3 1761 05723290 2

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST MAR 2 1925

LE SUICIDE ET LA MORALE

Du même auteur :

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

La Morale scientifique, *essai sur les applications morales des sciences sociologiques*, 2e édit., 1907, 1 volume in-16 de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine **2 fr. 50**

L'Idée de Bien, 1 volume in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine **3 fr. 75**

La Casuistique chrétienne contemporaine, 1 volume in-16 **2 fr. 50**

Les Idées mortes, 1 volume in-8°, (Librairie Rieder) **3 fr. 50**

Le Mirage de la Vertu, 1 volume in-12 (Librairie Colin) **3 fr. 50**

Les Écrivains politiques du XIXe siècle, en collaboration avec François Albert, 1 volume in-12 (Librairie Colin) **3 fr. 50**

S.P.
B3574

3

LE SUICIDE ET LA MORALE

PAR

ALBERT BAYET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

194773
17.3.25

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1922

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

INTRODUCTION

Quelle est aujourd'hui, en France, notre morale à l'égard du suicide? Qu'était cette morale hier? Que sera-t-elle demain? Telles sont les questions auxquelles j'ai essayé de répondre dans ce livre.

Mon ambition est de prouver par un exemple précis que la science des mœurs, l'*éthologie*, peut dès à présent se détacher de la philosophie proprement dite, donner des résultats théoriques et des résultats pratiques.

Ceux que j'espère avoir obtenus sont assurément fort minces en ce sens qu'ils n'éclairent qu'un coin de notre morale. Mais, si la méthode suivie pour les obtenir paraissait légitime, il suffirait de l'étendre à d'autres questions pour obtenir autant de solutions, provisoires mais positives, d'un grand problème abandonné naguère à la philosophie pure, je veux dire la définition d'une morale convenable au temps présent.

Il me paraît inutile d'exposer ici longuement des principes dont on pourra suivre l'application au cours de cette étude. Je voudrais seulement indiquer d'un mot pourquoi j'ai abandonné d'autres méthodes employées jusqu'à présent, et notamment celle qu'a suivie Durkheim dans son livre célèbre sur le suicide.

*
* *

Il va sans dire que j'ai renoncé à la méthode qu'ont illustrée, de Platon jusqu'à Rousseau, tant de philosophes célèbres et qui cherche à établir par des raisonnements que la mort volontaire est en soi chose licite ou illicite. On trouvera, au cours de cette étude, les arguments de Platon, d'Aristote, des stoïciens, des néo-platoniciens, de Saint-Augustin, d'Alexandre de Hales, de Saint-Thomas, de Montaigne, de Saint-Cyran, de Voltaire, de Rousseau, de d'Holbach, pour m'en tenir aux noms les plus célèbres. Je les ai cités comme autant d'indications sur le mouvement des idées. Mais l'inefficacité de la méthode suivie apparaît aux résultats : je ne connais pas un seul des arguments allégués de part et d'autre qui n'ait été réfuté. Après vingt siècles de discussion, la question reste posée, et posée dans les mêmes termes.

Une autre méthode, d'apparence scientifique, a séduit quelques philosophes. On dégage une *loi de nature*, qui veut que tout être tende à se conserver, et on lui confère, au nom de la science, une valeur impérative : qui se détruit enfreint la loi naturelle. Ici encore, les résultats révèlent l'infirmité du principe : c'est au nom de la nature que la plupart des philosophes condamnent la mort volontaire; c'est au nom de la nature que d'Holbach l'approuve. Les faits allégués pour prouver que la nature a ou n'a pas horreur du suicide, (histoire du chien qui ne veut pas survivre à son maître, du scorpion furieux qui se perce de son dard, du cheval qui se jette du haut d'un rocher parce qu'on lui a fait saillir sa mère), n'inspirent pas tous grande confiance. Quant au principe, est-il besoin de dire qu'il n'a rien de scientifique? Fût-il établi que la nature a horreur du suicide, en quoi cela prouverait-il que la morale doit le condamner? Ne dit-on pas presqu'indifféremment que la vertu consiste à suivre, ou à vaincre la nature? Et les mêmes moralistes qui, au nom de la nature, flétrissent la mort volontaire n'approuvent-ils pas quelquefois l'ascétisme?

Je n'insiste pas sur ces deux méthodes dont M. Lévy-Bruhl et M. Bouglé ont si clairement montré le vice essentiel. Sur la méthode suivie par Durkheim dans son livre sur le suicide, je ne puis m'expliquer aussi brièvement. Tout mon travail s'est inspiré des principes généraux qu'il a formulés dans les *Régles de la Méthode sociologique*. Mais, en ce qui concerne précisément l'étude des faits *moraux*, il m'a semblé que sa méthode soulevait des objections. Il m'est précieux d'ajouter que lui-même, en accueillant le sujet de cette thèse, en avait admis quelques-unes.

Au livre III de son ouvrage sur le suicide (1), Durkheim définit ainsi sa méthode : « Nous allons rechercher d'abord dans l'histoire comment, en fait, les peuples ont apprécié moralement le suicide; nous tâcherons ensuite de déterminer quelles ont été les raisons de cette appréciation. Nous n'aurons plus alors qu'à voir si et dans quelle mesure ces raisons sont fondées dans la nature de nos sociétés actuelles. »

Fidèle à cette méthode, Durkheim examine et compare « les dispositions juridiques et morales en usage dans les différentes sociétés ». En fait, la plupart des peuples ont condamné la mort volontaire. Il est vrai qu'en Grèce et en Italie, il y eut une période de « tolérance ». Mais cette tolérance tardive est « évidemment solidaire de la grave perturbation » que subissaient alors les sociétés antiques. « C'est le symptôme d'un état morbide. » En fait encore, le suicide constitue aujourd'hui « une tare morale ». Il est vrai que « l'opinion

(1) *Le Suicide, étude de sociologie*, P. 1897, III, chapitre II, p. 369 ss.

semble avoir une tendance à devenir sur ce point plus indulgente qu'autrefois». Mais cet état d'ébranlement « doit provenir de causes accidentelles et passagères ».

A quoi reconnaît-on que l'indulgence antique et l'indulgence moderne sont des exceptions morbides? A ce qu'elles sont deux cas de « régression » par rapport à l'ensemble de « l'évolution morale ».

En effet, si on néglige les différences de détail, « on voit que la législation du suicide a passé par deux phases principales ». Dans la première, « il est interdit à l'individu de se détruire de sa propre autorité, mais l'état peut l'autoriser à le faire ». Dans la seconde « la condamnation est absolue et sans aucune exception ». Le suicide est immoral « en lui-même, pour lui-même ». D'où vient cette sévérité croissante? De ce que, dans les sociétés chrétiennes, les « droits de l'individu se développent en face de ceux de l'état ». La personne humaine devient une chose sacrée « et même la chose sacrée par excellence sur laquelle nul ne peut porter les mains ». « L'homme est devenu un Dieu pour les hommes. C'est pourquoi tout attentat dirigé contre lui nous fait l'effet d'un sacrilège. »

Au point de vue pratique, la méthode de Durkheim repose sur la distinction du normal et du pathologique : si la tolérance romaine, si l'indulgence contemporaine sont à rejeter, c'est qu'elles sont morbides. J'ai étudié ailleurs les objections que peut soulever cette façon de voir. Je ne me place ici qu'au point de vue théorique. Mais, même à ce point de vue, je suis persuadé que la méthode qu'on vient de voir ne peut pas, à l'heure présente, donner des résultats vraiment scientifiques.

En elle-même, elle est très séduisante. Comparer les lois et les « dispositions morales » des différentes sociétés, en dégager une loi d'évolution, lier cette évolution à d'autres faits sociaux, rien de plus scientifique. A deux conditions toutefois (qui s'imposent à toute science), c'est que les faits ainsi reliés soient bien établis et suffisamment nombreux.

Le sont-ils en ce qui concerne le suicide et la morale? Durkheim, évidemment, l'admet. C'est sur ce point que sa méthode me paraît trop peu sévère.

S'agit-il du nombre des faits? Après avoir consacré plus de trois cents pages à l'étude du suicide, « phénomène social », il ne consacre que dix pages à l'étude de l'appréciation du suicide, phénomène moral. S'il est si bref, c'est qu'il considère presque exclusivement le droit. Depuis l'époque gallo-romaine jusqu'à la Révolution, c'est à l'aide des textes canoniques et juridiques qu'il suit l'évolution de la morale. Rien sur les écrits des philosophes, rien sur la littérature et les mœurs. Presque rien sur la jurisprudence. Au total, quelques faits seulement. Je sais bien qu'une loi a l'avantage d'être un fait

social aisément saisissable. La morale semble s'y ramasser pour la plus grande commodité des sociologues (1), et c'est de la morale réelle, puisqu'elle prévoit des sanctions, des actes. Mais d'abord, reste à savoir si ces sanctions sont appliquées : l'existence d'une loi est un fait; mais l'inapplication de cette loi est un fait, elle aussi. La jurisprudence, négligée par Durkheim, conduit, en ce qui concerne le suicide, à de tout autres conclusions que celles du droit proprement dit. En outre, une loi, même appliquée, n'exprime pas forcément la morale d'une époque. A la fin du XVIIIe siècle, il y a un abîme entre le droit pénal de la France et l'opinion du plus grand nombre. A d'autres époques, le divorce est moins net, mais les lois n'enregistrent la morale qu'en la simplifiant. Tout ce qui est nuance ou diversité tombe. A restreindre le nombre des faits étudiés, on risque de mutiler la réalité morale.

Ces faits choisis et peu nombreux sont-ils du moins bien établis? Sur ce point encore, il me semble que la méthode suivie par Durkheim n'est pas assez rigoureuse.

Pour l'époque contemporaine, il résume ainsi notre morale : « Toutes les religions auxquelles appartiennent les Français continuent à prohiber le suicide et à le punir, et la morale commune le réprouve. Il inspire encore à la conscience populaire un éloignement qui s'étend aux lieux où le suicidé a accompli sa résolution et à toutes les personnes qui lui touchent de près. Il constitue une tare morale, quoique l'opinion semble avoir une tendance à devenir sur ce point plus indulgente qu'autrefois. Il n'est pas d'ailleurs sans avoir conservé quelque chose de son ancien caractère criminologique. D'après la jurisprudence la plus générale, le complice du suicide est poursuivi comme homicide » (2). Que ce tableau reproduise en partie la réalité, je le crois. Mais je crois aussi qu'il ne la reproduit qu'en partie. En tout cas, ce qui est grave, c'est qu'il faut croire l'auteur sur parole. Où sont les usages prouvant que les protestants « punissent le suicide »? Par quoi s'exprime l' « éloignement » pour ceux qui touchent au suicidé? Quels faits permettent de dire que « la morale commune réprouve le suicide »? Durkheim ne le dit pas. Sans doute est-il d'avis que la morale de son temps est la sienne et qu'il la connaît. Mais on peut supposer aussi, sans aucun paradoxe, que notre propre morale nous est en un sens fort étrangère. Le témoignage du plus grand philosophe ne peut remplacer, au point de vue scientifique, des observations soumises au contrôle, à la critique.

---

(1) Cf. Wilbois, *Introduction à la Sociologie* (*R. de Mét. et de Mor.*, octobre-décembre 1920, p. 480) : la sociologie s'appuie *surtout* sur l'étude du droit et des statistiques. (2) Page 371.

En ce qui concerne le passé, Durkheim, étant donnée l'ampleur de ses recherches, est naturellement forcé de faire confiance aux historiens qui l'ont précédé. Cela non plus n'est pas sans péril. Il s'est servi, pour l'étude du droit français, de l'ouvrage de Garrison. C'était le meilleur qu'on eût publié. Il contient cependant de graves erreurs, et ce n'est pas seulement sur des questions de détail. Se fiant à Garrison, Durkheim écrit par exemple : « Aussitôt que les sociétés chrétiennes furent constituées, le suicide y fut formellement proscrit»; — « dès 452, le Concile d'Arles déclara que le suicide était un crime et ne pouvait être que l'effet d'une fureur diabolique »; — « la législation civile s'inspira du droit canon en ajoutant aux peines religieuses des peines matérielles »; — « un chapitre des *Etablissements de Saint-Louis* réglemente spécialement la matière : un procès était fait au cadavre du suicidé, etc. »; — « les nobles encouraient la déchéance et étaient déclarés roturiers; on coupait leurs bois, on démolissait leur château, on brisait leurs armoiries. Nous avons encore un arrêt du Parlement de Paris rendu le 31 janvier 1749 conformément à cette législation »; — « par une brusque réaction, la Révolution de 1789 abolit toutes ces mesures répressives » (1). Tout cela se trouve bien dans Garrison et d'autres. Seulement, en fait, les premières sociétés chrétiennes ne se sont pas occupées de la mort volontaire; — le texte du concile d'Arles ne vise pas le suicide en général; — la législation civile est probablement antérieure au droit canon; — les *Etablissements de Saint-Louis* ne parlent pas de procès au cadavre; — on ne brisait pas les armoiries des nobles qui se tuaient; — l'arrêt de 1749 ne souffle pas mot d'une peine de ce genre; — enfin la Révolution, loin de supprimer « brusquement » l'ancien droit, enregistre un fait accompli. Si l'on considère que, pour le passé, Durkheim étudie uniquement le droit, on voit à quel point l'historien a pu égarer le sociologue.

On voit aussi, je l'espère, à quoi se ramènent mes objections. La méthode comparative indiquée par Durkheim reste l'idéal auquel doit tendre la science des mœurs. Mais pour qu'il soit possible d'en faire usage, il faut que, sur chaque question, le stock des faits *bien établis* soit suffisamment riche. A procéder autrement, la sociologie finirait par justifier les méfiances que lui témoignent certains historiens. Le jour où l'on saura avec précision ce qu'est et ce qu'a été la morale à l'égard du suicide dans un grand nombre de sociétés, il deviendra légitime d'instituer une comparaison et de chercher une loi générale. Mais la besogne qui s'impose actuellement à la science des mœurs, c'est avant tout d'amasser, par l'étude d'une société donnée, un nombre suffisant de faits bien établis.

(1) Pages 370 et 371.

*
* *

Dans cette étude, quelle méthode suivre? Les objections qu'on vient de voir la définissent par avance. Je n'indique ici que deux principes auxquels j'espère être resté fidèle et qui s'imposent, je crois, à la science naissante qu'est l'éthologie.

Premier principe : qu'il s'agisse du présent ou du passé, il faut, pour la recherche et l'examen des faits, se soumettre aux exigences de la méthode historique, être en état d'esprit critique. Il faut avoir le courage de se dire qu'en matière de morale nous ne savons presque rien. Dans le présent, notre morale nous est en somme inconnue. Il n'y a pas, par exemple, un seul ouvrage dans lequel l'auteur se soit proposé d'étudier nos idées et nos sentiments en matière de mort volontaire. On sait le nombre, l'âge, le sexe, la religion, de ceux qui se tuent, en quelle saison, à quelles heures ils accomplissent leur dessein (et c'est pourquoi l'œuvre de Durkheim est encore aujourd'hui, sur ce point, si solide), mais sur la façon dont le suicide affecte la conscience commune on ne sait à peu près rien. Qui pis est, on peut avoir l'illusion qu'on sait quelque chose. Des philosophes qui n'avanceraient rien sans des précautions minutieuses s'il s'agissait de dater une lettre de Descartes, affirment sans inquiétude que le suicide « est » ou « n'est pas » une faute, un crime, est ou n'est pas une lâcheté. De preuves, point. Malgré qu'on en ait, on subit l'influence de ces assertions. Mais le premier soin de la science des mœurs doit être de s'en dégager. Elles ne sont à retenir que comme autant d'éléments de la question. Elles n'en donnent pas la solution. Pour ce qui est du passé, il y a quelques travaux sur les lois et les opinions en matière de mort volontaire. Les meilleurs sont celles de Geiger pour l'antiquité, de Bourquelot pour le Moyen-Age, de Garrison pour l'ensemble de notre histoire. Je ne voudrais pas avoir l'air de diminuer ce que je leur dois. Mais je crois m'être bien trouvé d'avoir vérifié tout ce qu'ils avançaient, même ce qui semblait le mieux établi. Anecdotes curieuses, généralisations hardies, tout ce qu'on recherchait autrefois dans les ouvrages sur les mœurs doit faire place à des procédés moins brillants mais plus sûrs.

Deuxième principe, il faut se dire que, dans l'ensemble des faits sociaux, les phénomènes moraux sont parmi les plus complexes, les plus malaisés à atteindre, et que, par suite, pour avoir quelque chance de les saisir, il ne faut pas essayer de restreindre, mais multiplier autant que possible le nombre des moyens d'investigation.

Qu'est-ce, en effet, que le « fait moral », envisagé uniquement sous son aspect sociologique? En gros, c'est cette réaction spéciale

qui fait que, dans un groupe social, certaines choses sont bonnes et d'autres mauvaises. Mais cette définition appelle au moins trois observations. D'abord, c'est par une abstraction hardie qu'on ramène les choses morales à deux types, choses bonnes et choses mauvaises. La langue suffit à nous en avertir. Parmi les bonnes actions, elle distingue ce qui est juste, honnête, irréprochable, ce qui est honorable, louable, excellent, édifiant, ce qui est élégant, chic, épatant, admirable, ce qui est noble, élevé, grand, glorieux, ce qui est héroïque, magnifique, sublime, antique, surhumain. Entre les actions « mauvaises », la gamme est encore plus riche : il y a ce qui est blâmable, malhonnête, coupable, ce qui est inadmissible, intolérable, scélérat, criminel, ce qui est déshonorant, vil, bas, abject, dégradant, ignoble, immonde, crapuleux, il y a ce qui est affreux, révoltant, énorme, abominable, exécrable, écœurant. Enfin, une zône indécise sépare le bien et le mal, allant de ce qui est légal, correct, à ce qui est admis, tolérable, excusable, de ce qui est pardonnable à ce qui est inélégant, risqué, discutable, déplacé, incorrect, abusif, excessif, et, de là, à ce qui est douteux, fâcheux, compromettant, agaçant, inquiétant, suspect, louche. Je relève dans Littré plus de cent adjectifs exprimant des nuances d'appréciation morale. C'est assez dire qu'on reste encore à bonne distance du fait moral lui-même, quand on classe les actions humaines en morales et immorales.

Deuxième remarque, au sein d'un groupe social, par ailleurs très bien défini, le même acte peut provoquer des réactions bien différentes dans les divers milieux dont se compose le groupe. Une injure publique, un coup, un démenti ne constituent pas la même offense parmi les gens « du monde » et parmi les gens du peuple. Parfois même, l'acte change de nom selon le rang social des coupables : ce qui est ici rixe devient là duel. Ce qui est corruption devient « commission ». Ce qui est escroquerie s'appelle combinaison.

Dernière complication, dans un même groupe et au sein d'un même milieu, le même fait peut provoquer, selon le cas, des réactions bien différentes. Même lorsqu'il s'agit de faits nettement réprouvés en principe, comme le vol, on juge bien différemment celui qui dérobe un portefeuille et celui qui place à prix fort des valeurs qu'il sait médiocres, celui qui prend de l'argent dans la caisse qu'on lui a confiée et celui qui vend à son client cent vingt grammes pour cent-vingt-cinq, celui qui essaie de tromper en faisant une addition ou en rendant de la monnaie et celui qui essaie de tromper sur la qualité de la marchandise vendue. Prenons l'exemple du suicide. Qu'est-ce, au point de vue moral, que « le suicide »? Une abstraction, un mot. Le philosophe, le juriste ont beau écrire : c'est l'acte de celui qui se tue lui-même. La réalité ne tient pas dans cette for-

mule trop simple : dans la vie, celui qui se tue, est un riche ou un pauvre, un grand ou un petit; on dit qu'il s'est tué par amour, par orgueil, parce qu'il était sans ressources ou parce qu'il était déshonoré, par peur du supplice, pour éviter des souffrances cruelles, pour prouver sa bonne foi, pour ne plus être à charge aux siens. La plupart de ces « on dit » reposent, il est vrai, sur peu de chose. Mais, au point de vue moral, il n'importe : le cas supposé vaut le cas réel, et c'est sur ces cas concrets que se prononcent groupe et milieu.

Donc, réactions nuancées, variant au sein d'un même groupe, variant selon les cas, voilà de quoi se compose la réalité morale, envisagée au point de vue sociologique. Comment l'atteindre? Il ne faut pas, je crois, éliminer un seul moyen d'investigation sous couleur de s'en tenir à des faits bien tangibles et définis, comme sont les lois : il faut, au contraire, examiner tout ce par quoi le fait moral se manifeste et se dire que ce qui semble, parmi ces manifestations, le plus inconsistant, le plus fuyant, peut être, parfois, ce qui nous rapproche le plus de la réalité.

On discerne, à première vue, trois sortes de faits par lesquels la morale nous est saisissable.

Il y a d'abord les formules qui prétendent l'exprimer. On peut appeler « morale formulée » l'ensemble des déclarations morales sur une question donnée. Cette morale a l'avantage d'être aisément saisissable, puisque, même à l'époque contemporaine, elle se présente à nous communément sous forme de morale écrite. Ce qu'elle a de dangereux, on l'a vu. Formulée souvent par des philosophes, elle prend, dans leur langage, une rigueur, une précision simple qui risquent de défigurer quelque peu la réalité. En outre, elle se donne avec assurance comme exprimant la morale d'une époque, voire la morale éternelle, alors qu'en fait, il peut y avoir un écart considérable entre les « phrases » appliquées, même couramment, à un acte et la façon dont cet acte est vraiment apprécié par le groupe. Mais s'ensuit-il que la science des mœurs doive négliger la morale écrite? Je crois, au contraire, que du jour où l'on est sur ses gardes, où on la prend pour ce qu'elle est et non plus pour ce qu'elle croit être, elle ne peut plus égarer et peut, par contre, instruire. Si elle n'est pas la morale réelle, elle en est une partie. Quelquefois sans doute, ce n'est que façade. Mais une façade, même rapportée, a son prix et son sens. Que telle formule sur le suicide soit, durant un siècle, adoptée, répétée, affinée, cela même est un fait social, et s'il s'accorde mal à d'autres, encore peut-il intéresser la science, soit à titre de survivance, soit comme anticipation. J'ai donc étudié la morale écrite, mais je l'ai étudiée comme un fait social, comme un document sur la morale réelle. Aussi ne m'en suis-je pas tenu aux opinions des philosophes et des

grands écrivains : cherchant à atteindre l'opinion moyenne à travers les formules individuelles, j'ai cité, à côté de Descartes, Pascal et Malebranche, Bouju, Dupleix, Ceriziers, l'abbé de Bellegarde et les casuistes, à côté de Voltaire, Montesquieu, Diderot et Rousseau, Denesle, d'Artaize, Robinet, Lacroix, Barruel, Gauchat, à côté de Comte et de Renouvier, les manuels destinés à nos écoles primaires. Pour l'époque contemporaine, j'ai demandé des listes au *Catalogue* d'Otto Lorenz, sans distinguer, entre les ouvrages connus et ceux dont je n'avais jamais entendu parler. Cela m'a conduit souvent à des énumérations monotones. Seulement il m'a semblé que cette monotonie même était quelquefois la chose essentielle. Enfin, je n'ai pas cité seulement les philosophes, les moralistes, les professionnels, Il y a morale formulée chaque fois qu'un écrivain quelconque donne son opinion sur le suicide ou sur certains suicides. J'ai donc rapporté des déclarations de poètes, de romanciers, de journalistes, au même titre que celle des philosophes, c'est-à-dire à titre d'indices, et d'indices seulement, sur la morale réelle.

Avec les faits juridiques, on se rapproche de la morale réelle en ce sens qu'il y a des chances pour que l'idée, le sentiment qui s'expriment par des actes soient des réalités et même vigoureuses. Mais c'est à condition que le droit soit appliqué et que cette application ne soulève pas de violentes critiques. Car, s'il est vrai qu'une loi pénale qui joue est une indication sérieuse sur la morale du groupe, la non application d'une loi existante est un indice encore plus instructif, et, quand les jurisconsultes, gardiens nés du droit, le critiquent et parlent de le transformer, ce peut être le signe d'un grave désaccord entre le droit et la morale. L'étude de la jurisprudence et des écrits de jurisconsultes est donc le complément obligatoire de l'étude des lois, et il ne faut pas s'arrêter à l'objection que des opinions individuelles ont, en l'espèce, moins de prix que le droit. Elle ne serait valable que si l'on prétendait alléguer contre la lettre de la loi, un ou deux arrêts, une ou deux opinions. Aussi me suis-je appliqué à distinguer des opinions individuelles, les mouvements d'idées et des arrêts singuliers ceux qui ont vraiment fait jurisprudence.

Les mœurs, au point de vue scientifique, sont chose encore plus sûre que le droit. On conçoit qu'une loi ne soit pas appliquée. On ne conçoit pas un usage qui ne serait pas « en usage ». Le seul point délicat est d'en établir le vrai sens, qui, sous la permanence du fait, peut changer. Mais le problème, parfois, ne se pose pas. Que certains suicides soient, dans certains milieux, chose à la mode, que d'autres soient déshonorants, que le corps même du suicidé excite certains dégoûts, qu'on refuse de s'allier à la famille d'un homme qui s'est tué, qu'on cache avec soin le genre de sa mort,

tout cela est, je crois, indice très sûr de ce que peut être la morale réelle. Malheureusement, je rapporte de mon étude l'impression que c'est extrêmement difficile à saisir. Dans le passé, des usages qu'on sent avoir été communs ne laissent, pour ainsi dire, aucune trace. Dans le présent même, ceux dont on sait vaguement l'existence semblent souvent se dérober à l'examen scientifique.

Ainsi, des trois sortes de faits qui s'offrent d'abord au chercheur, les plus saisissables sont les moins sûrs, et les plus sûrs sont les moins saisissables. C'est l'insuffisance de ces moyens d'investigation qui m'a fait avoir recours à une quatrième source, volontairement négligée par Durkheim : la littérature.

*
* *

Si la sociologie n'a guère utilisé cette source, si abondante (1), c'est d'abord qu'elle ne nous fournit pas les faits sous une forme aussi commode que les lois et les statistiques. C'est aussi, peut-être, que les premiers essais d'utilisation ont été trop hardis. On a demandé à la littérature de nous renseigner sur les mœurs d'une époque, alors qu'on ne sait pas encore au juste les rapports qui unissent l'œuvre littéraire au milieu. Par exemple, Bourquelot et d'autres, constatant que les suicides sont nombreux dans les romans bretons, en concluent qu'à l'époque où ils furent écrits on se tuait assez souvent. Seulement, à cette même époque, les suicide sont très rares dans les *Chansons de geste*, et ceux qui tiennent qu'ils étaient rares aussi dans la réalité, n'ont pas manqué d'en faire la remarque. Comment utiliser des faits qui, sur la même question, répondent oui et non?

Quelle que soit la force de cette objection, je ne crois pas que la science des mœurs doive se passer des renseignements fournis par la littérature. Je ne parle pas, bien entendu, des renseignements de fait qu'un ouvrage d'imagination peut contenir sur les mœurs ou le droit (il suffit d'en faire l'examen critique), ni des déclarations que peut faire l'auteur, soit en son nom, soit par la voix du chœur ou du sage de la pièce (elles rentrent dans la morale formulée); je pense à la morale en action qui, dans les romans et les ouvrages dramatiques, *reproduit* la morale réelle.

La reproduction s'offre sous deux aspects. Il y a d'abord la façon dont les personnages se jugent les uns les autres. Il y a surtout la façon dont le public les juge.

---

(1) Voir, sur ce point, le *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. VI, p. 194 ss.

La première même peut être instructive. Dans un roman quelconque, les « cas » sont plus nettement précisés que dans les meilleurs ouvrages de casuistique. Le suicide, par exemple, n'est jamais « le suicide ». C'est celui d'un personnage dont nous savons l'âge, la situation sociale, les motifs, parfois le caractère. Ceux qui le jugent sont aussi, soit des jeunes gens, soit des vieillards, soit des nobles, soit des gens du peuple, soit des amis, soit des ennemis, et ainsi de suite. Bref, roman et théâtre, lorsqu'ils placent sous nos yeux un phénomène moral, sont à même, sont presque tenus de nous le montrer comme nous le montre la vie elle-même, localisé, nuancé. — Reste évidemment à savoir si ces tableaux vivants sont fidèles.

Mais c'est surtout la façon dont le public juge les personnages qui intéresse la science des mœurs, parce que, là, il n'y a pas seulement peinture du phénomène moral, il y en a reproduction au sens scientifique du mot. Le fait moral, en ce qui concerne le suicide, c'est la façon dont un groupe apprécie l'acte d'un homme qui se tue dans des conditions définies. Quand cette appréciation se traduit en phrases, le phénomène de traduction s'ajoute au phénomène moral et peut le défigurer, quelle que soit l'habileté du traducteur. Mais, lorsqu'Hermione se tue, ou dona Sol, ou le marquis de Puygiron, la réaction du public, *qui ne se traduit pas en phrases*, est un fait, artificiellement provoqué, il est vrai, mais un fait réel. Il est donc très légitime de l'observer et d'en tirer parti.

On dira : comment l'observer s'il ne se manifeste pas ? — Il ne se manifeste pas par des phrases. Mais il se manifeste par ce fait social très saisissable qu'est le succès des œuvres littéraires. Ce succès est dû souvent pour une très grande part à ce que les personnages mis sous nos yeux sont sympathiques ou antipathiques. Or, l'auteur qui s'aviserait de vouloir les rendre tels sans faire appel à la morale, — et à la morale réelle, — de son public ne serait pas plus compris que s'il parlait une langue étrangère. Il n'aurait aucun succès. En étudiant la morale précise et nuancée qui fait que les héros plaisent dans les ouvrages qui eux-mêmes ont plu, il semble donc qu'on ait toute chance de serrer de très près la morale réelle du public auquel s'adressent ces ouvrages.

J'entends bien que cette étude soulève des difficultés. Comment savoir si les romanciers et les auteurs dramatiques ne peuvent pas faire violence une heure ou deux à notre morale, la fausser? Comment discerner les ouvrages, excellents ou médiocrss, qui en fait, ont plu ? Comment savoir si le héros sympathique qui se tue est sympathique à cause de son suicide ou malgré son suicide ? Mais je crois que ces difficultés disparaissent en partie si, au lieu de considérer quelques ouvrages célèbres, on envisage des genres dans

leur ensemble. Qu'un grand poète puisse, dans une certaine mesure, nous donner le change sur nos propres sentiments, cela n'est pas invraisemblable. Il est possible que l'art de Racine ou de Hugo nous fasse juger Ruy Blas et Phèdre autrement que nous ne les jugerions dans la vie réelle, une fois dépouillés de la poésie qui les enveloppe. Mais, pour être sûr de ne pas céder, sur un point précis, au prestige d'un grand poète, il suffit de consulter sur ce même point des auteurs plus ordinaires. Si Mairet, Rotrou, Du Ryer, Tristan, si Guérin du Bouscal, de la Pinellière, Pradon rendent le même son que Corneille et Racine, il y a vraiment bien des chances pour que la morale de tant de héros réponde à la morale réelle du public qui les admire. De même, il serait difficile à l'heure actuelle de dire avec précision quel fut le succès de telle ou telle œuvre littéraire, et les choix que j'ai dû m'imposer dans cette étude sont, je le sais, un peu arbitraires. Mais risque-t-on de s'égarer beaucoup en envisageant les genres dans leur ensemble, en disant que les romans courtois ont plu à ce qu'il y avait de plus raffiné dans le monde noble, que les romans précieux ont conquis surtout les milieux mondains, que la tragédie classique a séduit la société polie, que le drame romantique a charmé les milieux avancés et le théâtre de Scribe les milieux bourgeois, qu'aujourd'hui les romans feuilletons et le mélodrame ont surtout une clientèle populaire ?

La dernière difficulté paraît plus considérable. Un héros sympathique se tue. L'auteur n'apprécie pas. Le héros est-il sympathique parce qu'il se tue ou malgré qu'il se tue? La question peut se poser, et surtout lorsqu'il s'agit de ces personnages vraiment vivants qui ne sont ,selon la formule classique, ni tout à fait bons ni tout à fait mauvais. Mais d'abord ce que M. Lanson appelle « la conception grossière du personnage sympathique » devient ici un fait très instructif. Quand le beau colonel de Scribe, quand le « polytechnicien candide » d'Augier, quand le « parfait amant » des romans précieux croient devoir se tuer, c'est évidemment que ce suicide doit compléter leur caractère de héros sympathiques. Pour des œuvres plus délicates, les discussions pourraient être infinies. A mon sens, la mort volontaire d'Hermione ou de Phèdre rachète leurs crimes. D'autres diront qu'elle les couronne. Mais si, dans presque toutes les tragédies classiques, y compris les pièces médiocres, dont les héros ont l'âme infiniment plus simple, le personnage jusque là sympathique décide, en tel ou tel cas bien défini, de se tuer, force est bien d'en conclure que ces suicides sont approuvés ou exigés par le public.

Ainsi morale formulée, lois et jurisprudence, mœurs et modes, littérature, tout cela peut et doit servir à l'étude du fait moral. Tout ce qui s'impose à la science des mœurs, c'est de se conformer aux

exigences de la critique historique et de diminuer les chances d'erreur en multipliant sur chaque point le nombre des faits observés.

*
* *

Le point faible de cette méthode, à laquelle j'ai essayé de rester fidèle, saute aux yeux. Sur la plus mince question (et une science naissante ne peut en envisager d'autres), elle exige de longues recherches. Du coup, il semble qu'elle doive ajourner indéfiniment la solution du plus modeste problème pratique. J'ai restreint mon étude à l'appréciation du suicide en France. La guerre ayant interrompu mon travail, j'ai, sur plus d'un point, limité mes recherches plus étroitement que je n'aurais voulu. Malgré cela, j'ai consacré plus de dix ans à un travail dont je sens vivement les imperfections. S'il faut attendre, pour aboutir à une conclusion pratique, que l'on ait étudié par les mêmes procédés l'histoire et la morale dans les autres pays d'Occident, puis dans le monde entier, que vaut une méthode qui exige un siècle d'études pour résoudre un problème en somme assez étroit?

Si je croyais qu'en effet l'étude de toutes les morales qui nous sont accessibles était la condition indispensable de tout résultat pratique, j'avoue que je n'aurais pas entrepris cette recherche. Mais j'ai la conviction qu'une étude plus modeste peut aboutir à des conclusions. Que demandons-nous en somme à la science des mœurs sur une question précise comme celle du suicide ? Nous lui demandons ce qu'est *notre* morale à l'heure présente, nous lui demandons ce qu'elle sera demain. Faut-il, pour répondre à ces deux questions, connaître les lois générales de ce que M. Lévy-Bruhl appelle la « nature sociale » ? Evidemment ce serait préférable. Si l'on savait avec certitude dans quel cas la morale relative au suicide prend telle ou telle forme, en fonction de quoi elle évolue dans les sociétés humaines en général, il deviendrait facile et sûr de prédire ce qu'elle sera demain dans notre pays. Mais cette prévision modeste exige-t-elle un si haut savoir? L'exemple des autres sciences est plus rassurant. Certes, le mouvement de la terre autour du soleil est un fait scientifiquement mieux établi, aujourd'hui qu'il est solidaire de la loi de l'attraction universelle. Tout de même on n'a pas attendu cette loi pour admettre que la terre tournait? La considération de quelques faits choisis, — et choisis tout simplement parce qu'ils nous touchaient de plus près, — a précédé la vaste théorie englobant tous les faits d'un même ordre. La loi spécifique a frayé la voie à la loi générale. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour la sociologie et en particulier pour la science des mœurs ? Pourquoi ne pourrait-on pas trouver une réponse sur

l'évolution d'une réalité morale en France avant de pouvoir la rattacher à une loi générale ?

C'est cet espoir qui m'a dicté l'ordre suivi dans cette étude et en a tracé les limites.

Pour savoir ce que sera demain la morale relative au suicide en France, il m'a paru que la première condition était de savoir ce qu'elle est aujourd'hui. J'ai donc commencé par étudier la morale contemporaine comme une réalité qui nous serait extérieure. J'y ai trouvé deux éléments opposés, deux morales qui semblent en lutte.

De ces deux morales en lutte laquelle doit l'emporter ? Cela dépend évidemment des causes sociales qui sont favorables soit à l'une soit à l'autre. Quelles sont ces causes? Pour le découvrir, j'ai essayé de remonter jusqu'aux origines de ces deux morales dans les civilisations qui ont immédiatement ou presque immédiatement influé sur la nôtre : morale celtique, morales juive et chrétienne, morale romaine ; puis, en suivant leur histoire, j'ai cru apercevoir qu'elles étaient liées l'une et l'autre à certains faits sociaux. Bref, il m'a paru qu'on pouvait atteindre la loi spécifique de leur développement.

Si cette loi est juste, elle n'autorise évidemment qu'une prévision locale et à courte échéance. Mais elle suffit, je crois, à prouver et que l'éthologie existe et qu'elle peut dès à présent orienter notre action immédiate. A coup sûr, la connaissance d'une loi universelle aurait, outre la beauté, de plus grands effets pratiques et nous donnerait plus d'assurance; elle serait à l'art social ce que l'astronomie est à la navigation. Mais, aujourd'hui même, le navire qui se guide sur le cours des astres ne dédaigne pas la flamme qui indique à courte distance le récif ou l'entrée du port.

PREMIÈRE PARTIE

Le Suicide et la Conscience contemporaine : Morale simple et Morale nuancée

---

CHAPITRE PREMIER

Nécessité et plan d'une étude de la morale contemporaine

1) Nécessité d'étudier objectivement notre morale ; 2) définition du suicide et de l'époque contemporaine.

En ce qui concerne le suicide, comme sans doute sur bien d'autres points, notre propre morale nous est inconnue.

Evidemment, il paraît d'abord assez facile de l'atteindre. On a beau l'envisager comme une chose sociale, extérieure aux individus, comme du dehors elle s'impose à eux, chacun de nous ne doit-il pas la retrouver sans peine en interrogeant les autres, en s'interrogeant lui-même ?

Ce qui entretient cette illusion, c'est que nous connaissons évidemment par cette voie certains traits de notre morale. Nous savons qu'elle interdit, par exemple, le meurtre, le vol. Mais s'ensuit-il que nous puissions savoir de la même manière si elle autorise ou non le suicide ? Autant prétendre qu'en psychologie l'introspection et la conversation, qui nous font grossièrement entrevoir certains faits, doivent suffire à nous révéler le mécanisme de la sensation.

D'abord, à la question : que pensez-vous du suicide ? tout le monde ne répond pas. J'ai beau rentrer en moi-même, je serais bien en peine de dire ce que j'en pense. Des paysans que j'ai questionnés de mon mieux ne m'ont rien dit du tout. D'autres, plus cultivés, sont loquaces. Mais que révèlent-ils en parlant ? Leur morale? Tout au plus l'idée qu'ils s'en font, et encore à supposer qu'ils l'expriment fidèlement.

L'idée fût elle juste et l'expression exacte, il resterait à décider dans quelle mesure la morale du témoin reproduit ou déforme celle de son milieu. Mais *a priori*, on peut douter et que l'expression elle-même soit fidèle et que l'idée réponde à la réalité. Interrogez les individus, disait-on au cours d'une discussion à la *Société fran-*

çaise de Philosophie, ils vous répondront plus ou moins exactement ce qu'ils ont appris à l'école ou au catéchisme (1). On nous enseigne dès l'enfance tant de formules, que de bonne foi nous risquons de prendre l'idée reçue pour notre idée personnelle et la phrase toute faite pour l'expression juste (2). Lorsqu'on parle de vol ou d'assassinat, l'image du gendarme, de la prison, du bourreau, donne au gros de nos sentiments une précision brutale qui diminue les chances d'erreur. S'il s'agit du mensonge, de la calomnie, de la méchanceté, mille expériences nous permettent de corriger, d'assouplir les phrases apprises. Mais pour le suicide il n'en va pas de même. Du catéchisme à Sénèque, de Saint Augustin à Rousseau, nous pensons à l'ombre des livres, dans le cadre des doctrines apprises. Pour mettre à l'épreuve les résultats de ce long effort livresque, il faudrait un certain nombre de suicides qui nous touchent, nous émeuvent, provoquent de notre part des réactions morales vives et franches. Mais combien d'entre nous arrivent à l'âge d'homme sans avoir connu d'émotions de ce genre — et par suite sans savoir ce qu'ils pensent au vrai du suicide ? N'eût on pas *a priori* tant de raisons de méfiance, on connaîtrait vite à l'épreuve la vanité de toutes ces déclarations individuelles. Non seulement les réponses sont livresques, mais elles sont sans consistance. Je ne compte plus les personnes auxquelles j'ai demandé leur opinion sur le suicide et qui m'ont répondu : c'est une lâcheté, c'est un aveu de faillite, c'est une désertion, — ou à l'inverse : c'est une chose admirable, c'est le dernier recours d'un homme d'honneur, c'est la garantie de notre dignité. Mais, neuf fois sur dix, il a suffi de quelques questions plus précises pour que la personne interrogée corrigeât sa formule, la reniât, la retournât, ajoutât en souriant : ce sont là des choses qu'on dit. Lorsqu'il ne s'agit plus de généralités, mais de l'appréciation d'un cas concret, non seulement il est facile d'obtenir la réponse qu'on veut, mais il est difficile de ne pas l'obtenir. Par instants, on se laisserait aller à se demander si, en ce qui concerne le suicide, nous avons une morale. Conclusion naïve : les gens qui parlent une langue ont beau ignorer les lois de la phonétique ou s'en faire, au hasard de quelques lectures, une idée flottante et contradictoire, ces lois n'en existent pas moins et, à leur insu, les dirigent. Il y a, touchant le suicide, une réalité morale, mais nous ne la connaissons pas.

---

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. VI, p. 195, séance du 11 février 1906. (2) Voir, sur ce point, G. Dromard, *les Mensonges de la Vie intérieure*, (P. 1910, p. 25-26), J. de Gaultier, *Le Bovarysme*, P. 1892, p. 19, Palante, *Combat pour l'individu*, P. 1904, p. 166.

Est-ce à dire qu'il nous soit impossible de l'atteindre ? Tant s'en faut. Fait social, il serait bien invraisemblable qu'elle ne se manifestât pas par des faits sociaux. Il n'y a donc qu'à faire provisoirement table rase des déclarations, des opinions purement individuelles et à l'étudier comme on étudierait une morale du temps passé, à travers les réalités collectives : doctrines des moralistes, droit et jurisprudence, usages, littérature. C'est cette étude que j'ai tentée.

Je m'étais mis au travail avec l'idée préconçue que deux morales se disputaient la conscience contemporaine : morale « chrétienne », hostile au suicide, morale née de la lutte contre le christianisme et favorable à la mort volontaire, et je comptais les suivre tour à tour dans leurs manifestations sociales. Mais j'ai eu peu à peu l'impression que cette idée et ce plan faisaient trop souvent violence aux faits. Sans doute un conflit travaille la conscience contemporaine. Mais il met aux prises autre choses que des idées chrétiennes et des idées anti-chrétiennes, et il ne trouble guère moins la morale de l'Eglise que le reste de la morale. Telle est du moins la première conclusion que m'ont suggérée les faits. Je vais essayer de montrer comment j'y ai été conduit, et ensuite où elle m'a mené, en suivant l'ordre que le progrès de ma recherche a substitué peu à peu à mon premier plan, c'est-à-dire en étudiant tour à tour la morale commune, puis les morales professionnelles qui s'intéressent au suicide, et enfin les morales confessionnelles.

Reste à définir le suicide et les limites dans lesquelles j'étudie la morale « contemporaine ».

Sur le premier point, j'ai utilisé la définition de Durkheim. Ce n'est pas la seule qui ait été proposée au temps présent. Rien qu'à l'époque contemporaine, les seuls moralistes en ont formulé plus de dix. Mais toutes impliquent un début d'appréciation morale ; il est donc impossible d'en élire une sans éliminer une diversité dont l'étude s'impose à la science des mœurs. La définition de Durkheim a le double avantage d'être fondée objectivement et d'être neutre au point de vue moral : est suicide « tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat » (1).

Il est plus difficile d'enfermer dans des dates précises la morale « contemporaine ». J'ai choisi pour point de départ l'année 1884, parce que c'est de 1881 à 1884 qu'a été réglée définitivement, au point de vue légal, la question de l'inhumation des suicidés. L'année

(1) *Le Suicide*, p. 5.

1914 ne correspond à aucun fait de ce genre. Mais la plupart de mes recherches étaient à cette date à peu près terminées. Il eût été long, la guerre finie, de les reprendre et de les compléter et, étant donnée l'extrême lenteur de l'évolution morale entre l'époque romaine et la nôtre, il n'était guère vraisemblable qu'un changement d'importance eût pu se produire en six ans.

CHAPITRE II

La Morale formulée
Morale simple et morale nuancée

Il y a manifestation de la morale commune là où formules, lois et mœurs sont les mêmes pour tous, là où moralistes et littérateurs s'adressent, non à un groupe spécial, mais à l'ensemble du public. Je laisse donc de côté dans ce chapitre les ouvrages confessionnels.

Par contre, je n'ai pas limité ma recherche aux auteurs qui font profession de philosophie. Il y a morale formulée chaque fois qu'un écrivain quelconque soumet au public une opinion, soit sur la mort volontaire en général, soit sur un suicide. J'ai donc étudié successivement les moralistes, les auteurs d'ouvrages destinés à l'enseignement, les poètes, les journalistes.

Cette étude me laisse deux impressions :

1° Il n'y a pas, dans la morale contemporaine, comme on le dit trop souvent, une doctrine qui condamne le suicide et une doctrine qui l'approuve : il y a une morale *simple* qui condamne tous les suicides, en principe et dans tous les cas, et une morale *nuancée* qui, plus souple, distingue entre les cas et va de l'horreur au blâme et à la désapprobation, de la désapprobation à la pitié, de la pitié à l'excuse, à l'approbation, à l'admiration ;

2° Le conflit de ces deux morales, ne se ramène pas, au moins dans les formules, à un conflit entre la pensée catholique et ses adversaires. Les deux doctrines opposées se disputent et divisent le monde de la pensée, l'enseignement neutre, la presse neutre, sans qu'on puisse ranger leurs partisans en deux camps bien définis au point de vue religieux, philosophique ou politique. Et l'impression générale, lorsqu'on étudie la morale formulée n'est pas un impression de lutte franche, mais d'incertitude, de désarroi.

I

Les moralistes : 1) la plupart des moralistes condamnent le suicide ; - leurs arguments ; 2) il n'y a pas en face de cette morale qui condamne le suicide une morale qui l'approuve, mais : 3) de tous les arguments allégués contre le suicide, il n'y en a pas un seul qui n'ait été réfuté par quelque moraliste contemporain ; 4) certains moralistes expriment nettement l'idée qu'il y a suicide et suicide et que l'appréciation morale doit varier selon les cas ; 5) cette morale nuancée parait influer sur ceux mêmes qui condamnent le suicide en principe et provoque parmi eux des désaccords

sur le sens du mot, — sur la gravité de la faute, — sur les cas dignes d'indulgence ou de pitié. — Ce conflit de la morale *simple* et de la morale *nuancée* n'est pas liée à un dualisme religieux ou philosophique ; la morale simple a seulement l'air d'être morale officielle.

A lire les moralistes (1), on a d'abord une impression d'unité : sur les quarante-sept auteurs dont on trouvera les noms ci-dessous, trente-huit se prononcent contre le suicide.

---

(1) J'entends par moralistes, selon l'usage, ceux qui envisagent la question en philosophes ou en sociologues. Néanmoins, pour ne pas multiplier les divisions, j'ai joint aux moralistes proprement dits quelques juristes et médecins qui, dans des ouvrages techniques sur le suicide, ont traité en passant la question morale. Bien entendu, je ne pouvais, étant donné le grand nombre des publications périodiques, essayer de dresser une liste complète de tous ceux qui se sont occupés du suicide. D'autre part, je ne pouvais m'en tenir aux auteurs connus ; car les plus grands philosophes ne sont pas nécessairement ceux qui expriment le mieux la morale de leur époque. J'ai donc lu : 1) tous les ouvrages sur le suicide indiqués dans Otto Lorenz et dans les *Catalogues par matières* de la Bibliothèque nationale, (de 1914 à 1919, *le Journal de la Librairie* ne signale au mot : *morale* aucun ouvrage sur le suicide) ; 2) les articles qui se trouvent dans quelques *Répertoires* et *Encyclopédies* connus et ceux qu'indiquent les *Tables* des *Revues* suivantes : *Revue des Deux Mondes*, (1886-1911), *Revue de Paris* (1894-1913), *Correspondant*, (1875-1900), *Revue Bleue*, (tables semestrielles 1884-1914), *Mercure de France*, (1890-1904), *Nouvelle Revue* (1879-1913), *Revue Philosophique*, (tables, puis sommaires 1884-1918), *Revue de Métaphysique et de morale*, (tables, puis sommaires jusqu'en 1919) ; 3) les ouvrages indiqués par Otto Lorenz, mots : *morale* et *philosophie*, jusqu'en 1912 et, après cette date, les ouvrages indiqués par le *Journal de la Librairie*, (exception faite de quelques livres qui ne se trouvent pas à la Bibliothèque nationale). J'indique ici les ouvrages et articles dans lesquels il est question du suicide au point de vue moral : Alpy, *De la répression du suicide*, P. 1910 ; Belot, *Etudes de morale positive*, P. 1907 ; Berge, *La vraie morale*, P. 1907 ; Bonzon, *Guerre à l'immoralité* : criminels, suicidés, buveurs, Vals les Bains, sd ; Bouillier, *Course à travers les faits divers de la presse* (*Correspondant*, 1890, 10 mars) ; Bourgarel, *Le suicide*, (*Gazette des Tribunaux*, 1891, 19 octobre) ; Bureau, *La crise morale des temps nouveaux* ; P. 1908, Cantecor, *Le suicide*, (*Revue de Métaphysique et de morale* 1913, t. XXI, p. 437) ; Cartault, *Les sentiments généreux*, P. 1912 ; Clemenceau, *La mêlée sociale*, P. 1895 ; Coissac, *La morale sans Dieu*, Tours, sd. ; Commarmond, *Le suicide dans l'assurance sur la vie*, P. 1908 ; Corre, *Crime et suicide*, P. 1890 ; Doumic, *Le suicide au théâtre* (*Revue des deux mondes* 15 oct. 1905) ; Duprat, *La morale*, P. 1901 ; *Compte-rendu du livre de A. de Luna* (*Revue philosophique*, 1908, I, 440) ; Duplessy, *Esquisse de morale mathématique*, P. 1912 ; Durkheim, *Le suicide*, P. 1897; Dusseuil (Léonie) *La philosophie du cœur*, P. 1901 ; *Encyclopédie du XXe siècle*, article : *suicide*, (t. XI. P. 1912) ; Faguet, *Sur le suicide*, (*Revue Bleue* 1908, 20 avril) ; Faure (S.), *La douleur universelle*, P. 1895 ; Fuzier-Herman, *Répertoire alphabétique général du droit français*, article : *suicide*,. t. XXXV, P. 1903 ; Garrison, *Le suicide dans l'antiquité et dans les temps modernes*, P. 1885 ; Gaultier, *Les maladies sociales*, 1913, (cf. *Revue Bleue* 1913, I. p. 444, 571, 728) ; Herpin, *De la répression du suicide*, Poitiers 1907 ; Jacob, *Devoirs*, P. 1910 ; Lalande, *Précis raisonné de morale pratique*, P. 1907 ; De Lanessan, *La morale naturelle*, P. 1908 ; Laplaigne, *La morale d'un égoïste*, P. 1900 ; Leclère, *A propos de l'article de M. Cantecor*,

Quelques-uns indiquent leur opinion d'un mot sans prendre souci de la justifier, comme si la question du suicide ne se posait plus pour eux. Ainsi Létourneau se contente de dire qu'en ce qui concerne le suicide le christianisme opéra une révolution « bienfaisante » (1). M. Tavernier dénonce « les grandes phrases » qui essaient de justifier la mort volontaire (2). M. Bureau signale comme « immorales » les doctrines « sur le suicide libérateur » (3). Parfois même la condamnation est sous entendue (4).

Néanmoins cette brièveté et ce silence, qui seraient l'indice d'une morale bien établie, sont exceptionnels. La plupart des moralistes essaient de prouver que le suicide est une faute ou un crime. Dans les ouvrages contemporains, je relève neuf arguments.

Celui qui revient le plus souvent (je l'ai retrouvé dans dix moralistes) est l'argument social : qui se tue, fait tort à la société (5). Garrisson ajoute, en reprenant une idée d'About : il fait preuve d'ingratitude, car la société nous rend de tels services que nous devons vivre pour payer notre dette. Dans ses *Etudes de morale positive*, M. Belot rajeunit l'argument social par un tour ingénieux. Il reconnaît qu'au fond la société ne perd pas grand chose à l'élimination des faibles. Mais, ajoute-t-il, « le principe de la disci-

---

Revue de Métaphysique et de morale, 1913, t. XXI, p. 576 ; Létourneau, *L'évolution de la morale*, P. 1886 ; Médeville, *Le suicide en droit pénal*, Bordeaux 1911 ; Dr. Mireur. *Les morts violentes à Marseille, Suicides, etc*, P. 1888 ; Metchnikof, *Etudes sur la nature humaine*, P. 1903 ; *Essais optimistes*, P. 1907 ; H. Michel, *Propos de morale*. P. 1904 ; Piat, *La morale du bonheur*, P. 1910 ; Proal, *Le crime et le suicide passionnels*, P. 1900 ; *L'éducation et le suicide des enfants*, P. 1907 ; Reboul, *Essai sur la Pathogénie du suicide*, Bordeaux 1900 ; Rey, *Maximes morales et immorales*, P. 1914 ;Rostand E., *Un peuple peut-il avoir une vie morale saine si l'état en élimine les religions*, 4e édition, P. sd ; Sartiaux, *Moraleanktienne et morale humaine*, P. 1917 ; Sarty, *Le suicide*, sl. 1889 ; Tarde, *Etudes pénales et sociales*, P. 1892 ; Tavernier, *La morale et l'esprit laïque*, P. 1903 ; Terraillon, *L'honneur*, P. 1912. Il est question incidemment du suicide dans la discussion organisée par la Société française de philosophie sur le *Précis* de M. Lalande, (*Bulletin de la Société*, 1907, p. 39-40) et dans la discussion du 21 juin 1909 à la Chambre des Députés, (*Interpellation de M. Barrès à propos d'un suicide d'élève au lycée de Clermont-Ferrand*). — J'ai lu un certain nombre d'articles relatifs au suicide dans les *Annales médico-psychologiques* et dans les *Archives de l'Anthropologie criminelle*, mais dans ces articles strictement techniques je n'ai pas trouvé un mot d'appréciation morale.

(1) Létourneau, p. 423. (2) Tavernier, chapitre I. (3) Bureau, p. 111, note. Cf. Les observations de M. Blondel et de l'abbé La Berthonnière dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1907, p. 40. (4) Voir le livre de Médeville et l'article de Faguet. La condamnation du suicide n'est pas formulée : on ne s'aperçoit que les auteurs le condamnent que lorsqu'ils excusent tel ou tel suicide. (5) Alpy, p. 9 ; Bonzon, p. 19, Bourgarel, art. cité ; Commarmond, p. 21 ; Corre, p. 90 ; *Encyclopédie univ. du* xxe *s.*, art. *suicide* ; Garrison, p. 232 ; Herpin, p. 10 ; Terraillon, p. 150 ; Sarty, p. 6.

pline sociale » ne saurait s'accommoder du droit de l'individu à disposer de lui-même, et surtout le suicide offense la société parce qu'il constitue « un reproche à son adresse ». Le désespoir du suicidé lui fait injure. « Elle condamne le suicide parce que le suicide la condamne » (1).

Deuxième argument, repris par sept moralistes : le suicide est une faiblesse, une lâcheté, une solution facile : « Il est plus facile et peut-être plus agréable, dit M. Rey, de mourir pour la femme qu'on aime que de vivre pour elle. » « Le suicide, dit M. Terraillon, est la forme suprême de lâcheté. » M. Cartault précise : « c'est la décision qui est lâche et non l'acte » (2).

Troisième argument, allégué quatre fois : le suicide est une violation de nos devoirs envers Dieu (3).

Quatrième argument : le suicide est une révolte « contre la nature », une « cruauté envers soi-même », un acte « contraire à notre nature ». Je n'ai trouvé cet argument que dans trois moralistes (4). Peut-être est-il sous entendu dans les livres de Metchnikof (5).

Cinquième argument : le suicide doit être considéré comme immoral parce que la plupart des société connues l'ont réprouvé et parce que cette réprobation, liée à un respect toujours accru de la personne humaine, est devenue de plus en plus rigoureuse dans les sociétés modernes. C'est la théorie de Durkheim. Il y est fait une brève allusion dans les livres de Duprat et d'Alpy (6).

Sixième argument : le suicide est « un mal moral, puisqu'il attente à la dignité de la personne humaine en la supprimant et qu'il renie en somme tous ses devoirs à la fois » (7). On reconnaît, en gros, l'argument de Kant. M. Gaultier est seul à le reprendre.

Septième argument : le suicide « constitue un danger permanent », car « celui qui est résolu à se tuer n'hésitera pas, pour un motif futile, à attenter à la vie de ses semblables ». Cette variante de l'argument social a été formulée par Delisle de Sales. M. Alpy, seul, la reprend à son compte (8).

Huitième argument donné par M. Barrès : se tuer, c'est croire « qu'il y a du sérieux au monde » ; c'est attacher trop d'importance

---

(1) Belot, p. 331-335. (2) Berge, chap. I ; Cartault, p. 72 ; Garrison p. 232 ss. ; Rey, *Maximes*, 464 ; Rostand, p. 19 ; Terraillon, p. 149-150 ; Sarty, p. 6. (3) Piat, p. 104 ; Dusseuil, p. 268 ; Bourgarel, *Répertoire* de Fuzier-Herman (articles cités) ; Alpy, p. 5-7. (4) *Répert.* Fuzier-Herman (p. 318) ; Alpy, p. 7-9 ; *Encyclopédie du* xxe *s.*, art. cité. (5) *Etudes sur la nature humaine*, p. 4 ; *Essais optimistes*, p. 303 ; le grand nombre des suicides est expliqué par le développement des doctrines pessimistes. (6) Durkheim, p. 370-383 ; Duprat, p. 196 ; Alpy, p. 10 (7) *Revue Bleue*, 1913, I. p. 728. (8) Alpy, p. 12.

aux choses ; « l'essentiel est de se convaincre qu'il n'y a que des manières de voir ; que chacune d'elles contredit l'autre et que nous pouvons avec un peu d'habileté, les avoir toutes sur le même objet » (1).

Dernier argument : « la formulation la plus sévère et la plus prudente de la licence du suicide est une immoralité ». M. Leclère, qui donne cette raison, la donne un peu en désespoir de cause. Il admet que les arguments qu'on allègue d'ordinaire pour interdire le suicide n'y suffisent pas. Mais « quand un précepte moral est très cher au sens commun sans que cependant l'intelligence en puisse établir le bien fondé, il est sage d'y rester fidèle jusqu'à nouvel ordre, quoi qu'il en puisse coûter ». Il faut donc, sans préjuger du verdict de l'avenir, adopter à l'égard du suicide « le *non licet* traditionnel ». Mais pour que cette adoption ne soulève pas trop de difficultés, il est « désirable de trouver un biais pour établir que le principe est intangible ». Ce biais, c'est la « doctrine de la maximation » due à M. Egger : lorsqu'il y a pour la moralité danger évident à la formulation d'une licence, il devient immoral de la formuler ». Or le simple fait de maximer la licence du suicide aurait pour conséquence un accroissement du nombre des suicides. Donc, cette « formulation » serait immorale (2).

Peut-être le luxe ingénieux de ces arguments fait-il songer au mot de la fable : n'en ayons qu'un, mais qu'il soit bon. Néanmoins, ce qui frappe dès l'abord, c'est moins le désaccord sur les considérants que l'accord sur la sentence. L'un aligne de vieux arguments, l'autre essaie de les rajeunir, un troisième cherche du nouveau, un dernier, de son aveu, biaise. Mais tous arrivent à la même conclusion : le suicide est immoral.

Y a-t-il, en face de cette morale qui condamne ainsi *le suicide*, une morale qui l'approuve ? On le croirait, à lire les moralistes qui dénoncent « les partisans du suicide », les apologistes du suicide », les « doctrines sur le suicide libérateur ». Mais ces moralistes, en général, ne citent guère de noms propres. Ils incriminent vaguement les partisans de l'athéisme ou du matérialisme jouisseur, les « artisans de malheur et de désespérance » (3). Pour ma part, j'ai cherché avec soin et, dans tous les auteurs que j'ai lus, je n'ai relevé que trois phrases qui fussent favorables au suicide en général. M. Coissac proclame « Le droit de l'individu au suicide » (4).

---

(1) *Un homme libre*, P. 1912, dédicace, p. XX. (2) Leclère, *Revue de Mét. et de Mor.*, 1913, XXI, p. 576. (3) Gaultier, *Les Maladies sociales*, p. 265. (4) Coissac, p. 87.

M. Laplaigne écrit : celui qui s'arrache à l'existence pour ne pas déchoir « celui-là n'est point un lâche. Et ce n'est point être abattu par la mauvaise fortune que de lui lancer ce défi suprême, c'est la vaincre » (1). Enfin M. Clemenceau écrit dans la *Mêlée sociale :* « Je laisse de côté les thèses de J.-J.-Rousseau sur le suicide qui ne sont que des thèses. Je prends le fait. Le pouvoir de disposer de soi est la plus haute affirmation d'individualité d'un être qui n'a pas demandé l'existence. » (2). Et, après avoir expliqué que le travail est le meilleur remède contre l'envie de se tuer, M. Clemenceau ajoute, en manière de post-scriptum : « Et puis, je vais te dire, si tu es trop fatigué, va-t-en » (3).

Ces trois phrases suffisent-elles pour qu'on puisse parler d'une morale favorable au suicide ? Je ne le crois pas. Sans doute, M. Laplaigne et M. Clemenceau ont l'air de reconnaître au suicide une certaine grandeur. Néanmoins M. Clemenceau ne dit « va-t'en » qu'à ceux-là seuls qui se sentent « trop fatigués ». M. Laplaigne, lui, ne parle que de ceux qui meurent « pour ne pas déchoir ». Enfin M. Coissac, après avoir proclamé le « droit au suicide », ajoute que cet acte désespéré est contraire à l'intérêt réel de l'individu. Il n'y a pas là, à mon sens, une doctrine qui s'affirme. Il y a d'une part, une boutade, d'autre part, des formules involontairement générales que leurs auteurs désavouent à demi.

Mais, si la morale hostile au suicide n'est pas attaquée de front par une morale favorable au suicide, ce n'est pas qu'elle règne, seule et paisible.

D'abord, presque tous les arguments dont elle se pare ont été réfutés. S'agit-il de l'argument social ? M. Belot, lui-même, en fait justice, en constatant que l'élimination des « faibles » ne nuit guère à la communauté (4). M. Cantecor va plus loin : il y a des cas dans lesquels le suicide peut servir la société en la débarrassant d'un infirme. Enfin un individu n'est pas toujours à tel point l'obligé de la communauté qu'il ne puisse s'en aller les mains nettes. Reste l'argument personnel de M. Belot : la société condamne malgré tout le suicide parce qu'il lui fait injure. — Reste à démontrer, riposte M. Cantecor, qu'en fait, la volonté collective condamne toujours rigoureusement le suicide (5).

Le suicide est une lâcheté. — Erreur, dit M. Proal. Il peut être, selon le cas, lâcheté ou dévouement (6). « Je proteste contre l'ac-

(1) Laplaigne, p. 200-201. (2) Cf. Reboul, p. 47. Le suicide libre « est peut-être la plus haute manifestation de la liberté humaine » ; mais Reboul laisse paraître ailleurs des idées nuancées et incertaines. (p. 21, 30, 60) (3) *La mêlée sociale*, p. 29. (4) Belot, p. 331. (5) Cantecor, p. 447 ss. (6) *Le crime et le suicide passionnels*, p. 48.

cusation de lâcheté », dit le docteur Corre, regarder la mort en face, la préférer à la dégradation, cela ne mérite pas l'injure (1). « On s'évertue à démontrer que le suicide est lâche... » écrit M. Belot; cela « peut être vrai dans certains cas, mais devient visiblement faux dans d'autres » (2). On a lu plus haut la phrase de M. Laplaigne. Tarde constate que, dans la fameuse affaire Chambige, l'accusé fut généralement traité de lâche parce qu'il ne s'était pas tué : ainsi, on dit tout à tour, lâche qui se tue, et lâche qui ne se tue pas. « Je me permets, d'ajouter », conclut Tarde que, si la vie est la meilleure des choses, il y a du courage à rejeter la vie (3).

Le suicide est une violation de nos devoirs envers Dieu. — Non, répond M. Cantecor, l'attitude religieuse n'est pas nécessairement hostile à l'idée de suicide. En nous sentant subordonnés à l'ordre universel, nous constatons un fait, en quoi sommes-nous tenus moralement de l'accepter ? En fait, le christianisme condamne le suicide. Mais, en fait aussi, « on ne trouve dans l'Ecriture aucun texte où s'exprime sur ce point la volonté divine ». En outre, la religion ne nous prescrit pas d'accepter sans réagir tous les maux d'ici-bas : un chrétien peut écarter de lui la misère et la maladie ; ayant le droit de repousser ici bas ce qui nous blesse, pourquoi n'aurions-nous pas celui de rejeter la vie elle-même lorsqu'elle est intolérable? (4).

Le suicide est contraire à la nature. — Non, répond Durkheim, « un courant suicidogène d'une certaine intensité » est, au contraire, un phénomène normal. Le suicide est un élément de la constitution normale des peuples européens « et même, vraisemblablement, de toute constitution sociale » (5). M. de Lanessan déclare que l'idée de liberté individuelle est une idée naturelle et qu'il n'est pas rare que les animaux « coutumiers de la vie libre se laissent mourir de faim à côté des aliments dont ils sont le plus avides, plutôt que de se résigner à la captivité » (6).

L'argument de Kant a été critiqué par M. Cantecor et par M. Sartiaux. L'idéalisme moral, dit M. Cantecor, la conception kantienne posent « un devoir, une nécessité transcendante, quelque chose enfin qui doit être, qui veut être et par quoi l'homme, au moins comme être raisonnable, se sent saisi et dominé ». Il semble d'abord évident que « de ce point de vue » l'homme ne peut s'appartenir. Cependant, si nous nous trouvons dans des circonstances telles que l'œuvre morale dont nous devons être les artisans devienne impossible, l'existence « perd sa raison d'être et sa signifi-

(1) Corre, p. 89. (2) Belot, p. 329. (3) Tarde, p. 170 (4) Cantecor, p. 441. (5) Durkheim, p. 420, p. 416. (6) De Lanessan, p. 126-127.

cation ». En vain l'on objecte que l'œuvre morale est toujours et en tout cas possible. Cela revient à dire que, dans les pires extrémités, il nous reste la ressource d'être des héros ». Mais ceux qui songent au suicide, ce sont souvent « ceux qui ne peuvent pas retenir leur intelligence qui fuit et qui sombrent dans la sénilité et dans la démence ». A qui n'a plus la force d'être un homme, peut-on dire sans ironie : sois un saint ? Mieux encore. La doctrine kantienne pourrait rendre en certain cas le suicide obligatoire : si la vie par elle-même est indifférente, si elle n'a de prix qu'en tant que moyen pour la moralité, comment ne pas approuver celui qui se tue quand l'humanité en lui « s'efface et s'évanouit », quand il ne pourrait vivre que dans le vice et déshonorer en lui l'humanité ? (1).

M. Sartiaux, qui suit Kant pas à pas, lui fait trois objections. En généralisant la maxime du suicide, dit Kant, « je m'aperçois vite qu'une nature dont la loi serait de détruire la vie, en vertu de ce même sentiment dont l'objet est précisément de nous exciter à la conserver, *se contredirait* elle-même et, par suite, n'existerait pas comme nature ». — « Ce qui est absurde, dit M. Sartiaux, c'est bien le raisonnement de Kant ». Nous aimons la vie et nous la condamnons en même temps, mais sans aucune contradiction, car nous l'aimons pour ses joies et la condamnons pour ses maux. Si tu as recours au suicide pour échapper à une situation difficile, dit encore Kant, « tu te détruis toi-même, tu te sers de ta personne comme d'un simple moyen pour conserver un état supportable et non pas comme d'une fin ». — Equivoque sur le mot *personne*, répond M. Sartiaux : ce qu'on détruit en se tuant, c'est seulement la personne physique, qui n'est pas une fin et non pas du tout la personne morale qui appartient au monde des noumènes. A celle-ci on ne fait tort que si le suicide est une faute. Mais c'est justement ce qu'il faut démontrer. Kant dit enfin : « Anéantir dans sa propre personne le sujet de la moralité, c'est extirper du monde l'existence de la moralité laquelle est pourtant une fin en soi, etc... » — Mais, objecte encore M. Sartiaux, comment la disparition de la vie sensible peut-elle faire disparaître la vie noumènale? Est-ce qu'en se détruisant, l'homme « suiciderait en même temps son âme ? » Conclusion : « Kant n'a donc établi d'aucune manière le devoir de se conserver soi-même » (2).

A l'argument de Durkheim M. Cantecor objecte qu'en fait la morale sociale ne peut démontrer que la volonté collective condamne toujours rigoureusement le suicide (3).

A l'argument d'Alpy : celui qui veut se tuer est un danger

(1) Cantecor, p. 444. (2) Sartiaux, p. 55 et suiv. (3) Cantecor, p. 448.

permanent pour la société parce qu'il est prêt à tous les crimes, Durkheim répond par avance en constatant que le suicide et l'homicide « constituent à certains égards deux courants sociaux contraires » (1).

L'argument de M. Barrès, déjà réfuté par la plupart de ceux qu'on vient de voir, l'a été en partie par M. Barrès lui-même : dans un discours prononcé à la Chambre en 1909, il se plaint qu'on n'enseigne pas assez « les belles raisons innombrables, excitantes et saines, qu'il y a de ne pas désespérer de l'existence » (2). C'est assez dire que l'argument sceptique qu'on a lu plus haut, ne doit pas lui-même être trop pris au sérieux.

Seule, la théorie de M. Leclére n'a pas été, à ma connaissance, l'objet d'un examen critique. Seulement il faut remarquer qu'elle repose sur l'idée que toute formulation de la licence du suicide accroîtrait le nombre des morts volontaires. Or tout l'ouvrage de Durkheim tend précisément à montrer que les variations du nombre des suicides sont dues à tout autre chose qu'à l'influence des moralistes.

On peut donc dire sans exagération que, de tous les arguments allégués aujourd'hui contre le suicide, il n'en est pas un qui n'ait été réfuté par un ou plusieurs moralistes. Le spectacle de ces dissensions corrige un peu l'impression d'unité que provoque d'abord l'accord des auteurs sur la conclusion pratique. Evidemment il serait possible que la fantaisie des philosophes eût greffé dix mauvaises raisons sur le tronc solide d'une même morale. Mais un tel empressement à soutenir cette morale par des raisons si douteuses suggère malgré tout l'idée qu'elle a bien besoin de soutien, que quelque chose la menace.

Cette idée n'est pas trompeuse. Il n'y a pas, en face de la doctrine qui condamne le suicide une doctrine qui l'approuve. Mais il y a une doctrine qui distingue entre les suicides et se refuse à juger l'acte, en lui-même sans égard aux motifs ni aux circonstances.

Cette morale que j'appellerai désormais la morale *nuancée*, apparaît dans les livres de Proal, de Tarde, de M. Lalande, de M. Cantecor.

« On ne peut pas porter la même appréciation sur tous les suicides », écrit Proal. S'il y a des suicides coupables comme des meurtres, « il y en a d'autres qui doivent inspirer pour leurs auteurs une profonde compassion et même dans certains cas une sympathie et une estime profondes... » (3).

---

(1) Durkheim, p. 409. (2) *Journal Officiel* du 22 juin 1909, p. 1547. (3) Proal, *Le crime et le suicide*, p. 48.

Tarde écrit : pour apprécier le suicide, il faut considérer « la nature des motifs déterminants » (1), et encore : « M'expliquera-t-on enfin la sévérité générale des moralistes pour le suicide en regard de leur indulgence générale pour le duel? » (2) Parlant du cas de Jeanne D., qui avait tenté d'empoisonner son mari, il déclare tout net : « Si elle ne pouvait se passer de R... (son amant) Jeanne D... n'avait qu'à absorber elle-même le poison qu'elle distillait à son mari » (3). Et ce n'est pas une boutade, comme le « va-t-en » de la *Mêlée sociale*. Au contraire, Tarde insiste : « Il y a des cas où il faut *tuer ou se tuer* et non pas seulement tuer ou mourir. Dans ce cas-là, si on prohibe le suicide, on commande l'homicide. Il faut bien se rappeler ceci que la prohibition absolue et sans restriction du suicide rend quelquefois l'homicide nécessaire » (4).

M. Lalande dans son *Précis*, ne traite pas la question du suicide, mais il écrit : « Il vaut mieux perdre la vie que de perdre ce qui lui donne sa valeur ». N'est-ce pas là, objecte-t-il, une règle trop contraire à la faiblesse humaine? — Non. On a vu bien souvent des hommes risquer leur vie ou même la sacrifier volontairement pour leur patrie, leurs croyances, la science, l'humanité. Bien plus, on en voit presque tous les jours qui renoncent à vivre et qui « se suicident » parce qu'ils ne peuvent obtenir ce qu'ils désiraient ou parce qu'ils ont perdu ce qu'ils aimaient. « A plus forte raison n'est-il donc pas impossible à l'homme dans un intérêt moral de sacrifier sa vie à quelque chose de plus important qu'elle » (5). Comme on voit, M. Lalande n'a garde de confondre en un même jugement ceux qui se tuent pour une grande cause et ceux « qui se suicident parce qu'ils ne peuvent obtenir ce qu'ils désiraient ». Cependant, à la *Société de Philosophie*, M. Blondel s'élève contre cette assimilation « immorale et antisociale ». Le sacrifice est une chose, le suicide en est une autre. L'un est le triomphe d'une fin impersonnelle, l'autre l'impulsion « de la partie passionnelle l'emportant sur la considération des fins supérieures ». L'abbé Laberthonnière appuie M. Blondel. M. Lalande maintient son point de vue : on passe par degrés du suicide passionnel au pur sacrifice. La formule pourrait servir de principe à la morale nuancée : si le suicide passe par degrés de l'égoïsme au dévouement, la morale ira forcément du blâme à l'admiration (6).

Enfin M. Cantecor déclare qu'incontestablement il y a des suicides qui sont des fautes ou des crimes. Se tuer par amour est

---

(1) Tarde, *Etudes pénales et sociales*, p. 171. (2) *Ib.*, p. 170. (3) *Ib.*, p. 187. (4) *Ib.*, p. 188 (Note). (5) Lalande, *Précis*, questions 36 et 37. (6) *Bulletin de la société française de Philosophie*, 1907, p. 40.

faiblesse ; se tuer pour se dérober aux conséquences d'une faute est lâcheté ; se tuer pour se soustraire à des devoirs difficiles est trahison. Mais le suicide n'est pas *en soi* une action criminelle. Sans doute les occasions sont rares où il est légitime, plus rares les occasions où il est obligatoire. Mais elles existent. Et M. Cantecor réclame pour l'homme « le droit de renoncer à la vie » et même, à la manière des stoïciens, lui en fait « parfois un devoir » (1).

Voilà donc des moralistes qui rompent avec la morale simple. Ils se refusent à admettre une prohibition absolue. Ils distinguent entre les suicides. Ce serait leur attribuer la simplicité même contre laquelle ils protestent, que de voir en eux des partisans, plus ou moins prudents, du suicide. S'ils en approuvent quelques-uns, ils en blâment d'autres et en plus grand nombre. Leur originalité n'est pas d'être indulgents là où les autres sont sévères. Ils blâment, excusent, approuvent, admirent : ils essaient de nuancer la morale.

Si je n'hésite pas à parler de doctrine, bien que je n'aie que quatre auteurs à citer, c'est d'abord parce que ces auteurs s'expriment nettement sur le point essentiel, parce que l'un d'eux essaie de prouver l'impuissance de la religion et de la philosophie à soutenir la morale simple, — c'est aussi parce que leur idée, loin de leur être propre, agit obscurément sur leurs adversaires et bien souvent s'impose à eux.

C'est être dupe, on l'a vu, que de laisser poser la question entre les partisans du suicide et les adversaires du suicide ; il n'y a pas, dans le monde des moralistes, une *doctrine* favorable au suicide, parce que deux phrases aussitôt corrigées et une boutade ne constituent pas une doctrine. Aussi la morale simple a-t-elle beau jeu à pourfendre cet adversaire imaginaire. Mais autant elle est ferme lorsqu'elle s'en prend aux « partisans du suicide », autant elle cède au contact de son adversaire réel. En vain les moralistes s'efforcent de parler « du suicide »; malgré eux, quelquefois, ils songent « aux suicides », et aussitôt leur doctrine se trouble, devient incertaine.

Sur la définition même du suicide ils ne sont plus d'accord. On connaît celle de Durkheim. Elle est pure de tout alliage moral. C'est ce qui m'a séduit en elle. Cela même l'a fait rejeter par d'autres. Nous venons de voir M. Blondel s'indigner qu'on osât

(1) Cantecor, p. 449. — M. Maeterlinck ne traite pas la question du suicide, mais il écrit à propos d'Antigone et d'Ismène : « Les mêmes voix s'élèvent autour d'elles. Antigone n'entend que celle qui vient d'en haut, et c'est pourquoi elle meurt ; Ismène ne se doute guère qu'il en existe une autre que celle qui vient d'en bas, et c'est pourquoi elle ne meurt pas ». (*La Sagesse et la Destinée*, p. 116).

rapprocher le fait de rejeter la vie et le fait de sacrifier la vie. M. Sarty écrit de même : « Je ne saurais admettre » que le martyre religieux et le dévouement soient considérés comme des suicides (1).

Pour moi, dit Faguet, le « suicide altruiste n'est pas le suicide » (2). M. Belot écrit : « Ce qui nous semble caractériser le suicide proprement dit, c'est tout d'abord que la mort volontaire est voulue d'une manière spontanée sans que le sujet y soit contraint du dehors. Mais c'est aussi que la mort est, en elle-même, l'objet de cette volonté, qu'elle est voulue en tant que mort et non comme une condition ou un moyen d'une fin différente » (3). En présence de ces contradictions, M. Cantecor en arrive à dire qu'il ne s'arrêtera pas à examiner les diverses définitions du suicide, « de peur de découvrir qu'il est indéfinissable » (4). D'où viennent ces difficultés sinon du secret empire de la morale nuancée sur ceux qui voudraient l'ignorer ? S'ils ont tant de peine à trouver une formule qui les satisfasse pour un fait social relativement simple, c'est qu'ils veulent appliquer à ce fait, quels que soient les motifs et les circonstances, une appréciation unique. N'osant pas nuancer l'appréciation, ils essaient de nuancer la définition de la chose appréciée. M. Belot écrit qu'il faut se résigner à n'avoir pas de définition « absolue et unique », parce qu'autour « du point central les faits se classent par dégradations insensibles » (5). Mais ces dégradations insensibles, que sont-elles sinon les teintes de la morale nuancée adroitement reportées sur les faits pour sauver l'unité de la morale simple ?

Autre indice : les moralistes qui s'accordent à condamner le suicide, comme une faute, ne sont plus du tout d'accord sur la gravité de cette faute. C'est un « crime », écrivent Sarty et l'*Encyclopédie du* xxe *siècle* (6); « crime social », précise Berge (7), et M. Terraillon renchérit : « C'est le crime capital contre la société » (8). M. Cartault dit qu'il y a dans le suicide quelque chose de « répugnant » (9). M. Gaultier dit : « mal moral » (10), Durkheim et Commarmond : acte « immoral » (11), Bourgarel : acte condamnable (12), Corre : acte « préjudiciable aux intérêts colletifs » (13), M. Duprat : acte répréhensible (13). Quelle est cette action bizarre qui peut, à la même époque, être appelée crime capital ou acte répréhensible ? La vérité est qu'ici encore

(1) Sarty, p. 27. (2) Faguet, p. 470. (3) Belot, p. 318. (4) Cantecor, p. 437, Cf. Reboul, p. 30. (5) P. 318. (6) Sarty, p. 1 ; *Encyclopédie*, art. cité. (7) Berge, p. 63. (8) p .149-150. (9) Cartault, p. 72. (10) Gaultier, p. 251. (11) Durkheim, p. 383 ; Commarmond, p. 21. (12) Article cité. (13) Corre, p. 90 (14) *Revue Phil.*, 1908, I, p. 441.

la morale nuancée prend sa revanche sur les défenseurs de la morale simple. Chacun d'eux n'emploie guère qu'un mot, puisqu'il s'agit de juger « le » suicide. Mais ces mots juxtaposés reproduisent une bonne part des nuances qu'on voulait effacer.

Troisième indice d'incertitude, plusieurs moralistes, après avoir condamné le suicide en principe, déclarent certains suicides dignes de pitié, d'indulgence, d'excuse, voire de respect, de sympathie, d'admiration.

Bourgarel écrit : « Sans doute il est des cas où la conscience et la loi morale sont prêtes à excuser une pareille action », et, après avoir flétri le suicide conventionnel, il ajoute : « Réservons notre pitié pour ceux qui, vaincus par la souffrance et le désespoir attentent à leur propre vie ». Et encore : si nous blâmons ceux qui se laissent ainsi « vaincre par la désespérance, encore voulons-nous les excuser. Les forces de l'esprit humain ont des bornes et les vaincus de la vie ont droit à notre indulgence » (1).

Sarty, après avoir appelé le suicide le plus inquiétant des crimes, écrit : « J'ai toujours éprouvé une pitié douloureuse, une sympathie profonde pour ces désespérés de la vie (2). »

Tout en condamnant le suicide, dit F. Bouillier, je ne saurais suivre les moralistes « trop rigides » qui l'assimilent au meurtre. « Non seulement je ne le condamne pas aussi sévèrement, mais je ne puis me défendre d'une immense pitié pour le malheureux qui en est venu à ce dernier degré de la douleur et du désespoir (3). »

Même note dans le livre de Sébastien Faure. Parlant des mères qui se tuent, par misère, avec leurs enfants : « Ne doivent-elles pas, dit-il, avoir bu, jusqu'à la dernière goutte, le fiel de toutes les déceptions, l'amertume de toutes les misères?... (4). »

Médeville admet qu'en cas de supplice atroce, celui qui se tue est digne seulement de « sincère commisération (5). »

M. Belot écrit : « La réprobation morale est presque toujours émoussée par la pitié; comment se montrer bien sévère pour celui que l'on commence par plaindre ? » (6).

Ce ne sont là que des mots d'indulgence, de pitié. Mais voici, à propos de cas définis, des mots plus inattendus. Henri Michel, parlant d'un homme qui s'est tué parce qu'il était injustement accusé, s'écrie : « Y a-t-il, parmi les plus rigides défenseurs de la loi morale, beaucoup de puritains qui oseront condamner cet acte » (7).

M. Terraillon, qui voit dans le suicide une lâcheté déshonorante,

---

(1) Article cité. (2) Sarty, p. 6. (3) Bouillier, p. 901. (4) S. Faure p. 45. (5) Médeville, p. 221. (6) Belot, p. 330. (7) H. Michel, p. 102.

écrit, d'autre part : « La loi de l'honneur fait souvent du suicide une obligation inéluctable » (1).

Faguet dit qu'un homme qui se tue pour sauver l'honneur de l'épaulette, mérite plus d'indulgence qu'un autre « et un commencement de respect » (2).

Bouillier, après avoir dit sa pitié pour le suicide en général parle de la mère qui ne veut pas survivre à son fils, de l'amant qui veut suivre dans la mort une femme bien-aimée, du financier « qui n'a pu supporter de voir les ruines dont il était responsable » et il déclare que de tels suicides « émeuvent profondément notre sympathie » (3).

D'après M. Paulhan, un acte de suicide peut être, en certains cas « assez logique et assez moral » (4).

M. Duprat écrit : « La conscience collective se trouve-t-elle offensée par le suicide? Très faiblement en certains cas, puisqu'il est, même pour l'opinion publique, des suicides louables. N'approuve-t-on pas, généralement, les malheureux qui ont mal tourné de préférer la mort à la honte ? » (5).

Corre déclare que celui qui préfère la mort à la dégradation, ne mérite pas l'injure, mais la pitié, « dans quelques cas plutôt l'admiration ».Il va plus loin : « L'homme, demande-t-il, est-il absolument tenu de se soumettre à tout ce qui froisse sa conscience et sa dignité, à tout ce qui lie ses intérêts les plus légitimes, de supporter le froid et la faim à la porte des riches, le mépris des puissants, la servitude auprès des forts, l'iniquité qui glorifie les scélérats et le terrasse, lui honnête, ou le sacrifie aux pires oppressions? J'hésiterais à répondre par l'affirmative... Je ne lancerai point l'anathème en bloc à tous ceux qui, harassés de la lutte stérile, incapables de s'assouplir à des obligations tacitement réprouvées, laissent les autres agir à leur guise et les quittent. Ils usent du peu de liberté que le sort leur accorde » (6).

Voilà donc des moralistes qui condamnent le suicide en principe, usent de formules absolues, mais qui, en huit cas au moins, le déclarent digne qui de pitié, qui de sympathie, qui de respect ou d'admiration. L'incertitude devient contradiction.

Frappés de cette contradiction, quelques-uns déclarent le problème difficile, insoluble, d'autres essaient de le supprimer.

« Un homme a-t-il parfois le droit de se tuer, écrit M. Médeville, c'est là un problème difficile à résoudre » (7).

Le docteur Mireur écrit : *Tot capita, tot sensus.* Cette question

---

(1) Terraillon, p. 150 et p. 108. (2) Faguet, p. 470. (3) Bouillier, p. 901. (4) *La Morale de l'Ironie*, P. 1909, p. 91. (5) *Revue Phil.*, 1908, I, p. 441. (6) Corre, p. 89. (7) Médeville, p. 1.

est une de celles dont la solution a peu de chances de s'imposer jamais et pour laquelle chacun tient à garder sa liberté d'appréciation » (1).

Pour supprimer le problème, il y a d'abord la théorie selon laquelle le suicide est toujours dû à la folie. Elle n'est plus très à la mode. Cependant Garrison, après avoir consciencieusement énuméré toutes les raisons de condamner le suicide, ajoute qu'elles ne sont valables que si l'homme qui se tue est en pleine possession de lui-même. « Or, dit-il, nous ne saurions nous rallier un seul instant à une semblable théorie. » Celui qui se tue est un fou « d'un genre spécial, mais c'est un fou » (2). Faguet dit de même : « On peut regarder l'état d'âme du suicidant comme une demi-folie » (3).

M. Belot a recours à un autre biais : « Cessons de nous demander si le suicide est un mal *moral* au vieux sens de ce mot pour nous demander si c'est un mal » (4). Ce « déplacement si simple de la question » rend la solution évidente, car la société ne peut pas, en règle générale, se réjouir des suicides. — La solution n'est peut-être pas aussi évidente qu'il paraît d'abord, parce que, même à cet égard, on pourrait distinguer entre les suicides. Mais, quoi qu'il en soit, le « déplacement » de M. Belot est bien une suppression de la question morale elle-même. Car, dans l'état présent des lois, des mœurs et du langage, la conscience collective distingue nettement un mal comme la tuberculose d'un mal comme l'alcoolisme, la débauche, le crime, et le problème moral consiste précisément à savoir si le suicide est un mal comme la tuberculose ou un mal comme le crime.

Mais pourquoi ces contradictions des moralistes qui condamnent le suicide et l'excusent, l'approuvent, l'admirent, pourquoi ces efforts mêmes pour le condamner sans le condamner, sinon parce que la morale nuancée, fièrement chassée des formules générales et des déclarations de principe, s'impose à ceux même qui la combattent?

On dit : le suicide est un crime, c'est une faute, c'est une lâcheté, et on accable, sous ces formules, l'ennemi imaginaire qui censément dirait : le suicide est une belle action, on a toujours le droit de se tuer. Mais en réalité, la lutte n'est pas entre ceux qui condamnent et ceux qui approuvent la mort volontaire, elle est entre la morale simple qui veut faire abstraction des cas et la morale nuancée qui ne veut voir que les cas. C'est cette morale nuancée qui, répudiée en principe, prend sa revanche dès que sa rivale essaie

(1) Mireur, p. 6. (2) Garrisson, p. 234-235. (3) Faguet, p. 471. (4) p. 331.

de s'ajuster à la vie et non seulement en détruit l'unité, mais la rejette dans l'incertitude et les contradictions.

Morale simple, morale nuancée : l'explication courante est-elle ici valable et s'agit-il simplement d'un conflit entre les chrétiens et leurs adversaires? Rien de tel ne se dégage des ouvrages que j'ai lus. Proal, Tarde, M. Lalande, M. Cantecor, les principaux représentants de la morale nuancée ne sont pas évidemment des philosophes catholiques, mais il n'y a rien dans leurs livres qui soit proprement anti-chrétien. C'est en se plaçant au point de vue catholique que M. Cantecor fait la critique de l'argument religieux. Sans doute, parmi ceux qui condamnent le suicide, quelques-uns ont des complaisances pour la religion catholique. Mais leur sévérité n'est pas en fonction de leurs croyances : Bouillier, par exemple, et M. Proal sont beaucoup plus indulgents que Durkheim ou M. Bonzon. Au total, quatre auteurs seulement alléguent contre le suicide un argument religieux. N'était l'habitude, l'idée ne viendrait même pas, en lisant les ouvrages que j'ai indiqués, qu'il y ait sur ce point conflit entre l'Eglise et ses adversaires.

On ne peut pas davantage relier les deux morales formulées à deux doctrines philosophiques en lutte à l'époque contemporaine. M. Parodi distingue autour de nous (abstraction faite évidemment du point de vue catholique) la morale biologique de Metchnikof, l'utilitarisme rationnel de MM. Belot et Landry, la morale sociologique de Durkheim et de M Lévy-Bruhl et la morale électrique de Fouillée (1). Le désaccord sur la question du suicide n'est pas lié à un conflit entre ces doctrines. Car des quatre morales indiquées par M. Parodi, une ne soulève pas, à ma connaissance, la question de la mort volontaire, une autre, celle de Metchnikof, laisse apparaître une vague aversion, les deux dernières aboutissent, par des voies opposées, à une condamnation du suicide.

Je ne crois même pas qu'on puisse lier la morale nuancée à la morale anarchiste. J'ai lu un assez grand nombre d'ouvrages indiqués dans la *Bibliographie de l'anarchie* (2). Je n'y relève qu'une phrase de Kropotkine conseillant de se tuer *lorsqu'on risque d'être trop à charge à ceux qu'on aime* (3). La phrase de Sébastien Faure, que j'ai citée plus haut, n'a rien de dogmatique et ressemble fort aux phrases de Bouillier dont je l'ai rapprochée. Quant à la morale socialiste, elle apparaît si confusément dans les livres dont j'ai donné la liste, qu'il est difficile de dire ce qu'elle pense du suicide.

---

(1) Parodi. *Le problème moral et la pensée contemporaine*, P. 1910. (2) Nettau, *Bibliographie de l'anarchie*, P. 1897. (3) Kropotkine, *La Morale anarchiste*, P. 1889, p. 19.

L'époque contemporaine a vu paraître force ouvrages annonçant des *morales scientifiques*, des *morales rationnelles*, des *morales républicaines*, des *morales naturelles*, des *morales de l'ironie*, voire une *morale mathématique* et jusqu'à une *morale vraie*. Tous ces titres font croire à une variété réelle dans les points de vue pratiques. Mais, en réalité, ce qui change, ce sont les conceptions théoriques. Elles glissent à la surface d'une morale pratique qu'on suppose connue, qu'on n'étudie guère. Et il est, par suite, impossible de rattacher les idées relatives au suicide aux conceptions dont on croirait *a priori* qu'elles dépendent.

Un seul fait frappe, dès l'abord, lorsqu'on lit les livres que j'ai indiqués. Si la « morale simple » n'a pas l'air spécifiquement chrétienne, elle a des allures de morale officielle. J'entends que ceux qui condamnent le suicide s'expriment avec assurance, posément, comme s'ils avaient conscience qu'on doit être de leur avis. Au contraire, s'agit-il de formuler quelque réserve, de marquer une nuance? le ton se fait hésitant, les moralistes pèsent les mots, s'excusent, se dérobent presque. Seul, M. Clemenceau ose écrire : va t'en. Mais le Dr Corre hésite : « Il est difficile d'émettre une opinion formelle. » Tarde dit : « Je me permets d'ajouter » que le suicide n'est pas une lâcheté. Proal, après avoir déclaré que certains suicidés inspirent « une sympathie et une estime profonde », se hâte d'ajouter : « ce qui n'implique nullement l'approbation de leur conduite ». Bouillier « avoue » son indulgence, au risque, dit-il de passer « pour un fort mauvais moraliste ». Il est donc sous entendu que les « bons » moralistes condamnent le suicide. La morale nuancée ne se présente pas comme une doctrine anti-chrétienne, mais, de l'aveu même de ses défenseurs, elle est téméraire, un peu scandaleuse.

II

L'enseignement moral donné par l'Etat : 1) la doctrine avouée et commune ; accord sur quatre arguments ; 2) morale nuancée : définitions arbitraires ; suicides excusables, honorables, obligatoires ; impression de désarroi ; 3) conséquences de ce désarroi dans l'enseignement élémentaire ; 4) ici encore la morale simple a des allures de morale officielle.

Cette lutte entre deux doctrines, que nous venons de constater, l'enseignement moral, lui aussi, la reflète.

Rien de plus simple, dira-t-on, puisque les auteurs d'ouvrages destinés à l'enseignement (1) sont, en général, des philosophes. En fait,

(1) J'étudie d'abord les ouvrages destinés à l'enseignement moral dans les lycées, les écoles normales et l'enseignement primaire supérieur. J'en ai

il y a pourtant une grande différence entre les écrivains qui s'adressent au public et ceux qui s'adressent à des élèves. Les premiers sont libres, ou enfin croient l'être. Les autres se font une loi de ne rien enseigner qui ne soit acceptable pour tous. Ils savent sacrifier les nuances de leurs sentiments personnels au désir de formuler une morale qui puisse être vraiment la morale commune. C'est ce souci qui rend ici leur témoignage précieux. Ils ont eu beau faire effort pour dégager, sur la question du suicide, une doctrine un peu ferme, ils ne peuvent concilier les idées en bataille. En vain ils s'accordent à condamner le suicide : ici encore, la morale nuancée, chassée des formules, repparaît dès qu'ils tentent de s'approcher de la vie, et les définitions arbitraires, les exceptions, les amendements, les contradictions, trahissent la lutte qui se poursuit sous la vaine unités des formules.

C'est cette unité qui frappe d'abord. Sur les quarante-quatre ouvrages dans lesquels j'ai trouvé la question traitée ou effleurée, quarante-deux condamnent « le suicide ».

---

dressé la liste à l'aide de l'Otto Lorenz et du *Catalogue* de la *Bibliothèque nationale*. J'indique ici les ouvrages qui traitent la question du suicide : Alaux, *Manuel d'Instruction morale*, P. 1884 ; Ancel et Dugas, *Leçons de morale théorique*, P. 1907, Ancel et Boucher, *Morale*, P. sd ; E. Bailly, *Précis de morale*, P. 1903 ; Bentzon et Chevalier, *Causeries de morale pratique*, P. 1899; Bérard et Blum, *Cours de morale thèorique et notions historiques*, P. 1903 ; M. Bernès, *Programmes détaillés d'un Cours élément. de Philos.*, P. sd. ; Bertrand, *Principes de Philos. scientifique et de Philos. morale*, P. sd. ; Boirac, *Cours élémentaire de Philos.*, P. 1888 ; *Leçons de morale*, P. 1910 ; Boitel, *Trois années de lectures morales*, P. 1896 ; Bonnel, *Eléments généraux de morale*, P. 1888 ; Bouat, *Cours de Philosophie*, P. 1885 ; Charles, *Eléments de Philosophie*, P. 1885 ; Chatel, *Lectures morales*, P. 1903 ; Dugas, *Cours de morale théorique et pratique*, P. 1906 ; Dunan. *Essai de Philosophie générale*, P. 1902 ; Fonsegrive, *Eléments de Philosophie*, P. s. d. ; Girod, *Cours abrégé de Philosophie*, Montluçon, sd; Hourticq, *Eléments de Philosophie scientifique et de Philosophie morale*, P. sd ; Janet, *Cours de Psychologie et de morale*, P. 1891 ; Dr Janet, *Manuel de Philos.*, P. 1904 ; Joly, *Cours de Philosophie*, P. sd. ; Joyau, *Petit cours de Philosophie*, P. sd. ; Labbé, *La Mor. enseignée par les grands écrivains*, P. 1896 ; La Hautière, *Cours de morale pratique*, P. 1888 ; Le Chevallier et Cuminal, *Leçons de science morale*, P. 1908; Launey, *Cours de morale*, P. sd. ;Leyssenne, *Le bréviaire des éducateurs*, P. 1903 ; Louis, *Cours de Philos.*, Saint-Etienne, 1893 ; Malapert, *Leçons de Philosophie*, P. 1908 ; Martel et Morisse, *Cours de morale*, P. 1911 ; Penjon, *Précis de Philosophie*, P. sd. ; Pontsevrez, *Notions morales*, P. 1903 ; *Problèmes de morale*, P. 1899 ; Rayot, *Leçons de morale pratique*, P. sd. ; Rey, *Leçons élémentaires de Psychologie et de Philosophie*, P. 1908 ; *Eléments de Philos.* P. 1903 ; Richard, *Manuel de morale*, P. sd ; Steeg, *Cours de morale*, P. 1888 ; Thamin et Lapie, *Lectures morales*, P. 1903; Thomas F., *Cours de Philos.*, P. 1912 ; Thomas J., *Principes de Philos. morale*, P. 1890 ; Thomas F., *Eléments de Philosophie scientifique et de Philosophie morale* P. 1893 ; Vattier, *Eléments de Philosophie scientif.*, P. 1891 ; Worms, *Précis, de Philos.*, (d'après les leçons de Rabier), P. 1891.

Il y a même un certain accord dans le choix des raisons alléguées. Sans doute, on trouve, çà et là quelques arguments qui restent sans écho : le suicide est coupable en tant qu'homicide (1), c'est un acte contre nature (2). Deux ouvrages seulement s'inspirent de la théorie de Durkheim (3). Mais le gros des auteurs s'accorde sur les quatre arguments suivants : le suicide est la violation de nos devoirs envers Dieu; — c'est une lâcheté et une désertion; — c'est une offense à la société; — c'est un attentat contre nous-mêmes en tant qu'agents moraux et, par suite, un attentat contre la moralité elle-même. De ces quatre arguments, le premier est allégué dix fois (4), le second quatorze fois (5), le troisième vingt et une fois (6), le dernier vingt-deux fois. Kant est l'auteur le plus souvent cité (7).

Certaines phrases feraient même croire qu'il s'agit d'une doctrine solide. M. Richard, ayant condamné le suicide, ajoute : « Ce sont là des vérités triviales qu'on rougirait presque de démontrer, » et il n'hésite pas à nous mettre en garde contre une pitié mal entendue (8). Même idée dans les livres de Mlle Bentzon et de M. Hourticq (9). M. Pontsevrez condamne les suicidés illustres : sans doute, ce ne sont pas des égoïstes, mais tout « en louant leur fermeté », on « regrette » qu'ils en aient fait un tel usage. Parlant de la mort de Beaurepaire, M. Pontsevrez reconnaît que le motif qui poussa Beaurepaire était « certainement plus noble » que celui des joueurs malheureux, mais il n'en conclut pas moins : « il s'est trompé dans l'interprétation de l'honneur et du devoir » (10).

---

(1) Bailly, p. 33 ; Launey, p. 47. (2) Dunan, p. 801. (3) Richard, p. 163 ss. ; Hourticq, p. 310-311. (4) Bentzon et Chevallier, p. 235 ; Bouat, p. 492 ; Charles, p. 391 ; Janet, *Cours de Psychol.*, p. 15 ; Dunan, p. 801 ; Girod, IV, p. 40 ; Labbé, p. 89 ; Vattier, p. 60 ; Worms, p. 357 ; Alaux, p. 85. (5) Ancel et Boucher, p. 170 ; Bailly, p. 33 ; Bertrand, p. 288 ; Bonnel, p. 46 ; Châtel, p. 61 ; Girod, IV, p. 40 ; Launey, p. 47 ; Payot, p. 70 ; Pontsevrez, *Notions*, p. 48 ; Rey, *Leçons*, p. 772 ; Steeg, p. 139 ; Thomas F., p. 228 ; Vattier, p. 60 ; Worms, p. 357. (6) Alaux, p. 85 ; Bertrand, p. 288 ; Boirac, *Leçons*, p. 80 ; Boitel, p. 42, note; Bouat, p. 492 ; Dantu, p. 138 ; Girod, IV, p. 40 ; Janet, *Cours*, XV ; Joyau, p. 91 ; Labbé, p. 89 ss. ; La Hautière, p. 208 ; Louis, p. 237 ; Leyssenne, p. 192 ; Malapert, II, p. 150 ; Pontsevrez, *Notions*, p. 48-50 ; Richard, p. 168 ; Rayot, p. 97 ; Thomas F., p. 237 ; Vattier, p. 60 ; Worms, p. 357. (7) Alaux, p. 85 ; Bertrand, p. 288 ; Boirac, *Cours*, p. 354 ; *Leçons*, p. 79 ; Bonnel, p. 46 ; Bouat, p. 492, Charles, p. 391 ; Dantu, p. 138 ; Dugas, II, p. 148 ; Fonsegrive, p. 465 ; Hourticq, p. 310 ; Janet Paul, XV ; Joly, p. 403 ; Labbé, p. 89 ; La Hautière, p. 208 ; Launey, p. 47 ; Louis, II, 237 ; Penjon, p. 372 ; Richard, p. 163 ; Thamin et Lapie, p. 12. Thomas F., p. 237 ; Vattier, p. 60 ; Worms, p. 357. —Selon M. Bernès, le suicide, moralement justifiable, et même parfois obligatoire pour une morale intellectualiste dans laquelle l'idéal est un objet entièrement défini « devient condamnable pour une morale qui regarde l'idéal comme progressif» et qui fait « résider la vertu avant tout dans l'effort moral. » (8) Richard, p. 168. (9) Bentzon et Chevallier, p. 87-88 ; Hourticq, p. 310. (10) Pontsevrez, *Notions*, p. 48-50 ; *Problèmes*, p. 50.

M. Louis demande : un homme atteint de la peste peut-il se tuer pour ne pas communiquer sa maladie? Réponse : non, car sa vie ne lui appartient pas. Elle appartient au devoir et à Dieu (1).

Ces sévérités feraient croire que, dans l'enseignement tout au moins, la morale simple est sûre de sa force et règne sans partage. En réalité, la morale nuancée lui dispute partout le terrain.

D'abord, bien que les éducateurs hésitent à faire la critique des arguments allégués par leurs collègues, il en est deux qui soulèvent des objections. « On dit, écrit M. Penjon, que celui qui se tue manque à ses devoirs envers ses semblables : ce n'est pas toujours vrai au même degré et, d'ailleurs, d'une manière générale, le devoir de faire du bien à autrui dont on veut ici parler, est une obligation large qui ne peut pas fonder l'obligation stricte de ne pas se tuer » (2). M. Dugas reconnaît que, si quelqu'un veut se tuer parce qu'il est à charge à autrui, l'argument social ne joue plus. Ceux qui se retranchent de la société, ajoute-t-il, « se placent, par là même, hors des lois de cette société, ne peuvent être ni condamnés, ce qui serait absurde, ni même flétris au nom de ces lois (3). »

L'idée que le suicide est une lâcheté est rejetée par plusieurs auteurs : « Il serait injuste, dit Penjon, de toujours regarder comme des lâches ceux qui attentent à leur vie... » (4). Nous ne pouvons, dit M. Rayot, prononcer, à l'égard des suicidés, « le nom flétrissant de lâcheté » (5). Celui qui se tue, dit M. Joyau, « ne comment pas une lâcheté, puisque les lâches ont peur de la mort » (6). « Le suicide, dit M. Boirac, peut même témoigner d'un courage extraordinaire, car il prouve la victoire de la volonté sur le plus fort de tous les instincts » (7). « On ne peut dire de certains suicidés qu'ils sont lâches, écrit M. Dugas : ne pas accepter le déshonneur, c'est se soustraire, sans doute, à la souffrance, mais à une souffrance que la lâcheté consisterait précisément à endurer » (8).

La morale nuancée s'affirme encore dans les définitions. On condamne « le suicide ». Mais, explique M. Rayot, si le suicide est une mort volontaire, « toute mort volontaire n'est pas un suicide » (9). Bouat, Charles, Janet, de La Hautière, MM. Louis et Vattier (10) expliquent à l'envi que le dévouement, le sacrifice volontaire de la vie ne sont pas des suicides. « Ce sont là, écrit Charles, des actes de dévouement qu'il est oiseux de justifier et non pas des suicides. » Car le suicide ne consiste pas dans « l'acte matériel de

(1) Louis, II, p. 241. (2) Penjon, p. 372. (3) Dugas, p. 149-152. (4) Penjon, p. 372. (5) Rayot, p. 97. (6) Joyau, p. 92. (7) Boirac, *Leçons*, p. 80. (8) Dugas, p. 148. (9) Rayot, p. 101. (10) Bouat, p. 495 ; Charles, II, p. 391; Janet Paul, p. 197; De la Hautière, p. 208; Louis, p. 241 ; Vattier, p. 60.

porter sur soi des mains violentes » (1). « Est-ce un suicide, demande M. Louis, de se dévouer à une mort certaine (comme Curtius), pour sauver sa patrie? — Non... Le suicide est un crime, le fait de se dévouer à une mort certaine pour sauver sa patrie est un acte d'héroïsme. Ce n'est donc pas un suicide. Est-ce un suicide pour un naufragé de céder à un autre la planche à laquelle il avait confié son salut? — Non, il y a de la différence entre se donner la mort et cesser de défendre sa vie ou préférer la vie d'un autre à la sienne propre » (2).

Après les définitions arbitraires viennent les mêmes mots de pitié, d'excuse, d'éloge qu'on a vus plus haut. Tantôt il s'adressent au suicide en général, tantôt à certains suicides.

Parlant des suicides que relate ordinairement la presse, MM. Ancel et Boucher déclarent : « A tort peut-être, et malgré le blâme dont nous les frappons, ils n'excitent en nous que de la pitié » (3). « Nous ne savons jamais, dit M. Penjon, l'état d'esprit véritable de ceux qui se sont tués et le désespoir n'est souvent que la folie la plus digne de pitié » (4). « Le bon sens populaire, dit Bertrand, juge à la fois en aliéniste et en moraliste, quand autour du cadavre du suicidé, il dit simplement : le malheureux » (5). « Devons-nous être sans pitié, demande M. Thomas, pour ceux qui sont conduits à cet acte de suprême désespoir? — Loin de là, le plus souvent même nous devons les plaindre, car nous ignorons à quel mobile ils ont obéi » (6). « Ne les méprisons pas, écrit M. Rayot (nous ne devons mépriser personne), ne les admirons pas non plus ; plaignons-les » (7). « Ne les admirons pas, dit aussi M. Steeg, parlons avec pitié, avec tristesse de ces désespérés... Plaignons-les... » (8). Et, après avoir recommandé de ne pas les flétrir, M Dugas ajoute « qu'ils ont droit plutôt, comme tous les vaincus, à notre compassion et à notre pitié » (9).

Après la pitié, l'excuse. Le déshonneur ne justifie pas le suicide, mais il l' « explique » (10). « Quand il y a maladie et impuissance, on comprend, dit M. Le Chevallier, qu'en de telles situations la pensée du suicide sollicite même les âmes les plus vaillantes » (11). Janet dit des « suicides par honneur » : « On ne doit pas, sans doute, blâmer trop sévèrement des actes qui ont leur source dans la pureté et la grandeur d'âme et, dans ces matières, il vaut mieux

---

(1) Charles, p. 391. (2) Louis, p. 241. Cf., dans Ancel et Boucher, la définition « objective » et la définition « subjective » du suicide. Le suicide qui « résulte d'un sentiment de dévouement » est un suicide objectivement, mais non pas subjectivement, p. 184. (3) Ancel et Boucher, p. 170. (4) Penjon, p. 372. (5) Bertrand, p. 290. (6) Thomas F., p. 238. (7) Rayot, p. 98. (8) Steeg, p. 139. (9) Dugas, p. 152. (10) Bentzon et Chevallier, p. 87. (11) Le Chevallier et Cuminal, p. 149.

encore pardonner à l'excès que d'habituer l'âme, par des raisonnements trop froids, à supporter patiemment et peut-être complaisamment la pensée du déshonneur » (1). Boirac écrit : « Ne faisons pas difficulté de recconaître que le suicide est parfois excusable, par exemple quand l'homme qui se tue est affolé par le désespoir ou quand, obéissant aux préjugés de son milieu, il croit que le devoir lui commande en effet de se donner la mort » (2). « Le suicide, dit de même M. Rayot (3), peut avoir pour lui l'apparence d'une certaine grandeur, il peut aussi être parfois excusable. » On peut, dit M. Girod, excuser le suicide « dans tel ou tel cas de la pratique » (4). Il y a, disent MM. Ancel et Boucher, des suicides « auxquels on ne peut refuser les circonstances atténuantes » (5)

Certains suicides sont mêmes loués, louanges embarrassées, mais louanges. Je laisse de côté ceux qui n'approuvent les suicides altruistes qu'après les avoir débaptisés. D'autres sont plus hardis. Paul Janet, tout en condamnant Caton, dit que « cet héroïsme relève l'âme » (6). Martel et Morisse citent l'histoire d'Arria comme un exemple de magnanimité (7). Quand on se tue pour éviter un outrage, dit M. Labbé, ou parce qu'on l'a subi, « l'appréciation est très délicate et le jugement flotte » entre Juvénal et saint Augustin. (8) « Il y a, dit M. Bailly, des suicides « glorieux » (9). Il y a, écrivent MM. Ancel et Boucher, des suicides « honorables »; des circonstances peuvent se présenter « où l'on aime que le souci de la vie passe après celui de l'honneur ou de l'intégrité » (10). M. Dugas écrit : on peut voir dans le suicide « un recours suprême laissé aux courageux et aux sages contre les injustices du sort et des hommes » (exemples d'Arria et Paetus de Condorcet); et encore : « On aime à voir l'honneur compter plus que la vie; de plus, c'est rendre hommage au devoir que de se punir volontairement par la mort de n'avoir pas fait ou pu faire son devoir. » Ceux-là méritent « la sympathie et l'estime », qui, en quittant la vie, ne trahissent pas le devoir, mais s'efforcent encore de le remplir (11).

La « mort volontaire », écrit Charles, (il ne dirait peut-être pas : le suicide), est parfois « non seulement excusable, mais obligatoire » (12). M. Rey dit de même : notons que le suicide « peut être un exemple social dans certains cas. Le stoïcien qui se tuait parce que la société où il vivait était incompatible avec l'existence du sage, le chrétien primitif qui allait au devant du martyre, l'homme qui, dans une société tyrannique, ne pouvait vivre qu'en

(1) Janet, p. 197. (2) Boirac, *Leçons*, p. 80. (3) Rayot, p. 98. (4) Girod, IV, p. 40. (5) Ancel et Boucher, p. 170. (6) Janet, *Leçons*, p. 197. (7) Martel et Morisse, p. 89. (8) Labbé, p. 90. (9) Bailly, p. 33. (10) Ancel et Boucher, p. 170. (11) Dugas, p. 148-149. (12) Charles, II, p. 391.

dérogeant à sa dignité, accomplissaient à la lettre un devoir moral » (1).

A tous ces traits l'on reconnaît sans peine la morale nuancée que j'essayais de définir plus haut. J'ai dit qu'elle était bannie des formules. Un seul auteur, en effet, ose en proclamer franchement le principe. Quand il s'agit de suicide réfléchi, écrit M. Malapert, « il est manifeste que l'appréciation morale variera avec la nature du motif qui y aura conduit ». Par exemple, qui veut se soustraire par la mort à des obligations déterminées » est inexcusable; mais « il peut se faire qu'en certaines circonstances, le suicide apparaisse, non plus seulement comme un droit, mais comme un devoir » (2).

Si *manifeste* que soit ce principe, M. Malapert est seul à oser l'exprimer. Encore corrige-t-il un peu cette hardiesse, en distinguant, dans deux définitions, le suicide et le sacrifice. Mais, dans des ouvrages où il semble que tout conduise à la formule même de la morale nuancée, par exemple dans ceux de MM. Ancel et Chevallier et de M. Dugas, les auteurs se dérobent au moment décisif. Ils n'osent pas ou ne veulent pas dire carrément : il n'y a pas, devant la morale, le suicide, il y a des suicides. Tout, dans leur livre, le dit. Eux-mêmes ne le disent pas.

Peut-on voir dans ce silence une victoire décisive de la morale simple? Je ne le crois pas. Elle l'emporte dans les formules. Mais la morale nuancée, qui reparaît chaque fois qu'on s'approche d'un cas concret, réduit les auteurs à des contradictions qui trahissent et sa puissance et l'incertitude de sa rivale.

Tous les ouvrages que j'ai cités s'adressent à des enfants ou à des jeunes gens. Ils ne sont pas destinés à faire la morale, mais à enseigner la morale faite. Sur la question du suicide, ils n'avouent pas leur impuissance. La plupart des auteurs ont même l'air très sûrs d'eux-mêmes. Cependant, quelle peut être l'impression d'un enfant qui lirait plusieurs de ces manuels? L'un lui dit : le suicide est une lâcheté; l'autre : le suicide peut témoigner d'un courage extraordinaire; l'un dit : ce n'est jamais licite, l'autre : c'est parfois obligatoire. C'est la négation de tous les devoirs; — c'est parfois un hommage au devoir. C'est un vol fait à la société; — c'est parfois un exemple social.

Bien plus, en un même ouvrage, les idées, les mots se heurtent parfois. Il faut sans doute quelque subtilité pour comprendre que certains motifs « expliquent » le suicide sans le « justifier » (3), ou encore que le suicide est toujours une faiblesse, mais qu'on peut louer parfois « la fermeté » de ceux qui se tuent tout en « regret-

(1) Rey, p. 773. (2) Malapert, II, p. 150. (3) Bentzon et Chevallier, p. 235.

tant » l'usage qu'ils en font (1). On comprend déjà moins bien qu'il faille « être persuadé de la gravité du crime de se tuer », mais ne juger le suicide d'autrui « qu'avec la plus grande réserve » (2). Ailleurs, on ne comprend plus du tout : un homme se jette dans un gouffre pour sauver son pays : ce n'est pas un suicide, c'est une action sublime; un pestiféré se tue pour sauver ses parents, ses amis, la cité : c'est un suicide, c'est une faute (3). Pourquoi? Pourquoi MM. Ancel et Boucher disent-ils tour à tour qu'il n'y a pas de suicides « moralement louables » et qu'il y en a d' « honorables » et « qu'on aime à voir? » (4). Comment Janet peut-il dire du suicide de Caton que c'est un acte blâmable et un acte « qui relève l'âme », qu'on peut « l'admirer comme acte individuel, mais non pas comme exemple à suivre » et enfin que « sous une forme héroïque ce n'est toujours, après tout, que la fuite de la responsabilité » (5)? Comment M. Dugas écrit-il que la morale du devoir « peut toujours nous prescrire de vivre » et, ailleurs, qu'au nom du devoir « on condamnera le suicide, non dans tous les cas, mais dans ceux-là seulement où l'on a vu qu'il est une lâcheté », et ailleurs encore que ceux-là « méritent la sympathie et l'estime » qui « s'efforcent en mourant de remplir leur devoir? (6). »

J'entends bien que, pour dégager ces contradictions, je supprime les transitions ingénieuses qui s'efforcent de les masquer ou de les atténuer. Mais, par là même, je me rapproche de l'impression que ces livres produiront forcément sur leurs lecteurs. Que veut-on que remarquent des enfants, sinon la formule générale et l'exemple concret? Et quel désarroi si l'exemple contredit, à chaque instant, la formule!

Ce désarroi, produit, à mon sens, par la morale nuancée, refoulée, mais non supprimée, apparaît sous une autre forme dans les ouvrages destinés à l'enseignement moral élémentaire.

A lire les petits manuels qui font allusion au suicide (7), on a,

---

(1) Pontsevrez, *Leçons*, p. 48-50. (2) Penjon, p. 372. (3) Louis, p. 241. (4) Ancel et Boucher, p. 170. (5) Janet, p. 197. (6) Dugas, p. 148-149. (7) J'ai dressé une liste de ces manuels à l'aide du *Catalogue* d'Otto Lorenz et du *Catalogue* du *Musée pédagogique*. Plusieurs ouvrages indiqués par Otto Lorenz ne se trouvent pas à la Bibliothèque nationale. Je n'ai consulté en tout que quatre-vingt-onze manuels. Voici ceux dans lesquels il est question du suicide : Amiard, *Une leçon de morale par jour*, Limoges 1897 ; Angot, *L'enseignement moral à l'école primaire*, P. 1897 ; Allou, *Cours de morale*, P. 1882 ; Bertrand et Huberland, *Les premières notions de morale*, Lille, 1891 ; Boyer, *Le livre de morale des écoles prim.*, P. 1895 ; Bec, *Carnet de morale*, Moulins, sd; Bertin, *Morale et Instruction civique*, P. 1898 ; Curé Houzel, *Sommaires de leçons de morale*, P. 1894 ; Compayré, *Eléments d'ins-*

plus forte que jamais, cette impression d'unité que j'ai déjà signalée par deux fois. Sur trente-huit livres que j'ai comptés, six seulement ne se prononcent pas contre la mort volontaire. Encore faut-il ajouter qu'ils ne traitent pas la question : ils citent, comme autant de beaux exemples, les morts d'Arria, de Vatel, des marins du *Vengeur*, de Beaurepaire, du maçon de Brizeux; mais ils ne discutent pas, ils évitent même de parler de suicide (1). — Les trente-deux autres manuels condamnent la mort volontaire.

Non seulement ils la condamnent. Mais la condamnation est parfois véhémente. Le suicide, dit M. Compayré, est la « faute suprême », et « l'amour de la vie n'abandonne que ceux qui ont mal usé de la vie » (2). Un autre manuel, rédigé par un groupe d'instituteurs, appelle le suicide un « crime » (3). MM. Poignet et Bernot écrivent : « c'est une lâcheté et une honte » (4). M. Dés précise qu' « en aucun cas le suicide ne peut être absous » (5). Fait plus remarquable, les mots d'excuse et surtout de pitié que nous avons trouvés si souvent ailleurs sont bannis des livres primaires. Seul, M. Poirson écrit : il faut parler du suicidé avec pitié, avec tristesse (6). M. Pavette est déjà moins indulgent : « malgré notre

---

truction morale et civique, P. sd. ; Dauzat, *Carnet de morale*, P. 1896 ; Dartois, *Choix de maximes*, etc., *pour aider à l'enseignement de la morale*, P. 1896 ; Dès, *Education morale et civique*, Montluçon, 1900 (4e éd.) ; Frank, *La morale pour tous*, P. 1882 ; Gérard, *Morale*, P. 1896 ; Guigou, *Petites leçons de morale*, P. 1904 ; Goblet, *Pensées morales*, Saumur, 1894 ; Lebon, *Lectures morales ou nouvelle morale en action*, P. sd ; Lechantre, *Résumés d'instruction morale*, Saint-Quentin, 1895 ; Lemoine et Aymard, *Le jeune Français*, P. sd. ; Leyssenne, *Le bréviaire des éducateurs*, P. 1904 ; Lucienne V. S., *Mes résumés, Morale et Instruction civique*, Lille, 1898 ; Méritan, *Cours complet de morale*, Cavaillon, 1898 ; Martel et Morisse, *Cours de morale*, 1re année, 1911 ; Nonus, *Résumés de leçons de morale*, Amiens, 1895 ; Parrot, *Morale, civilité, etc.*, Grenoble, 1903 ; Pavette, *La morale mise à la portée des enfants*, P. 1899 ; Poignet et Bernot. *Le livre unique de morale et d'instruction civique*, P. 1898 ; Poirson, *Plans de leçons de morale*, P. 1895 ; Pegat, *Petit traité de morale et d'instruction civique*, P. 1884 ; Ramage, *Enseignement moral et social*, P. 1903 ; *Résumés de morale et d'instruction civique par un groupe d'instituteurs*, Béthune, 1896 ; Steeg, *Instruction morale et civique*, P. 1889 ; Sicard, *Education morale et civique*, P. 1887 ; Schuwer, *Simples notions de morale civique*, P. 1882 ; SM, *Enseignement moral et civique*, P. sd ; Tartière, etc. (ouvrage composé par douze inspecteurs primaires), *Ames viriles*, P. sd ; *Trésor moral de l'écolier*, par plusieurs instituteurs, P. sd ; Vessiot, *Cours et méthode d'enseignement moral*, P. 1896.

(1) Bertrand et Huberland, p. 76. Lemoine et Aymard, p. 286 ; Martel et Morisse, p. 89 ; Lebon, p. 178, (cite l'histoire de Vatel entre celle de Fabricius et celle de Mucius Scaevola sous le titre : *activité, grands caractères* ;) Schuwer, p. 43 ; Tartière, p. 8. (2) Compayré, 120. (3) V. S. Lucienne, 14. (4) Poignet et Bernot, 53e leçon. (5) Dés. 152. (6) Poirson, 77.

pitié pour ceux qui se tuent, nous devons les juger sévèrement » (1). Ces auteurs mis à part, c'est le silence.

Ainsi, accord sur la condamnation, suppression des réserves, des exceptions, des mots de pitié qui ailleurs, l'affaiblissent : plus que jamais on pourrait se croire en présence d'une idée solide. Mais d'abord les arguments surprennent. Sept auteurs seulement condamnent le suicide, sans motiver la sentence. Dans les autres manuels, l'argument religieux est allégué trois fois, l'argument de Kant deux fois, l'argument social huit fois; par contre, seize auteurs s'accordent à appeler le suicide une lâcheté. Ainsi la raison rejetée, dans les livres d'enseignement secondaire, par MM. Penjon, Rayot, Joyau, Boirac, Dugas devient, dans l'enseignement primaire, la raison favorite! Cela seul trahit sans doute un léger désarroi dans l'enseignement moral. Mais voici qui paraît décisif : ces trente-huit livres, qui s'accordent à condamner la mort volontaire, je les ai trouvés sur une liste qui comprend quatre-vingt-onze ouvrages : les maîtres qui parlent du suicide le blâment, mais le plus grand nombre des maîtres n'en parlent pas.

Ce fait est d'autant plus remarquable que, dans l'ensemble, les petits livres destinés aux écoles disent à peu près tous la même chose. Seuls, les chapitres relatifs à Dieu et à la tolérance reflètent quelque peu la diversité des idées contemporaines. Pour tout le reste, on suit le « programme » de 1882. Ce programme, il est vrai, ne parle pas du suicide. Mais il invite à en parler, puisqu'il fait mention, parmi les devoirs envers soi-même, des devoirs envers le corps. Malgré cette invitation, la majorité des maîtres garde le silence. C'est, a-t-on dit, que le suicide « est chose exceptionnelle ». L'argument ne vaut pas. Le meurtre, lui aussi, est chose exceptionnelle et fort peu à redouter de la part d'enfants de 8 à 12 ans. Cependant, tous les manuels s'accordent à le condamner. Si, sur la question du suicide, soixante maîtres sur cent aiment mieux se taire, c'est évidemment que la formule employée par leurs collègues ne leur convient qu'à moitié ou ne leur convient pas du tout. La « morale simple » n'est pas la leur. L'autre, n'étant pas encore au point, risque d'inquiéter, d'effrayer. Conséquence, on ne soulèvera pas la question. Mais quel indice de désarroi! Le suicide est « la faute suprême », si l'on en croit un manuel. Seulement, plus de cinquante manuels sur cent n'en soufflent pas mot!

Donc l'enseignement moral trahit à sa façon le même conflit que nous avaient révélé les ouvrages des moralistes. D'un côté, morale

(1) Pavette, 89.

simple, d'autre part, morale nuancée qui distingue, blâme, excuse, approuve, admire selon le cas.

L'explication qui ramène ce conflit à une lutte entre la religion catholique et ses adversaires est ici peu vérifiable, car la plupart des auteurs qui s'adressent aux élèves de l'enseignement public respectent ce qu'on appelle la neutralité scolaire et ne laissent guère apparaître leurs idées religieuses. Cependant, il est à noter que la plupart des manuels primaires qui évitent de parler du suicide parlent, conformément au programme, des devoirs envers Dieu. Dans les *Précis* philosophiques destinés à l'enseignement secondaire, les ouvrages dans lesquels on peut discerner plus de complaisance pour le catholicisme ne sont pas ceux dans lesquels le suicide est le plus durement condamné. M. Malapert, par exemple, est moins rigoureux que M. Richard.

Ce qui, par contre, se dégage de plus en plus nettement, c'est ce caractère de « morale officielle » qui nous avait déjà frappés plus haut. Ici, l'expression prend un sens précis. La seule morale enseignée dans les écoles primaires est celle qui condamne le suicide, sans distinction, sans tenir compte des cas. L'autre ne manifeste son pouvoir qu'indirectement, en forçant la majorité à se taire. De même, dans les ouvrages destinés à l'enseignement secondaire, ceux qui se prononcent contre la mort volontaire ne sont pas seulement le nombre. Ils ont autant d'aisance lorsqu'ils condamnent, que de prudence, d'hésitation, d'inquiétude lorsqu'ils essaient de distinguer, de plaindre, d'excuser.

Voilà M. Malapert, le seul qui ose dire nettement que l'appréciation morale doit varier selon le cas : il commence par déclarer que le suicide est « presque toujours » une affirmation de l'égoïsme (1). M. Rey, qui admet que le suicide peut être un « exemple social », corrige cette hardiesse en disant « ces cas disparaissent forcément dans une société comme la nôtre, dont les membres n'ont plus à obéir à un maître ou à accepter une religion donnée » (2). MM. Ancel et Boucher, avouant leur pitié pour certains suicidés, s'excusent de la ressentir « à tort, peut-être » (3). C'est d'un air de bravoure que M. Boirac déclare : « Ne faisons pas difficulté de reconnaître que le suicide est parfois excusable » (4). Pourquoi cet embarras lorsqu'il s'agit de défendre la morale nuancée, sinon parce qu'on a conscience de heurter la doctrine officielle? Ce sentiment est parfois si fort que les auteurs en viennent à distinguer une morale « théorique », qui condamne tous les suicides, et une morale pratique, qui aurait plus de souplesse. C'est « à raisonner rigoureu-

(1) Malapert, 150. (2) Rey, 772. (3) Ancel et Boucher, 170. (4) Boirac, *Leçons*, 80.

sement » que Lucrèce est condamnable, écrit M. Janet (1). M. Penjon, on l'a vu, nous engage à condamner sévèrement le suicide « en y pensant », mais à ne juger ceux qui se tuent « qu'avec la plus grande réserve » (2). En d'autres termes, il faut rendre hommage à la morale officielle, mais s'en servir le moins possible. M. Thomas dit plus carrément, après avoir développé les arguments habituels : « En appréciant ainsi le suicide, nous nous sommes uniquement placés à un point de vue théorique. » (3).

III

La poésie, même dualisme : 1) Morale simple, condamnation du suicide ; 2) morale nuancée : il n'y a presque pas de poètes qui exaltent « le suicide », mais il y en a beaucoup qui excusent ou exaltent certains suicides, notamment les suicides d'amour ; 3) il n'est pas possible de rattacher ces diversités à des partis pris religieux ou philosophiques.

L'étude de la poésie contemporaine ne suggère pas d'autre conclusion que l'étude des moralistes et de l'enseignement moral.

Je croyais, quand j'ai commencé à lire les poètes (4), qu'ils

---

(1) Paul Janet, 197. (2) Penjon, 372. (3) F. Thomas, *Eléments de Philosophie scientifique et de Philosophie morale*, p. 238. (4) De 1896 à 1912, *Otto Lorenz* indique un tel nombre d'ouvrages poétiques que je ne pouvais songer à tout lire ; d'autre part, je n'ai pu trouver un principe de choix vraiment satisfaisant, car, dès qu'il s'agit de morale formulée, le livre médiocre peut être tout aussi instructif qu'un chef-d'œuvre. J'ai donc dû me contenter de quelques coups de sonde et je me suis arrêté quand des résultats d'ensemble se sont dégagés. Réduit à l'emploi de ce procédé, dont je sens l'insuffisance, surtout au point de vue théorique, j'ai, du moins, essayé de diminuer les chances d'erreur en choisissant des poètes de goût et d'opinion différents et en lisant indifféremment des auteurs célèbres (Angellier, Bataille, Bouchaud, Bouchor, Bourget, Coppée, Daudet, Dierx, Dorchain, Fabié, P. Fort, Ghil, Gregh, Guérin, Haraucourt, Heredia, Herold, Hirsch, Jammes, Kahn, Laforgue, Lahor, Le Cardonnel, Lecomte de Lisle, Maeterlinck, Magre, Mallarmé, Mauclair, Mendès, Merril, Mikhaël, Moréas, Mme de Noailles, Plessis, Pomairols, Quillard, Raynaud, Rimbaud, Régnier, Richepin, Rivoire, Rodenbach, Rostand, Rollinat, Samain, Sully Prud'homme, de la Tailhéde, Verhaeren, Verlaine, Vicaire, Vielé-Grifin), et des auteurs qui, en 1914, étaient moins connus, comme Pascal Bonetti, Frogé, Devigne, Dornier, Pays, Rodet, Hélène Seguin, Rayter, etc... Voici les ouvrages cités dans ce chapitre : Angellier, *Dans la lumière antique*, *Les Dialogues d'amour*, P. 1905 ; A. Bonnard, *Les Royautés*, P. 1908 ; Bouchor, *Contes Parisiens*, P. 1880 ; Bourget, *Poésies*, t. I, P. 1885 ; Daudet, *Les Amoureuses*, P. 1887 ; R. Devigne, *Les Batisseurs de Villes*, P. 1910 ; Dierx, *Œuvres*, P. 1894 ; Gregh, *La Chaine Eternelle*, P. 1910 ; Ch. Guérin, *L'Homme intérieur*, P. 1905 ; Jammes, *Les Géorgiques Chrétiennes*, P. 1912 ; Kahn, *Premiers Poèmes*, P. 1897 ; Laforgue, *Œuvres complètes*, P. 1903 ; Lahor, *L'Illusion*, P. 1897 ; Le Cardonnel, *Poèmes*, P. 1904 ; Mallarmé, *Vers et Prose*, P. 1893 ; Merril, *Poèmes*, P. 1897 ; Mauclair, *Le Sang parle*, P. 1904 ; Mendès, *Poésies*, t. I, P. 1892 ; Mikhaël, *Poésies*, P. 1890 ; Comtesse de Noailles, *Les Eblouisse-*

allaient, en grand nombre, exalter le suicide, ne fût-ce que pour scandaliser un peu le gros du public et protester contre les formules classiques.

Rien n'a confirmé mes prévisions. D'abord, la poésie contemporaine s'intéresse assez peu à la question : sur plus de cent cinquante ouvrages, je n'en compte que trente-quatre qui contiennent une allusion, un mot intéressant. En outre, les mots ainsi recueillis laissent en gros la même impression que les ouvrages des moralistes. Seule, la complaisance pour les suicides d'amour fait l'effet d'une nouveauté.

Tout comme les moralistes, les poètes condamnent, à l'occasion, « le suicide ». Je laisse de côté le vers de Mallarmé :

Victorieusement fui le suicide beau (1)

qui n'est pas facile à interpréter. Mais M. Francis Jammes, montrant un paysan « désireux de se pendre » dit qu'il va « forfaire » (2). Dans les *Paysages et Paysans*, de Rollinat, une pauvresse qui a failli se tuer avec ses enfants :

maudit l'horrible idée
Qui l'avait d'abord obsédée (3).

Mendès flétrit l'amant malheureux qui se tue :

Comme un lâche qui craint de subir sa torture (4).

Jean Rictus, dans les *Soliloques du Pauvre*, donne la raison solide des gens qui renoncent à en avoir une :

Alors, quoi fair'? s' foutr' à la Seine?
Mais j'suis sur terre, faut ben qu' j'y reste (5).

Dans les *Chants révolutionnaires*, de Pottier, la veuve du carrier ne se tuera pas, parce qu'elle est enceinte :

Claude est mort, j'aurais dû le suivre.
Mais l'enfant? Je le sens pourtant,
Je le sens en moi qui veut vivre.
Il ne sait pas ce qui l'attend (6).

---

ments, P. s. d. ; Plessis, *Poésies Complètes*, P. 1904 ; Pottier, *Chants révolutionnaires*, P. 1887 ; Rayter, *Les Révoltes*, P. 1909 ; Richepin, *Mes Paradis*, P. 1894 ; *Les Blasphèmes*, 1884 ; *La Bombarde*, 1899 ; Rictus, *Les Soliloques du Pauvre*, P. 1897 ; Rollinat, *Les Apparitions*, P. 1896 ; *Paysages et Paysans*, 1899 ; Samain, *Au Jardin de l'Infante*, P. 1900 ; Verhaeren, *Les Villages Illusoires*, P. 1904 ; Vicaire, *L'Heure Enchantée*, P. 1890 ; *Le Clos des Fées*, P. 1897 ; *Au pays des Ajoncs*, P. 1901 ; Vielé Grifin, *Poèmes et Poésies*, P. 1895.

(1) Mallarmé, *Vers et Prose*, 32. (2) *Géorgiques*, Chant VI. (3) P. 99. (4) P. 64. (5) P. 40. (6) P. 173.

Ch. Guérin, dans l'*Homme intérieur*, condamne le suicide comme une faiblesse :

> Mais si fort que mes jours au fuseau de la Parque
> Soient filés de chagrin,
> Je ne faiblirai pas à ce point que j'en marque
> Le terme de mes mains (1).

Richepin, dans *Mes Paradis*, explique que le vrai suicide, c'est d'accepter la vie :

> Bois-la comme un bon vin qu'on savoure à loisir...
> La meilleure des morts, c'est de se laisser vivre (2).

Ailleurs il condamne le suicide comme un enfantillage :

> Bah ! se tuer, et puis? soit, si l'on détruisait
> Quelque chose. Mais prendre une attitude altière
> Pour disjoindre un moment quelques grains de matière,
> C'est là métier de dupe et jeu de marmouset (3).

Dans *Le Hâleur*, il déclare encore : Oui, la mort est un refuge, mais quoi,

> Avouer ma défaite et coucher au cercueil
> Ce moi si fier, armé d'un indomptable orgueil?
> Non, je ne puis! Fuyons cette porte d'auberge...
> Hâleur de l'infini, je hâle jusqu'au bout (4).

En face de ces poètes, qui condamnent le suicide en principe, il n'y en a guère qui, en principe, s'accordent à l'exalter. Le pessimisme, qu'on a tant reproché à la poésie contemporaine, s'exprime souvent par des appels à la mort, des expressions de dégoût fatigué ou hautain pour la vie :

> Viens, je suis la mort douce et l'Amante attendue... (5).
> Qu'est-il de frère en toi et ceux qui veulent vivre?... (6).

Mais l'apologie du suicide est rare. Je note un mot d'Abel Bonnard (7), un mot de M. Gregh, sur « l'audace de mourir » (8).

Rollinat, dans les *Apparitions*, évoque des cauchemars : le plus horrible est de penser qu'on ressusciterait pour ne plus mourir :

> Pour qui s'est lassé d'être, en son ennui béant,
> Au moins le suicide avance le néant (9).

---

(1) P. 72. (2) P. 30. (3) *Les Blasphèmes*, p. 51. (4) *Ibid.*, p. 49. (5) Samain, *Au Jardin de l'Infante*, p. 243. (6) Kahn, *Premiers Poèmes*, p. 152. (7) *Les Royautés*, p. 77. (8) *La Chaine Eternelle, Désespoir.* (9) *Les apparitions*, *Les Treize Rêves* ; cf. *Dans une cuisine.*

N'aurai-je donc jamais, écrit Mme de Noailles,

La force du paisible et divin suicide? (1).

M. Vielé Graffin, dans *le Gué*, chante avec admiration une jeune fille qui est allée, vêtue de blanc, se jeter à la mer sans qu'on sache pourquoi; ailleurs, célébrant le « courage virginal » d'un enfant de douze ans qui s'est tué, il compare cette mort à celle « du divin suicidé de la croix » (2).

M. Camille Mauclair écrit :

Cet homme ne voulait plus vivre,
Voyons, de quoi vous mêlez-vous?
Monsieur, Madame, en vérité,
Cet homme en avait assez (3).

C'est là tout ce que j'ai trouvé qui ressemble à une apologie. C'est, comme on voit, peu de chose.

Dans les *Bâtisseurs de villes*, M. Roger Devigne fait sonner les cloches de Notre-Dame-des-Pauvres en l'honneur des suicidés :

Sonne pour les dortoirs apaisés de la Morgue,
Pour les noyés errants qui rêvent sous tes ponts... (4).

Ce n'est déjà plus que de la pitié. Mais ce qu'on trouve, le plus souvent, ce sont des mots d'attendrissement ou d'admiration, non pour le suicide en général, mais pour certains suicides.

Suicides dûs à la misère : M. Richepin, contant l'histoire d'une pauvre femme qui a voulu se tuer avec ses enfants et qu'on a sauvée malgré elle, ajoute :

Il y survint un magistrat
Traitant en un réquisitoire
Cet acte saint de scélérat... (5).

Suicides altruistes : M. Plessis chante Pomptilla morte pour sauver son époux (6); Mikhaël célèbre Halyartès qui se tue, pris de pitié pour les souffrances humaines, car il ne pouvait « consentir à la cruauté de vivre et, sachant que la félicité d'un homme est faite des innombrables malheurs d'hommes lointains, il ne voulait plus se résoudre à être heureux » (7).

Suicide de l'homme supérieur qui ne peut supporter les médiocrités de la vie et de la foule. Samain sent « plus amer à regarder la

(1) *Les Eblouissements*, p. 322. (2) *Poèmes et Poésies*, *Le Gué*, p. 174 et *Epitaphe*, p. 275. (3) *Le Sang parle*, p. 189. (4) P. 50. (5) *La Bombarde*, p. 183. (6) Plessis, p. 341. (7) Mikhaël, p. 181.

foule » le « dégoût d'exister qui lui remonte aux dents (1) ». Jean Lahor écrit :

Cet homme s'est tué, triste et fatigué d'être...
On l'aurait consulté qu'il n'eût pas voulu naître.
Pourquoi lui reprocher d'avoir voulu mourir ?
Patricien très pur, il ne pouvait souffrir
D'être heurté toujours par cette tourbe humaine...
Pris d'un ennui suprême, il s'est dit : Je m'en vais.
Or, tous les satisfaits et les badauds des rues
Sont étonnés quand on s'enfuit de leurs cohues.
Le spectacle l'écœure, il n'en veut plus et sort,
Pour aller respirer le silence. A-t-il tort? (2).

Le Cardonnel chante le suicide de Louis II (3). Si le monde doit rester mauvais, dit le vieillard d'Angellier,

Sous un pareil destin, il vaut mieux ne pas vivre
Et qu'un geste suprême et viril nous délivre (4).

Dans *les Révoltes*, de M. Rayter, le poète gagne les cimes et se précipite en criant :

J'ai vécu sans entrave et je meurs indompté.

M. Rayter écrit, dans un autre poème : Que l'enfant vive, et l'homme, et le penseur et l'artiste :

Mais toi, maudit, qui vas, rongé par le génie,
Toi dont l'instinct sacré te rive à tes douleurs,
Toi dont le rêve immense est trop grand pour la vie,
Poète, Dieu sans ciel, démon sans enfer, meurs (5).

Mais c'est surtout le suicide d'amour qui excite la pitié et l'enthousiasme des poètes. Dans le *Gustave Chanterel* (6) et *la Fleur des eaux* (7), de M. Bouchor, dans *Souré-Ha*, de M. Dierx (8), dans *l'Abandonnée*, de Rollinat (9), dans l'*Aventurier*, de Verhaeren (10), tout est calculé pour faire valoir le geste de ceux qui se tuent. Vicaire s'attendrit sur le geste de la petite Fleurette :

Gens de Nérac, jetez des roses
Sur celle qui mourut d'amour ! (11).

---

(1) *Au Jardin de l'Infante*, p. 163 . (2) *L'Illusion*, p. 292. (3) *Poèmes*, p. 52. (4) *Les Dialogues civiques*, p. 117. (5) P. 50 et p. 200. (6) *Contes Parisiens*, p. 61-72. (7) *Les Poèmes de l'Amour et de la Mer*, p. 14. (8) T. I, p. 43. (9) *Paysages et Paysans*, p. 69, cf. p. 83, *Gendre et Belle-mère*. (10) *Les Villages illusoires*, p. 61-68. (11) *Le Clos des Fées*, p. 155.

Le « pauvre jeune homme », de Laforgue, se tue à la fois par ennui et par désespoir d'amour :

Quand les croq'morts vinrent chez lui,
Ils virent qu' c'était une belle âme
Comme on n'en fait plus aujourd'hui (1).

Dans les *Noyés*, de M. Rayter, le chœur de ceux qui sont morts d'amour appelle le poète :

Comme nous, tu n'as rien de ce qu'il faut pour vivre
Dans la paix du bonheur dont la tourbe s'enivre.

Et, dans une autre pièce, le poète raconte son futur suicide, qui aura lieu le jour où il apprendra que celle qu'il aime en épouse un autre (2).

Dans *les Amoureuses*, de Daudet, le rouge-gorge dit à la l'amant :

Non, elle n'est pas morte, ou toi tu n'es qu'un lâche
De le savoir
Et d'y survivre... (3).

Dans les *Ames du Paradis*, un amant se tue pour ne pas survivre à sa maîtresse. Elle va au ciel et lui en enfer. Un jour, il la voit passer et lui tend les bras. Mais elle ne le reconnaît pas. « J'aime mieux, déclare le damné, cet enfer où l'amant se souvient que votre paradis où la maîtresse oublie » (4).

Dans un poème de M. Paul Bourget, Jeanne de Courtisols se tue, croyant n'être pas aimée et, dans le même temps, son amant se frappe :

Dans ce siècle inhabile aux vertus comme aux crimes,
Les hommes d'un tel cœur me semblent seuls sublimes.
Ceux-là seuls méritaient les biens qu'ils ont perdus,
Eux qui s'en sont allés, tranquilles, sans t'attendre,
Vers toi, bonne Déesse, ô mort, qui fais descendre
Le sommeil sur les yeux fatigués et vaincus (5).

Le suicide, en général, est donc tantôt condamné, tantôt et plus rarement exalté. Ce qui frappe surtout, c'est l'exaltation du suicide de l'homme supérieur et l'exaltation du suicide d'amour. Nous retrouvons, en somme, les deux morales que révèle l'étude des moralistes : seule, la complaisance pour ceux qui meurent d'amour paraît beaucoup plus nette dans la poésie.

---

(1) P. 163. (2) *Les Révoltes*, p. 246 et 301. (3) P. 68. (4) *Ibid.*, p. 209. (5) Bourget, t. I, p. 175.

Il serait tout à fait impossible de rattacher les opininons formulées par les poètes, soit à des opinions philosophiques, soit à des croyances religieuses. Il est vrai que M. Francis Jammes est un poète chrétien. Mais M. Richepin, qui condamne le suicide si résolument, ne l'est guère. Les auteurs eux-mêmes ne relient pas les idées qu'ils expriment à des convictions religieuses. A envisager l'esprit général de leurs œuvres, il est impossible d'opposer les uns aux autres poètes chrétiens, hostiles au suicide et poètes anti-chrétiens, favorables au suicide.

IV

La presse ; dualisme et désarroi : 1) morale simple : condamnation du suicide et de certains suicides ; 2) morale nuancée : suicides excusés, admis, exaltés ; 3) la presse conservatrice est peut-être un peu plus hostile au suicide que les autres journaux d'opinion et que la presse d'information ; 4) mais ce qui domine, c'est l'incertitude : l'opinion semble prise entre une vague aversion et une vague pitié. — Conclusion.

On retrouve, dans la presse contemporaine (1), les deux morales qui se heurtent dans la philosophie, l'enseignement moral et la poésie. La morale simple y est moins bruyante, la morale nuancée plus libre. La première s'affirme un peu plus nettement dans les journaux conservateurs et favorables au catholicisme. Mais le trait le plus frappant, c'est dans les journaux de toute nuance, l'incertitude, le désarroi d'une opinion qui semble flotter entre une vague aversion (qui est à peine d'ordre moral), et une sorte de pitié diffuse.

Que la morale simple soit encore ici morale officielle, c'est ce que prouve l'hésitation des journaux à la combattre. Beaucoup d'entre eux ne s'en inspirent pas le moins du monde lorsqu'il s'agit d'apprécier un cas concret. Mais ils ne l'attaquent pas. Je croyais trouver aisément, dans les journaux dits avancés, une critique irrévérencieuse des arguments classiques contre le suicide. J'avais tort. Un dessin de *l'Assiette au beurre* montre bien un commissaire de

---

(1) J'ai étudié dans la presse : 1° la façon dont sont relatés les suicides ordinaires, ceux qu'on signale en quelques lignes dans les *Faits divers* ou les *Petites Nouvelles* ; 2° la façon dont ont été relatés quelques suicides qui, ayant fait du bruit, ont tenu plus de place dans les journaux. Pour dresser la liste de ces suicides « sensationnels », je me suis surtout servi de la *Vie à Paris*, de Claretie. Je ne donne pas ici la liste des journaux que j'ai parcourus. Ils sont tous cités au cours de ce chapitre. Je me suis surtout attaché à consulter, outre les journaux d'information à grand tirage, des journaux d'opinions différentes. Bien entendu, comme il s'agit dans ce chapitre de la morale commune, je ne cite pas les *Croix*, journaux proprement confessionnels dont il sera question plus loin.

police et un bourgeois à mine austère devant le corps d'un suicidé; légende, un bref dialogue : « L'homme qui se suicide commet une lâcheté, c'est un mauvais Français, un déserteur... L'homme qui se suicide est indigne de vivre!... — Vous avez raison (1). » Mais ces railleries sont sans doute exceptionnelles; je n'en ai pas trouvé d'autre exemple.

Par contre, on trouve, çà et là, à propos d'un suicide quelconque, des affirmations de principe, ou des mots de blâme.

Quand celui qui se tue entraîne ses enfants dans la mort, la réprobation est unanime. Armand Dreyfus, en 1897, ayant d'assez graves embarras financiers, se tue avec sa femme et ses trois enfants. Il allègue qu'il veut leur épargner les souffrances de la vie. « Qu'il eût le droit de disposer de lui-même, dit le *Temps*, encore pourrait-on discuter là-dessus dans le style de Jean-Jacques, mais qu'il ait entraîné ses enfants dans son agonie, voilà qui est d'un criminel ou d'un fou (2) ». Le *Matin* écrit : « Dreyfus qui se tue avec ses enfants, alors qu'il avait encore de quoi « faire figure », est « un assassin » (3). L'*Univers* flétrit ce « père criminel », cette « pose stupide et atroce » (4). L'*Autorité* condamne et le père et la mère : « nous espérons qu'on en finira de s'apitoyer sur le sort de ces deux monstres. » « On ne suicide pas ses enfants, on les assassine. » (5) La *Lanterne* dénonce « cette criminelle conception du bonheur perdu » et ces « déserteurs de la vie » (6). D'autres journaux relatent les faits sans commentaires. Mais nulle part il n'y a un mot d'apologie ni d'excuse.

Le professeur Gumplovicz, atteint d'un cancer à la langue, se tue avec sa femme aveugle, qu'il n'a plus la force de soigner : « Il me semble, écrit M. Houtin dans les *Droits de l'Homme*, que, si le sociologue Gumplovicz s'était obstiné à donner l'exemple de la résignation, de la sérénité dans sa terrible maladie, il aurait contribué à la morale sociale par un apport de meilleure qualité que celui de son suicide » (7).

A propos du capitaine Meynier, arrêté après un meurtre, M. Houtin écrit encore, dans les *Droits de l'Homme*, « je ne verrais pas de grands inconvénients » à ce qu'il se fût supprimé dans sa prison; « mais s'il accepte courageusement la manière dont la société mettra hors d'état de nuire sa dangereuse personne, s'il témoigne du regret de son acte, s'il désavoue les chutes qui l'ont fait tomber peu à peu dans le crime, est-ce que, pour lui-même et pour la société, cela ne vaudra pas mieux que son suicide ? » (8).

---

(1) 21 août 1909. (2) Article de Claretie, 11 nov. 1897. (3) 9 nov. 1897. (4) 10 et 11 nov. (5) 10 nov. (6) 10 nov. (7) 26 mars 1911. (8) *Ibid.*

A propos du suicide du colonel Henry, le *Gaulois* écrit qu'il a ajouté un « crime au crime » (1).

Quand l'auteur Raoul Toché, victime des manœuvres d'un de ses créanciers, se tue, le même journal déclare que le suicide est « un acte contre nature et qui choque nos sentiments religieux » (2).

Les suicides d'amour eux-mêmes sont parfois condamnés. Parlant de M. et Mme Carré, la *Libre Parole* écrit : cette fin n'est-elle pas « vraiment suggestive? » (3). Dans le *Temps*, Claretie conte l'histoire d'un jeune officier qui s'est tué pour une chanteuse : « Il avait bien de la bonté!.... » L'amour pousse parfois « à de semblables folies ou, pour mieux dire le mot, à de telles bêtises » (4).

Le suicide philosophique de M. et Mme Lafargue est blâmé par plusieurs journaux; Lafargue avait écrit : « sain de corps et d'esprit, je me tue avant que l'impitoyable vieillesse qui m'enlève un à un les plaisirs et les joies de l'existence et qui me dépouille de mes forces physiques et intellectuelles, ne paralyse mon énergie et ne brise ma vie et ne fasse de moi une charge à moi-même et aux autres. Depuis des années, je me suis promis de ne pas dépasser soixante-dix ans. (5) ». Le *Temps*. réfutant cette lettre, dit : pourquoi soixante-dix ans? Les vieillards peuvent être utiles (6). *L'Action Française* signale cette « bizarre mort » (7). Le *Petit Parisien* écrit : « Ose-t-on dire que ce soient là des morts de sages? Le vrai sage n'est-il pas celui qui, par la pensée, domine la vie, même s'il ne s'en soucie guère? » (8). Dans le *Matin*, M. Vautel s'écrie : « Le pauvre homme, il croyait partir en stoïcien antique et il meurt comme un enfant déçu » (9). Jaurès dit que, dans cette mort, il y a une contradiction : « Elle révèle une fermeté stoïque où il entre peut-être un peu de primitive insouciance. Elle est comme ennoblie par un beau cri d'espérance. » Mais Lafargue a eu tort de douter de lui-même. Il pouvait encore rendre des services, il devait « sa vie entière à sa cause » (10). L'*Univers* écrit : « Ainsi finit logiquement cette longue vie de luttes décevantes que nulle croyance jamais ne vint éclairer » et encore : « ayant touché sans doute la vanité des formules marxistes », Lafargue « s'est enfui devant les tristesses et les déchéances de la vieillesse : et *nunc intelligite...* » (11). Le *Gaulois*, dans un article intitulé : *Comme ils finissent*, rapproche Lafargue d'un journaliste, ancien directeur de la *Lanterne*, arrêté pour attentat aux mœurs (12). La *Libre Parole*, qui fait le même rapprochement écrit : « Reconnaissons à ce signe la névrose juive. Tandis que le

(1) 2 sept. 1898. (2) 19 janv. 1895. (3) 25 juin 1895. (4) Article reproduit dans *La Vie à Paris*, année 1885, p. 129. (5) Lettre publiée par *l'Humanité*, le 27 nov. 1911. (6) 28 nov. (7) 27 nov. (8) 30 nov. (9) 29 nov. (10) *L'Humanité*, 28 nov. (11) 28 et 30 nov. (12) 27 nov.

plus humble travailleur de notre race supporte courageusement les fatigues et les épreuves de la vie, le Juif, qui en exprime au contraire toutes les jouissances, s'en évade dans une crise de désespoir » (1).

Enfin un suicide où l'égoïsme semble n'avoir point de part, celui du général Nogi se tuant pour ne pas survivre à son empereur, est blâmé par l'*Univers* et par l'*Humanité*. L'*Humanité* écrit : « Trop de fleurs! Maintenant qu'on a fini de hurler d'enthousiasme en l'honneur du général Nogi, sera-t-il permis de dire que ce geste admirable semble empreint surtout d'une effroyable sottise? » On n'y peut voir « qu'une manifestation de fanatisme mystique, aveugle et un tantinet imbécile » (2). L'*Univers* écrit : le suicide « est un crime. C'est une profonde lâcheté quand ce n'est pas de la folie. » « Nous reconnaissons qu'il y a de la grandeur dans le geste de ce glorieux soldat, » mais il a obéi à une fausse religion et, au lieu de l'admirer, on devrait avoir pitié de cette folie (3).

A lire ces extraits ainsi groupés, on pourrait avoir l'impression que la morale officielle tient largement sa place dans la presse. Seulement il faut songer qu'il y en a en tout une vingtaine. Evidemment, on aurait vite fait d'en trouver d'autres. Mais, pour découvrir ces vingt blâmes, j'ai dû parcourir plus de deux cents comptes rendus de suicides notoires et des milliers de comptes rendus de suicides ordinaires. La réprobation, qui s'étale dans les livres de morale, ne se manifeste donc qu'exceptionnellement dans les journaux. On vient de voir qu'elle est parfois bien discrète. On va voir que la morale nuancée, si humble ailleurs, l'est ici beaucoup moins.

Je dis bien la morale nuancée. Je n'ai pas trouvé dans les journaux une doctrine proclamant le droit au suicide. Je ne note en ce sens qu'un mot et un article. L'*Humanité*, après avoir condamné la sottise de Nogi, ajoute : « bien entendu, il était seul juge et seul maître de faire ce qu'il a fait. » De même, dans un article du *Matin*, M. Vautel écrit : « Le suicide n'est plus comme jadis un acte exceptionnel. C'est dire qu'il doit être réglementé. » La réglementation consistera à créer un bureau spécial des suicidés qui devra, premièrement, s'efforcer de rattacher à la vie ceux qui veulent la quitter, deuxièmement, en cas d'insuccès, « offrir aux obstinés un moyen discret et expéditif de sortir de cette vallée de larmes » (4). J'admets qu'en dépit du ton, l'article est sérieux et que l'auteur reconnaît à ceux qui veulent mourir le droit de se tuer pourvu qu'ils

(1) 28 nov. D'après les statistiques, le Judaïsme est, à situation égale, celle de toutes les religions où l'on se tue le moins (Durkheim, 154). (2) Article de V. Snell, 21 sept. 1912. (3) 17 sept. 1912. (4) 22 janv. 1914.

le fassent avec une certaine discrétion. Néanmoins, nul n'aura l'impression que cet article et ce mot suffisent à constituer une *doctrine* favorable au suicide.

Ce qui, par contre, frappe tout de suite, dans les réflexions suggérées par les suicides célèbres, c'est l'indulgence, la pitié, l'approbation, l'admiration non pour la mort volontaire en général, mais pour certaines morts volontaires.

Voilà le suicide de Nogi, que nous venons de voir blâmer. L'*Humanité*, qui le blâme, constate qu'il a fait « hurler d'admiration » et l'*Univers*, qu'il a provoqué une « extase béate ». Les mots sont peut-être un peu forts. Mais il est vrai que des journaux d'information comme le *Petit Parisien* écrivent : cette nouvelle cause en France « autant de surprise que d'admiration. Ce mépris de la vie humaine a quelque chose d'antique » (1). Le *Temps* déclare : « Rien de supérieur ne se fait dans le monde sans sacrifice et, quelque étonnement que pourra causer celui-là chez les gens d'une autre civilisation, on ne pourra s'empêcher d'en admirer la grandeur » (2). Le *Gaulois* lui-même, après avoir noté la différence entre la morale chrétienne et la morale japonaise, ajoute : « Les païens ont eu leur grandeur, les Japonais ont la leur, et une certaine admiration n'est pas interdite pour ceux qui, sous une forme différente, sacrifient leur vie à leur foi dans un magnifique élan de courage froid et raisonné » (3).

Le suicide de Lafargue est condamné, on l'a vu, par le *Petit Parisien;* seulement la condamnation tient deux lignes, et, par contre, dans le reste de l'article intitulé : *Départs volontaires*, on trouve des phrases comme celles-ci : « Cette mort philosophique, réfléchie, préparée discrètement, de la façon la plus convenable, si l'on peut s'exprimer ainsi, fait penser à Zénon et à Sénèque. » Bersot fit de même jadis « avec un courage admirable. » « Nous ne pouvons pas ne pas être frappés par le sobre et tranquille courage déployé dans ces fins décidées, voulues, réglées, héroïques par certains côtés. » Après tout cela, on est surpris de lire que ces morts philosophiques et héroïques « ne sont pas d'un vrai sage » (4). L'*Humanité*, en annonçant le suicide des Lafargue, ajoute : « Nous comprenons douloureusement qu'un homme comme lui, qu'une femme comme elle n'aient pas voulu être livrés à la plus grande vieillesse qui diminue avant de tuer. (5) » Dans le même journal, M. Sembat écrit : « Quelle belle mort!... En pleine vigueur, à l'heure choisie, partir ensemble avant le déclin! Cette fin me paraît fière et magnifique comme un splendide coucher de soleil. Je ne sais rien de plus noble en ce genre

(1) 18 sept. 1912. (2) 15 sept. 1912. (3) 17 sept. 1912. (4) 30 nov. 1911. (5) 28 nov.

depuis la mort des deux Berthelot. Paul Lafargue n'est mort ni en saint, ni en martyr, ni en héros, ni en désespéré, il est mort en sage » (1). Un an après Lafargue, Paul Robin, l'ancien directeur de Cempuis se tue, après avoir écrit, selon le *Temps*, une *Technique du suicide* dans laquelle il soutenait l'idée que « l'homme incapable d'être utile à la société doit disparaître » (2). L'*Humanité* écrit : « Il a librement choisi son lot en se donnant la mort. Et nous ne pouvons que répéter : c'était un vrai brave homme » (3) ; l'*Action :* « Il meurt paisiblement après une vie tourmentée. Sa mémoire a droit au repos » (4) ; la *Guerre Sociale :* ce qui peut atténuer notre douleur « c'est de songer qu'il a eu une mort aussi belle que son existence, la mort qu'il s'était choisie lui-même, la mort acceptée et désirée par le combattant las de lutter et ne voulant pas survivre à l'anéantissement de ses forces et de ses facultés » (5).

Le suicide d'amour a ses défenseurs. Le *Matin*, contant l'histoire d'une jeune fille qui, abandonnée, a voulu se tuer, intitule l'article : *Une héroïne*. Claretie écrit, à propos du suicide de M. et Mme Carré : « C'est parce qu'il y a, au-dessus de ce sang versé, une sorte de poésie amoureuse que ce drame bourgeois, ce double suicide mondain, a si profondément ému la société parisienne... A la pitié qui s'attache aux victimes, s'attache aussi je ne sais quel sentiment d'envie... Ils se sont aimés, ils s'aimaient » (6).

En 1911, le romancier Louis Boussenard envoie lui-même le faire-part suivant : « Louis Boussenard a l'honneur de vous inviter à ses funérailles civiles qui auront lieu, etc. Inconsolable de la mort de sa femme, il succombe, dans sa soixante-troisième année à une douleur que rien n'a pu atténuer. Il envoie à ses nombreux amis et à ses fidèles lecteurs, son suprême souvenir. On se réunira, etc. » Le *Matin* écrit : « C'est encore un cœur brave et sensible qui s'arrête... Il vient de montrer le plus beau des courages, le plus rare, le plus touchant » ; le *Siècle :* « Bel exemple de stoïcisme moderne donné par un romancier d'aventures qui avait en vérité l'âme intrépide de ses héros » (7).

Les suicides dus à des soucis d'argent, à la misère, sont parfois excusés, ou plutôt on plaint les morts. Quand Raoul Toché se tue, le *Gaulois* se prononce contre le suicide : mais il ajoute : « pauvre Frimousse! » (pseudonyme sous lequel Toché collaborait au *Gaulois*) ; « le pauvre garçon ! » (8) *Libre Parole*, *Petit Journal*, *Figaro* disent de même : « le malheureux ! » (9). A propos du suicide d'un joueur incorrigible et ruiné, Séverine écrit : « Encore

(1) 29 nov. (2) 5 sept. 1912. (3) 4 sept. (4) 4 sept. (5) 4-10 sept. (6) *Le Temps*, 27 juin 1895. (7) Faire-part et appréciations cités par Houtin, *Droits de l'Homme*, 26 mars 1911. (8) 19 janv. 1895. (9) 19 janv.

une fois, il a bien fait. Puisqu'il ne pouvait se corriger, qu'il le sentait, qu'il l'avouait, il a rendu service à la société en l'allégeant d'un élément nuisible... » (1).

Même les suicides collectifs éveillent la pitié. Quand Armand Dreyfus se tue avec les siens, on le lui reproche parce qu'il n'est pas ruiné, parce que sa situation n'est pas désespérée. Mais, écrit Claretie dans le *Temps*, « on a des larmes pour les pauvres désespérés qui, devant la détresse féroce, s'enfoncent, en une sorte de grappe humaine, dans le trou noir de la mort » (2). Le *Matin* dit de même : « nous nous sommes toujours sentis pris d'une immense pitié en apprenant qu'un père de famille, confiant sans doute dans l'idéal chrétien d'un monde meilleur, s'était volontairement soustrait avec tous les siens aux misères que notre humanité mal équilibrée réserve à ceux qui n'ont point trouvé devant eux la route de la fortune » (3). Le *Temps* écrit encore : « Les grandes douleurs sentimentales, la misère imméritée, voilà des causes de suicide qui excitent la compassion ou l'indignation du public, lequel comprend aussi le suicide destiné à échapper au déshonneur ou même aux souffrances physiques d'une maladie incurable (4) ». Quand les journaux socialistes signalent les suicides dus à la misère et dont le « terme » jadis était l'occasion, ce ne sont pas les suicidés qu'ils blâment, même si le père a tué ses enfants; ils s'en prennent à la société, saluent les victimes de M. Vautour » (5).

Enfin les suicides des criminels sont souvent admis. Ceux de bandits notoires comme Carouy et Bonnot ne sont pas ouvertement approuvés. Mais de longs récits en font quelque chose d'intéressant, d'extraordinaire. A propos du suicide de Carouy, le *Matin* cite sans commentaire un mot qu'il attribue à M. Zévaés : « Carouy est mort en beauté (6) ». Quand le criminel a une certaine situation sociale, les journaux, quelquefois, semblent lui en vouloir de ne pas se tuer. Un certain capitaine Meynier, coupable d'assassinat, dit à ceux qui l'arrêtent : je n'ai pas osé me tuer, je n'en n'ai pas eu le courage. Les journaux d'information citent la phrase sans commentaires (7). Le *Petit Parisien* écrit dans sa manchette : « Trop lâche, il le dit lui-même, — pour se tuer, etc. » (8). On lit dans les *Droits de l'Homme*, à propos de la même affaire : « Un journal raconte l'arrestation du capitaine Meynier et ajoute : toutes les mesures ont été prises pour empêcher une tentative de suicide. C'est la loi ; mais cette loi est mauvaise et surannée. Elle date d'une époque où l'on croyait que la peine est une dette que le coupable doit payer

(1) *L'Œuvre*, 22 juillet 1909. (2) 11 nov. 1897. (3) 9 nov. 1897 (4) 10 nov. 1897. (5) *Humanité*, 9 juillet 1912. (6) *Matin*, 28 février 1913. (7) *Journaux* du 1er décembre 1910. (8) 1er déc. 1910.

à la société. Ce sont là des idées de demi sauvages encore tout imprégnées de préjugés théologiques. Un homme doit pouvoir se tuer en prison, se tuer sans douleur, s'il juge que la mort est pour lui une délivrance. Un innocent ne se tuera jamais à moins qu'il ne soit tellement neurasthénique que la conservation de sa vie soit tout à fait inutile à la société. Un coupable qui met fin à ses jours débarrasse la société d'un membre encombrant; il répare ainsi, dans une certaine mesure, le tort qu'il lui a causé. Dire qu'il faut qu'il souffre longuement, qu'il expie, qu'il soit châtié dans son âme et dans sa chair, c'est parler en Peau Rouge, non en Européen du xxe siècle » (1). Quand il s'agit d'une faute qui ne relève pas des tribunaux, on considère parfois que le suicide est la preuve d'une conscience délicate. Peu après l'attentat de Sarajevo, on annonce le suicide du commissaire chargé d'assurer la protection de l'archiduc : « Le suicide, écrit M. Vautel, dans le *Matin*, ne rachète pas une faute, c'est évident, mais il est plus noble que la lâcheté du fonctionnaire qui, à l'heure des responsabilités, pleurniche : c'est pas moi, m'sieu... Nous avons en France, depuis quelques années, pas mal de grandes catastrophes... Avez-vous entendu parler de chefs qui, conscients de leurs torts, ont préféré la mort aux blâmes et au déshonneur? Des navires de guerre sautent parce que les poudres sont sabotées. Où est le suicidé? Des inondations ravagent Paris, parce que rien n'a été prévu. Où est le suicidé? etc. » (2). Le *Matin*, contant l'histoire d'un receveur qui se tue parce qu'un inspecteur a constaté dans sa caisse un léger déficit dû à une erreur d'addition, ajoute : « S'il n'y avait une veuve et trois orphelins, on exalterait ce geste émouvant de l'obscur bureaucrate qui, songeant aux siens et à lui-même, ne put supporter l'idée du déshonneur ou la menace d'une révocation ». L'article a pour titre : « L'héroïsme des humbles » (3).

Enfin quelque chose est plus significatif que ces appréciations. C'est la formule employée communément, dans les comptes rendus ordinaires des suicides de criminels : le coupable *s'est fait justice*. L'*Univers*, dans un article du 17 septembre 1912, proteste contre ce cliché. Les journaux qui l'emploient dit-il, « sont tout satisfaits ; la faute est à leur yeux réparée » ; et il proteste contre ces mœurs païennes (4). Mais la protestation reste sans effet. En 1914, la formule est toujours courante dans les journaux de toute opinion.

Tout cela nous montre la morale nuancée assez libre et hardie. Les déclarations favorables à certains suicides sont d'abord plus nombreuses que les déclarations hostiles. Mais ce qu'il y a de plus frappant, c'est l'aisance avec laquelle les journalistes s'expriment

(1) 4 déc. 1910. (2) 4 juillet 1914. (3) 3 nov. 1912. (4) 17 sept. 1912.

en faveur de telle ou telle mort volontaire. Dans les livres de philosophie ou d'enseignement moral, c'est avec mille précautions, en pesant les termes, qu'on laisse percer ça et là l'indulgence et l'admiration. Dans la presse, ces sentiments s'expriment sans détours, comme si les journalistes sentaient l'opinion derrière eux. Les deux morales ont l'air de lutter à armes égales.

On a d'abord l'impression que, dans cette lutte, les journaux conservateurs, favorables à la religion sont du côté de la morale simple, et s'opposent au reste de la presse. Cette impression serait plus nette encore si j'avais cité dans ce chapitre les journaux proprement câtholiques qui, on le verra plus loin, sont généralement hostiles au suicide. Je crois bien qu'il y a là un indice intéressant. Cependant il faut noter que des journaux très conservateurs, qui affichent pour ainsi dire, la morale officielle, savent lui être infidèles lorsqu'il s'agit d'un personnage sympathique à leurs lecteurs.

Nous avons vu plus haut le *Gaulois* apprécier en termes sévères le suicide de Lafargue, ancien député socialiste, mais se montrer beaucoup moins dur pour l'écrivain Toché, son collaborateur, et trouver des mots d'admiration pour le maréchal Nogi. Parfois l'influence des considérations politiques se fait brutale. Au lendemain du suicide du colonel Henry, le *Gaulois* déclare assez sèchement qu'il a ajouté un crime à un crime. Tout au plus ajoute-t-il, en seconde page, qu'il s'est tué pour assurer une pension à sa veuve et que ce souci « est tout à l'honneur du malheureux officier ». Mais, quelques jours plus tard, on lit dans le même journal, sous la signature de M. Talmeyr : il s'est « héroïquement coupé la gorge ». Il est « mort pour son devoir » (1). Ces variations morales qui font du même acte un crime ou l'accomplissement héroïque d'un devoir répondent aux sautes brusques de l'opinion publique au lendemain du faux Henry. D'autres journaux conservateurs se montrent aussi indulgents que le *Gaulois*. Dans l'*Univers*, M. Veuillot écrit : « Ils manquent de cœur, ceux qui ne se sentent pas douloureusement émus devant cette chute et cette fin » (2). La *Libre Parole* déclare qu'on ne peut parler du colonel Henry qu' « avec une profonde, une infinie pitié ». Elle proteste contre la décision des autorités catholiques refusant au suicidé les obsèques religieuses. Drumont intitule son article : « La fin d'un soldat » (3). La *Patrie* reprend le titre : « La vie et la mort d'un soldat ». « Ce vieux soldat, dit-elle, recevra les honneurs militaires. Qui oserait dire qu'il ne les méritât plus ? » (4). Toutes ces indulgences donnent bien l'idée que, quand les mêmes journaux appellent le suicide un

(1) 3 et 5 sept. 1898. (2) 4 sept. (3) 2, 3 et 5 sept. (4) 2 sept.

crime, il y a dans cette rigueur quelque chose de verbal, de conventionnel.

Il n'en reste pas moins que cette rigueur, même verbale, est plus sensible dans les journaux conservateurs que dans les autres. Mais ce contraste n'est pas ce qui frappe le plus dans la presse. Le trait qui saute aux yeux d'abord, c'est, dans tous les journaux, le désarroi de l'opinion.

Il éclate, même si l'on s'attache aux déclarations successives d'un même journaliste. Claretie, pendant un quart de siècle, se fait l'écho, dans le *Temps*, des opinions moyennes de la bourgeoisie parisienne : au hasard des événements, il émet sur la mort volontaire les idées les plus contradictoires. Parlant de M. de C. qui a tué sa femme parce qu'il l'aimait, il écrit : « Alors, mon cher Monsieur, vous aviez à bonne portée une toute autre cible à atteindre que la femme innocente ». Puis, se ravisant, il ajoute : « Mais là encore, le « tu ne tueras point » doit retentir aux oreilles du malheureux insensé. Tu ne dois pas laisser cette lugubre image, un cadavre, fût-il le tien, à tes enfants... Parbleu, il serait trop facile d'en finir avec une ou deux cartouches! La vie est plus impérieuse que cela » (1). Ailleurs il appelle le suicide d'amour « une folie ou plutôt une bêtise » (2). Ailleurs encore, il écrit: « Veulerie et névropathie mêlées » (3). Bref il semble qu'il ait des idées arrêtées sur la question. Mais, quand M. et Mme Carré se tuent, le suicide d'amour, qui, ailleurs, était une bêtise, devient un drame enveloppé « d'une sorte de poésie amoureuse » et à la pitié qu'il inspire se mêle « une obscure envie » (4). Un autre jour, il proteste contre les savants qui, « moins pitoyables que nous », voient dans le suicide une maladie, et il ajoute : « Quoi qu'il en soit, l'homme qui meurt d'amour laisse un souvenir poétiquement douloureux, quels que soient l'objet et la cause de sa mort » (5). Un autre jour encore, traitant la question dans ce qu'elle a de plus général, il écrit : « On a depuis des siècles, écrit de nombreux volumes contre ou pour le suicide, « le suicide, cette lâcheté » comme disent ceux qui n'auraient pas le courage d'en finir avec la vie. Mais je crois bien qu'on n'a jamais mieux exprimé ce qu'il faut penser de la détermination des désespérés que dans l'axiome même des législateurs romains pénétrés de stoïcisme : *mori licet cui vivere non placet...* Il avait dit le mot, celui qui, regardant son épée avant de s'en frapper, murmurait : maintenant je suis mon maître. Disposer de soi, s'affranchir, s'évader, aller avant l'heure vers l'inévitable, faire signe à la mort, être « son maître » encore une fois, c'est une âpre et tra-

(1) Article reproduit dans *La Vie à Paris*, 1900, p. 367. (2) *Ibid.*, 1885, p. 129. (3) *Ibid.*, 1905, p. 339. (4) *Ibid*, 1895, p. 91. (5) 1895, 24 mai.

gique jouissance qu'on ne peut disputer à ceux qui souffrent. Le blessé a bien le droit d'arracher l'appareil de sa plaie douloureuse et de voir par ses veines ouvertes s'échapper la vie » (1). Ces contradictions ne s'expliquent certainement pas par une évolution des idées religieuses ou philosophiques de l'auteur. Elles trahissent une incertitude où la religion n'a rien à voir.

Enfin il y a dans la presse quelque chose de plus instructif que les commentaires des journalistes à propos de la mort de tel ou tel personnage connu. C'est la façon dont sont relatés, au jour le jour, les suicides ordinaires. Or, sur ce point, il s'est constitué une sorte de style tout fait qu'on retrouve dans tous les journaux d'information et dans tous les journaux d'opinion, y compris les journaux conservateurs. Ce style ne révèle pas un conflit entre les idées catholiques et les idées anti-catholiques, mais bien une espèce de désarroi du à la lutte de deux sentiments l'un et l'autre assez mal définis : d'un côté une vague aversion, de l'autre une vague pitié.

L'aversion est à peine d'ordre moral. J'ai relevé par centaines les expressions suivantes : « fatal dessein », « funeste projet », « tragique résolution », « triste événement », « drame affreux ». Je n'oserais dire que ces mots impliquent une condamnation de la mort volontaire. Ils ne signifient pas proprement que le mort a eu tort de se tuer. Quelques-uns d'entre eux s'emploieraient aussi bien à propos d'un accident. Néanmoins il est évident qu'ils expriment une sorte de répugnance. Le suicide est une mort « violente » ; donc, que le mort ait eu raison ou non de s'y résoudre, il reste qu'il excite cette curiosité vaguement apeurée que fait naître toute aventure tragique, — sentiment certainement voisin de celui que provoque le récit d'un crime. C'est d'ailleurs ce sentiment qui explique la complaisance avec laquelle les journaux de toute opinion relatent les morts volontaires. Ils ne les proposent pas à l'admiration des foules (2). Ils ne les signalent pas non plus pour les blâmer. Mais ils savent que ce sont des faits qui, malgré leur banalité à l'époque actuelle, éveillent encore un sentiment confus et violent.

Sentiment opposé, la pitié. Des moralistes, des juristes l'ont déjà remarqué. M. Herpin, blâmant l'indulgence des journaux, écrit : « Jamais la désapprobation, toujours la pitié et la sympathie ! Toujours le malheureux, jamais le misérable ! » (3). Il y a là sans doute un peu d'exagération. Les journaux ne disent pas *toujours*

(1) *La Vie à Paris*, 1905, 24 mars. (2) On trouve bien ça et là quelques mots d'admiration, mais très rares, et à propos de suicides extraordinaires, tel celui d'un fils qui, près d'être tué par son père, se tue lui-même pour que son père ne devienne pas un assassin (*Rappel*, 5 janvier 1914). (3) Herpin, *De la répression du suicide*, Poitiers, 1907, p. 28.

le malheureux. Mais ce qui est vrai, c'est que, quand ils emploient un mot d'appréciation, c'est celui-là. J'ai lu des milliers d'articles, d'entrefilets relatant des suicides. J'ai relevé une vingtaine de fois l'expression « le misérable », la « mère coupable », lorsqu'il s'agissait de quelqu'un qui avait, en se tuant, entrainé les siens dans la mort (1). Nulle part je n'ai trouvé une expression analogue à propos d'un suicide ordinaire. Quand on dit quelque chose, on dit : le malheureux !

J'ai dit que le sentiment ainsi exprimé me semblait un peu vague. M. Herpin le définit : pitié et sympathie. Oui, sans doute ; c'est ce qui ressort parfois de tout le ton du compte rendu. Cependant il faut remarquer que le mot « malheureux » n'implique pas précisément de la sympathie pour l'acte accompli. En parlant d'un homme, jusque là honnête, qui se laisse entraîner au crime, on dit couramment : le malheureux. On le plaint, mais on le plaint de déchoir. Rien n'autorise à dire que le mot a ce sens, cette nuance lorsqu'il s'agit des suicidés. Mais sans doute n'est-ce pas le hasard qui fait qu'on se sert à leur égard d'un terme aussi ambigu.

Deuxième indice auquel on reconnait qu'il s'agit d'un sentiment vague, ce terme même de malheureux est employé *comme au hasard*. Peut-être est-il assez rare dans les journaux « de droite ». Mais il l'est tout autant dans certains journaux de gauche. Si l'on considère les vingt-cinq premiers comptes rendus de suicides en janvier 1914 dans quelques grands journaux de Paris, ceux qui contiennent un mot de pitié (le malheureux, l'infortuné, le pauvre diable, etc.), sont au nombre de un dans l'*Action française*, de deux dans l'*Echo de Paris*, le *Gaulois*, la *Libre Parole* et le *Rappel*, de trois dans le *Figaro*, le *Temps* et la *Liberté*, de quatre dans le *Journal*, le *Matin* et l'*Homme Libre*, de cinq dans l'*Humanité*, de six dans le *Petit Journal*. Tout ce qu'on pourrait conclure de ces chiffres, c'est que le journal socialiste et les journaux d'information sont plus indulgents que d'autres. Mais il faut ajouter que, dans un même journal, la proportion des comptes rendus apitoyés varie, sans qu'on aperçoive d'ailleurs aucune variation dans la ligne politique ou religieuse qu'il suit. Dans le *Petit Journal*, par exemple, cette proportion est de vingt-trois pour cent en 1863, de vingt-neuf pour cent en 1873, de trente pour cent en 1883, de trente-neuf pour cent en 1893, de vingt-trois pour cent en 1903, de quatorze pour cent en 1913, de vingt-quatre pour cent en 1914 (2).

(1) Ces expressions ne sont pas plus fréquentes dans les journaux de droite que dans les autres. (2) Chiffres obtenus en examinant les 50 premiers comptes rendus de suicides du mois de janvier et les 50 premiers comptes rendus de suicides du mois de juin. Pour l'année 1913, j'ai examiné seulement 25 comptes rendus pour chacun des deux mois.

Dans le *Petit Parisien*, la même proportion est de vingt-six pour cent en 1883, de trente-deux pour cent en 1893, de trente-quatre pour cent en 1903, de vingt pour cent en 1907. Si la proportion est plus faible à l'époque présente, cela tient surtout, je crois, à ce que les journaux d'information prennent de plus en plus l'habitude de relater un grand nombre de suicides en trois ou deux lignes. Mais je n'aperçois aucun rapport entre la commisération exprimée par les journaux et leurs opinions politiques ou religieuses du moment. Il n'y a pas expression d'une idée liée à d'autres idées. Il y a un sentiment confus qui se trahit confusément.

Cette impression de confusion redouble, si l'on examine les cas qui excitent la commisération des journaux.

Sur cent de ces cas pris au hasard dans le *Petit Journal* et dans le *Petit Parisien*, voici les motifs qui ont ému la compassion du rédacteur : (1)

Motifs	Petit journ.	Petit par
Chagrin d'être maltraité par ses enfants	1	0
Crainte de n'être plus aimé par ses enfants	1	0
Mauvais traitements infligés par des parents	0	4
Ivresse	1	1
Remord d'un crime commis	1	1
Discussions	2	1
Crainte d'aller en prison ou au bagne	1	3
Misère poussant au suicide et au meurtre des enfants	2	2
Reproches	3	2
Chagrins intimes	1	6
Deuil	3	4
Désir de ne pas survivre à un crime	5	2
Maladie ou crainte de maladie	2	11
Folie, délire	9	11
Misère	11	14
Chagrin d'amour	21	12
Motif inconnu	36	26

Ce tableau trahit bien, en un sens, l'effort de la morale nuancée. Les suicides qui éveillent la pitié sont, en dehors des suicides dus à la folie, à la misère et à la souffrance, ceux qui supposent un sentiment désintéressé ou généreux. Seule, la compassion accordée à l'ivresse est imprévue. Mais un fait montre du premier coup qu'il s'agit d'un sentiment vague et non d'une doctrine : c'est le nombre élevé des suicides qui éveillent la pitié, bien que la cause qui les a déterminés soit inconnue.

Pour bien comprendre le sens de ce fait, il faut songer que les

(1) J'ai pris les cent premier comptes rendus qui se trouvent dans les mois de janvier et de juin 1863, 1873, 1883, 1893 du *Petit Journal* et 1883, 1893 et 1903 du *Petit Parisien*.

comptes rendus comportant un mot de compassion représentent, dans un des deux journaux, de 26 à 48 pour cent, dans l'autre de 26 à 34 pour cent du nombre total des comptes rendus. C'est dire qu'un très grand nombre de suicides dus à la misère, à la maladie, à la folie, à un deuil, à des chagrins d'amour sont rapportés sans un seul mot de commentaire ; et les mêmes journaux qui les rapportent ainsi, sans laisser paraître aucune compassion, trouvent des mots apitoyés pour des suicides dont la cause est inconnue ! Qu'en conclure, sinon qu'autour de la morale nuancée flotte une pitié vague, qui ne s'attache pas seulement à tel ou tel suicide, mais est éveillée par le suicide lui-même, comme elle le serait par un malheur quelconque ?

Aversion vague, pitié vague, ces deux sentiments sont exprimés d'une façon si rude et si simple qu'ils appartiennent à peine à la morale formulée. Ce qu'il faut noter, c'est qu'ils ne se trouvent pas l'un dans les journaux favorables au catholicisme, l'autre dans ceux qui lui sont hostiles. Ils s'étalent côte à côte dans les mêmes journaux, dans ceux-là même qui font profession de neutralité en matière religieuse. Ils ne trahissent donc pas une lutte entre la doctrine de l'Eglise et la doctrine des adversaires de l'Eglise : ils trahissent, au sein de l'opinion commune, de l'incertitude, une espèce de désarroi. Le crime fait horreur, le malheur fait pitié : le suicide, lui, fait à la fois vaguement horreur et vaguement pitié. Dans le doute qui résulte d'un tel conflit, les journalistes, la plupart du temps, s'abstiennent machinalement de tout ce qui pourrait ressembler à une appréciation morale. Le nombre des comptes rendus « neutres » varie, dans les journaux que j'ai vus de cinquante-deux à quatre-vingt-dix-huit pour cent.

C'est sur cette impression suggérée par la presse qu'il faut, je crois, nous arrêter.

Trois conclusions se dégagent de l'étude de la morale formulée. La première, c'est qu'il n'y a pas, dans la pensée contemporaine, une lutte entre la morale hostile au suicide et la morale favorable au suicide. La morale favorable au suicide n'existe que dans l'imagination des moralistes qui la combattent. Il y a lutte entre une morale simple qui condamne rigoureusement tous les suicides et une morale nuancée qui distingue les cas, juge sur les motifs et, blâmant certains suicides sans vouloir qu'ils soient punis, en excuse, en approuve, en admire d'autres.

Deuxième conclusion, la lutte de ces deux morales ne se ramène pas, dans les textes que nous avons vus, à une lutte entre l'Eglise et ses adversaires. La presse, par endroits, pourrait suggérer cette hypothèse. Par d autres endroits elle la dément. Dans les ouvrages

des moralistes, dans les manuels destinés à l'enseignement, dans la poésie, on ne voit pas nettement un lien entre les idées religieuses et les idées sur le suicide.

Troisième conclusion : on ne voit pas davantage un lien entre ces idées et des doctrines philosophiques ou politiques; mais, dans les ouvrages des moralistes et les ouvrages d'enseignement, la morale simple a un air de morale officielle, de doctrine orthodoxe qu'il faut proclamer, quitte à la trahir dans l'application.

Dernière conclusion, la lutte des deux morales n'est pas une lutte au grand jour entre deux doctrines sûres d'elles-mèmes et s'opposant clairement l'une à l'autre ; où qu'on les regarde, elles sont, au contraire, mêlées l'une à l'autre, et comme enchevêtrées : l'une s'affirme bruyamment, mais semble souvent se dissoudre en s'appliquant ; l'autre s'applique, mais semble fuir au moment de se formuler. Ainsi, malgré un accord, qui frappe d'abord, sur certaines formules, l'impression générale est une impression d'incertitude et de désarroi.

CHAPITRE III

Le Droit : Prépondérance de la Morale nuancée

L'étude du droit laisse une impression différente de celle que suggère l'étude de la morale formulée.

Sans doute on retrouve dans le monde juridique morale simple et morale nuancée. Mais les deux forces en présence ne se font plus équilibre : la morale simple, qui, dans les livres, s'affirmait avec l'assurance d'une doctrine officielle, tient, dans le droit, peu de place ; elle inspire des projets, non des actes ; au contraire, la morale nuancée entraîne le droit et la jurisprudence. La première balbutie, la seconde agit.

I

La morale simple : 1) Quelques jurisconsultes proposent de punir le suicide ou la tentative de suicide ; 2) ils ne sont pas d'accord sur les peines à infliger ni sur les cas dans lesquels il faudrait les infliger.

L'expression juridique de la morale simple, ce serait une loi punissant le suicide. Celui qui se tue commet un crime : tout crime doit être châtié.

On objecte en vain qu'il est impossible de punir un mort (1) et que toute peine retomberait sur la famille : nos lois punissent les morts, puisqu'elles prescrivent d'inhumer les suppliciés « sans aucun appareil », et nul n'a jamais proposé, de nos jours, d'abolir cette flétrissure, bien qu'elle atteigne forcément la famille; en outre, rien n'est plus facile que de punir, à l'aide des peines ordinaires, la tentative de suicide.

Or, bien que la morale simple doive et puisse punir le suicide, je trouve tout juste quatre jurisconsultes qui soient partisans d'une peine (2).

---

(1) D'après M. Fauconnet, (*La responsabilité*, P. 1920, p. 44) du jour où on reconnaît l'incompatibilité radicale entre la peine et l'état de non-vie du patient, « les sociétés mêmes qui qualifient crime le suicide et voudraient le punir, renoncent à la peine plutôt que de l'exécuter sur un mort. » (2) J'ai consulté, outre les *Répertoires* usuels, les ouvrages cités par le *Catalogue* d'Otto Lorenz au mot : *droit criminel*. Ouvrages cités dans ce chapitre : Alpy, *De la répression du suicide*, P. 1910 ; Champcommunal, *Examen critique et comparé du projet de réforme du Code pénal français*, P. 1896 ; Dalloz, *Codes annotés* : *Code pénal*, par Dalloz et Vergé, P. 1881 et *Supplément au Code pénal*, P. 1899 ; *Répertoire pratique de législation* P. 1910 ss. ; *Réper-*

Le *Supplément au Répertoire de Dalloz* (1), les *thèses* de MM. Alpy, Herpin et Médeville (2) veulent que la tentative de suicide soit punie.

Le *Répertoire* s'en tient là et rejette l'idée d'une peine contre le suicide lui-même. Mais les trois thèses vont plus loin : « Nous posons en principe, dit M. Alpy, qu'il est nécessaire d'édicter des lois répressives frappant directement le suicide ». Les supplices infligés au cadavre sont « inutiles », mais « il reste l'infamie attachée à la mémoire du suicidé qui est de nature à l'atteindre et parfois à l'arrêter avant l'exécution de son coupable dessein ». Il est vrai que cette infamie peut atteindre la famille ; mais ce ne sera pas « le fait de la loi, mais la conséquence d'une solidarité inévitable et qui n'est pas d'ailleurs sans justification », car la famille a parfois ses responsabilités (3). Même idée dans les thèses de MM. Herpin et Médeville (4) : il faut punir le suicide, parce que l'idée d'un châtiment pourra faire réfléchir ceux qui pensent à se tuer.

Non seulement les juristes partisans d'une peine sont peu nombreux, mais ils ne sont pas d'accord sur la peine à infliger.

En ce qui concerne la tentative, M. Alpy propose : 1° la double incapacité de disposer et de recevoir à titre gratuit par donation et par testament; 2° la déchéance des dispositions testamentaires; 3° l'interdiction légale, si le suicidé est déclaré irresponsable; 4° dans tous les cas, la peine de l'interdiction civique; 5° dans « les cas les plus graves » une peine d'emprisonnement (5). En cas d'irresponsabilité partielle, les coupables seront placés dans des établissements « intermédiaires entre l'asile et la prison », et une commission spéciale, « dont le médecin traitant pourra faire partie », déclarera si celui qui a tenté de se tuer peut être rendu

---

toire de législation, de doctrine et de jurisprudence, P. 1870 ss. ; et *Supplément* 1887 ss. ; Degois, *Traité élémentaire de droit criminel*, P. 1911 ; Fuzier Herman, *Répertoire général alphabétique du Droit français*, P. 1886, ss. ; Garçon, *Code pénal annoté*, P. 1901-1906, t. I ; Garraud *Traité théorique et pratique de droit pénal français*, P. 1888, 5 vol. ; Garrison, *Le suicide dans l'antiquité et dans les temps modernes*, P. 1885 ; Herpin, *De la répression du suicide*, Poitiers, 1907 ; Laborde, *Cours de droit criminel*, P. 1898 ; Labori, *Répertoire alphabétique du droit français*, t. I, P. 1887 ; Leray, *Exposé élémentaire des principes du droit pénal*, P. 1894 ; Marie, *Eléments de droit pénal*, P. 1896 ; Médeville, *Le Suicide en droit pénal*, P. 1911 ; Molinier, *Traité théorique et pratique de droit pénal*, P. 1894 ; Vidal, *Cours de droit criminel*, P. 1901 ; sur les ouvrages relatifs à l'inhumation et aux assurances, voir pages 76 et 77.

(1) Mot *Crimes et délits contre les personnes*, art. 125 (année 1889). (2) Alpy, 171 ; Médeville, 211 ; Herpin, 21. (3) 160-161. (4) Herpin, p. 19 ; Médeville, p. 204. (5) 171-172.

à sa famille (1). Hardi jusqu'au bout, M. Alpy ajoute : « La nouvelle loi pourrait organiser aussi la protection du monomane suicide, sans attendre sa première tentative », soit par un traitement dans la famille, soit « par un placement volontaire dans les asiles avec certaines garanties » ; une commission serait chargée de surveiller « ceux qui sont encore en traitement et ceux qui viennent de quitter l'asile » (2).

Ce projet est d'une extrême rigueur : empêcher un homme qui a voulu se tuer par misère de bénéficier d'un legs ou d'une donation, flétrir des irresponsables, enfermer des suspects, c'est pousser jusqu'au bout et sans ménagements l'application juridique de la morale simple. M. Herpin est beaucoup plus indulgent : il propose une peine légère, une amende « mais une amende prononcée par le juge correctionnel » (3). M. Médeville est partisan d'une peine allant jusqu'à trois ans de prison (4) ; le *Répertoire de Dalloz* n'admet que quelques mois (5).

Même diversité touchant la punition du suicide lui-même.

M. Alpy propose : 1° que les corps des suicidés soient enlevés aux familles et livrés aux amphithéâtres publics de dissection ; 2° qu'ils soient privés des honneurs de la sépulture (6) ; 3° que le nom de tout suicidé soit publié à l'*Officiel* en le faisant suivre, par exemple, de ces mots : suicidé, lâche déserteur de ses devoirs d'homme et de citoyen ; 4° que le suicide entraîne la déchéance des dispositions testamentaires (7). Mais M. Médeville, qui théoriquement serait séduit par le projet Alpy, y voit des difficultés pratiques, dont la plus considérable est de prononcer une condamnation contre un accusé qui ne peut se défendre; et en fin de compte il propose une simple inscription du suicide parmi les délits (8). M. Herpin se contente, lui aussi, de cette inscription, qu'il appelle une peine platonique (9).

Comme on voit, les trois juristes qui veulent punir le suicide sont loin d'être d'accord sur la gravité de la faute et des peines qui doivent la frapper. Mais il y a plus. M. Alpy, lui-même, qui est le plus rigoureux, semble avoir des hésitations sur un point d'importance. Sans doute, il parle tout le temps du suicide en général, et il essaie d'atteindre les demi-responsables, voire les irresponsables. Mais, lorsqu'il s'agit de la tentative de suicide, il distingue « les cas les plus graves », tout en se gardant bien de les définir. Tou-

---

(1) 174-176. (2) 177. (3) Herpin, 21. (4) Médeville, 211. (5) *Crimes et délits*, art. 125. — Durkheim propose de retirer à l'auteur d'une tentative de suicide « certains attributs du pouvoir paternel et l'éligibilité aux fonctions publiques, » p. 426. (6) Cf. Durkheim, *ibid.* (7) 166, 167, 170. (8) 211. (9). 19.

chant le suicide lui-même, il déclare qu'il faudra appliquer les peines infamantes « en certains cas » (1), et là encore il n'a garde de dire lesquels. Pourquoi : « en certains cas », sinon parce qu'il y a suicide et suicide? De même, M. Médeville admet qu'en cas de « supplice horrible », celui qui se tue n'est digne que de « sincère commisération » (2). La souffrance sera donc sans doute, au regard de la loi, une excuse valable : les magistrats ne frapperont pas le suicide, mais certains suicides.

Ainsi, non seulement les jurisconsultes qui voudraient voir la morale simple se traduire en lois, sont très peu nombreux; non seulement ils ne s'accordent pas sur la traduction; mais, dès qu'il s'agit d'application, la morale nuancée, bannie des principes, s'impose obscurément à eux. Dans tout le reste du droit, nous allons la voir triompher.

II

La morale nuancée : 1) Faire régner dans le droit la morale nuancée, c'est ne pas punir le suicide, — le blâmer et l'empêcher en certains cas — le favoriser dans d'autres ; or, 2) le suicide n'est ni un crime ni un délit : jurisprudence relative à la complicité ,lois sur les inhumations et sur les assurances ; 3) le suicide est parfois blâmé par les tribunaux et les jurisconsultes, et la police s'oppose à l'accomplissement des tentatives de suicide ; 4) certains suicides sont excusés ou récompensés par la loi, la jurisprudence ou le jury : suicide non-conscient, suicide de l'accusé, du commerçant menacé de faillite, du coupable.

Pour qu'il y ait triomphe de la morale nuancée dans le droit, il faut surtout que la loi ne punisse pas le suicide : ne pas le punir, ce n'est pas l'approuver, mais c'est reconnaître en lui un acte dont l'appréciation est trop délicate pour qu'il soit possible de le soumettre au coup brutal de la loi. D'autre part, l'impunité absolue pourrait être l'expression d'une autre morale simple, aveuglément favorable à la mort volontaire. Pour qu'il y ait triomphe incontestable de la morale nuancée, il faut que la loi et la jurisprudence, tout en s'abstenant de punir, marquent tantôt la réprobation, tantôt l'approbation ou des sentiments voisins de l'approbation.

Ces trois conditions se trouvent réalisées dans le droit contemporain.

Légalement le suicide n'est ni un crime ni un délit.

Un seul auteur, à ma connaissance, a essayé de le contester : M. Alpy, dans l'ouvrage que nous venons de citer, constate que l'Assemblée constituante n'a pas abrogé explicitement les lois rela-

(1) Alpy, 168. — (2) Médeville, 221.

tives au suicide et que son silence sur la question constitue une abrogation « bien indirecte ». Il est difficile de prendre cette objection au sérieux. Si l'on suivait M. Alpy, le suicidé, n'étant point passible d'une peine distincte et propre à son cas, devrait être considéré, soit comme un meurtrier, soit comme un assassin : il faudrait donc l'envoyer en prison, au bagne, ou le condamner à mort! En outre, le Code d'instruction criminelle ne prévoyant pas de procédure contre les morts, il faudrait que les tribunaux donnassent solennellement la parole au suicidé! L'Assemblée constituante est, je crois, excusable de n'avoir pas voté un article spécial pour prévenir ces absurdités. Au reste, nous verrons plus loin que, si elle s'est contentée d'une abrogation implicite, tout à fait suffisante en l'espèce, ce n'est pas qu'elle ait rougi de son œuvre, c'est, au contraire parce qu'elle a eu l'impression qu'en frappant le vieux droit elle frappait un mort.

Non seulement le suicide n'est ni un crime ni un délit, mais le silence du Code est, sur ce point, si décisif que les tribunaux, malgré le vœu de quelques jurisconsultes (et parfois peut-être malgré leur secret désir), ne se reconnaissent pas le droit de punir ceux qu'on appelle assez improprement les « complices » d'un suicide, c'est-à-dire ceux qui ont poussé un homme à se tuer ou lui en ont fourni les moyens.

Un arrêt de la Cour de Cassation a fixé sur ce point la jurisprudence en 1815 (1). Je ne connais pas d'auteur qui l'ait critiqué en droit. Les *Répertoires*, dont on a vu plus haut la liste, admettent que, là où il n'y a pas crime ni délit, il ne peut y avoir complicité punissable (2). C'est la thèse de M. Garraud, celle de M. Garçon, celle de MM. Leray, Molinier, Vidal, Garrison (3).

Non seulement la loi ne porte aucune peine contre ceux qui se tuent, mais de nos jours elle est intervenue pour abolir des usages qui constituaient des peines de fait (4). Au cours du XIXe siècle, l'usage s'était établi, dans bien des communes, d'inhumer les suicidés dans un coin spécial, à côté des suppliciés. Or, en 1881, la loi du 14 novembre abroge formellement l'article 15 du Décret de prairial (5) : l'usage des emplacements spéciaux est aboli. Dans la

(1) 27 avril 1815. Voir *infra*, IV, ch. 5. (2) Dalloz, *Répert.*, *Suppl.*, *Crimes et délits contre les personnes*, art. 125. (cf. *Répert.*, *Complicité*, 62, et *Crimes et Délits contre les personnes*, 127); Fuzier Herman, mot *suicide*, nos 29-30 (p. 318) ; (il n'y a pas d'article *Suicide* dans le Labori; le Carpentier n'est pas arrivé à la lettre S) ; Dalloz et Vergé, *Code pénal*, P. 1881.
(3) Garraud, IV, 315 ; Garçon, *Code pénal annoté*, p. 600, art. 231 ; Leray, p. 24 ; Molinier, II, 218 ; Vidal, p. 319 ; Garrison, p. 166. (4) Voir *infra*, IV, ch. 5. (5) Duvergier, t. 81, p. 513 : article unique : « L'article 15 du décret du 23 prairial an XII est abrogé. » — Voir *infra* (IV, ch. 5) le texte de l'article 15.

discussion de la loi à la Chambre et au Sénat, il est surtout question des scandales auxquels avaient donné lieu certaines inhumations de protestants. Mais les termes de la loi sont tels que, comme le dit le *Répertoire de police* de Courcelle, un maire « violerait la loi », s'il fixait des emplacements spéciaux pour les suicidés (1). En 1884, la loi municipale du 5 avril confirme et renforce les dispositions adpotées en 1881. Le paragraphe 4 de l'article 97 du titre III décide que la police municipale comprend notamment « le mode de transport des personnes décédées, les inhumations et exhumations, le maintien du bon ordre et de la décence dans les cimetières, sans qu'il soit permis d'établir des distinctions ou des prescriptions particulières à raison des croyances ou du culte du défunt ou des circonstances qui ont accompagné sa mort » (2). Les derniers mots visent évidemment le cas des suicidés. Malgré toutes ces précautions pour assurer à tous, y compris les suicidés, des funérailles analogues, l'Eglise conservait le droit, (conquis en violation du décret de prairial), de refuser à ceux qui se tuaient la sépulture ecclésiastique (3). L'idée de la contraindre répugnant aux idées modernes sur la liberté de conscience, la loi du 15 novembre 1887 tint du moins à faire des enterrements civils quelque chose d'aussi honorable que les obsèques religieuses. Les deux premiers articles de cette loi sont ainsi conçus : art. 1er. Toutes les dispositions légales relatives aux honneurs funèbres seront appliquées, quel que soit le caractère des funérailles, civil ou religieux; art. 2, Il ne pourra jamais être établi, même par voie d'arrêté, des prescriptions particulières applicables aux funérailles en raison de leur caractère civil ou religieux (4).

Ces lois font tout le possible pour assurer aux suicidés des funérailles honorables. Bien que le mot « suicide » ne soit pas prononcé dans les textes, je ne connais pas un seul répertoire juridique ni un seul auteur qui ait contesté qu'ils s'appliquassent à ceux qui s'étaient tués (5). En tout cas les tribunaux ont eu l'occasion d'établir, sur ce point, la responsabilité des maires. En 1903, une demoiselle C... s'étant tuée à Guidel (Morbihan), le curé refuse la sépulture ecclésiastique. Le maire ne délivre le permis d'inhumer qu'à la condi-

---

(1) *Répertoire de police administrative et judiciaire*, etc., par Courcelle, P. 1899, p. 2076. (2) *Officiel* du 6 avril 1884. (3) Voir *infra*, IV, ch. 5. (4) Duvergier, t. 87, p. 451 ss. (5) Voir les *Répertoires* cités plus haut au mot : *inhumation*. J'ai consulté en outre les ouvrages indiqués aux mots : *culte*, *cimetière* dans le *catalogue* d'Otto Lorenz. Voir notamment : Fay, *Les cimetières et la police des sépultures*, 3e éd., P. 1910, p. 142 ; Brayer, *Dictionnaire général de police administrative et judiciaire*, P. 1886, t. I ; Baratte, *Rapports de l'autorité civile et de l'autorité religieuse en matière de sépulture*. Le Mans, 1907 ; Bertrand, *La Législation de la sépulture*, P. 1904.

tion que le corps sera enterré dans une partie du cimetière « consacrée par la tradition à ceux qui se sont vu refuser la sépulture ecclésiastique et connue sous le nom de *coin aux chiens* ». Le père de la demoiselle C... intente contre le maire une action en dommages-intérêts. Le Tribunal civil de Lorient condamne le maire à verser deux mille francs de dommages-intérêts. La Cour d'appel de Rennes confirme la condamnation, en modifiant seulement le chiffre des dommages-intérêts (1).

Non seulement le suicide n'est pas puni, non seulement le suicidé est inhumé comme les autres, mais la jurisprudence actuelle reconnaît la validité des clauses de police d'assurance sur la vie garantissant le paiement des primes en cas de suicide. Quelques jurisconsultes, on le verra plus loin, sont d'avis que ces clauses devraient être tenues pour nulles comme contraires à l'ordre public. Mais, en fait, un arrêt du Tribunal civil de la Seine, en date du 7 mars 1862, condamne une Compagnie d'assurance étrangère à respecter la clause insérée dans sa police (2).

Les *Répertoires* ne signalent pas en France d'arrêt en sens contraire (3). Au contraire, en 1909, un nommé D... s'étant tué, treize mois après avoir signé une police qui ne couvrait le risque de suicide que si le suicide avait lieu deux ans après la signature, la veuve fait valoir, pour être payée, que les agents de la Compagnie ont parlé à D... d'un délai de treize mois et non d'un délai de deux ans. Loin de débouter la veuve en alléguant que la clause est immorale et nulle de plein droit, la Cour d'appel de Toulouse, par arrêt du 9 juin 1909, condamne la Compagnie à payer le montant de l'assurance à titre de dommages-intérêts (4).

Enfin, les tribunaux auraient un moyen d'atteindre obliquement le suicide. Il suffirait de le considérer comme une preuve de folie et de casser, en vertu de cette théorie, les testaments des suicidés. Or, en fait, la jurisprudence s'est prononcée en sens opposé. En 1897, le Tribunal de Beauvais décide que « l'idée persistante de suicide », consignée par le testateur dans l'acte qui contient ses dernières volontés, ne peut pas être une cause d'annulation du testament (5).

---

(1) Sir., 1905, II, p. 76. (2) Cité par Fuzier-Herman, mot *Assurances sur la vie*, n° 236, p. 187. (3) Du moins, je n'en ai pas trouvé dans le Dalloz, dans le Sirey, dans les *Pandectes françaises* de Weiss, les *Répertoires* de Labori et de Carpentier, ni dans les ouvrages suivants : Couteau, *Traité des assurances sur la vie*, P. 1881 ; Dupuich, *Traité pratique de l'assurance sur la vie*, P. 1900 ; Lascour, *Le contrat d'assurances sur la vie* ; Lefort, *Traité du contrat d'assurance*, P. 1897 ; Legris, *De la condition en France des Sociétés d'assurances étrangère*, P. 1901 ; Commarmond, *Le suicide dans l'assurance sur la vie*, P. 1903. (4) *Recueil périodique des Assurances*, 1909, p. 481. (5) Dalloz, J. G., 1898, II, 502 ; voir une liste d'arrêts analogues dans Médeville, p. 207.

Ainsi, le suicide n'est ni un crime ni un délit, la loi interdit soigneusement tout ce qui pourrait être une diminution d'honneurs aux obsèques des suicidés, et elle permet, en somme, de s'assurer contre le suicide. La première condition nécessaire au triomphe juridique de la morale nuancée se trouve ainsi réalisée.

Passons à la seconde. A la rigueur, l'impunité accordée à ceux qui se tuent pourrait être l'expression d'une morale indiscrètement favorable à la mort volontaire. Mais voici trois faits qui prouvent que cette impunité n'exclut pas une certaine réprobation.

D'abord, un grand nombre de jurisconsultes, bien que partisans du droit actuel, n'en considèrent pas moins le suicide comme un acte immoral. On a lu plus haut les déclarations de Garrison, du *Répertoire* de Fuzier Herman, de M. Commarmond. Il s'en trouve d'analogues dans Garraud (1) et Molinier (2). Tous ces juristes savent donc nuancer leur appréciation : le suicide est blâmable, mais ce n'est pas un crime.

Je sais que M. Garraud, d'accord avec d'autres juristes, prend la chose autrement : il cherche à concilier l'impunité juridique avec le principe de la morale simple : la cause de cette impunité, ce n'est pas une appréciation nuancée du fait, c'est le fait lui-même; une peine ne servirait à rien; la flétrissure infligée à la famille pourrait provoquer d'autres suicides; enfin, il serait trop difficile d'établir l'état mental du défunt. Mais la preuve que ces arguments sont des arguments de façade, une concession toute verbale à la morale simple, c'est que, valables à la rigueur en ce qui concerne les suicidés, ils sont, bien entendu, sans force en ce qui concerne l'auteur d'une *tentative* de suicide : or, Garraud est partisan de l'impunité aussi bien en cas de tentative qu'en cas de suicide; et, après avoir indiqué les raisons qu'on vient de voir, il finit d'ailleurs par déclarer qu'une peine infligée en cas de tentative serait « injustifiable au point de vue social » (3). On ne peut mieux dire que le suicide n'est pas un crime mais seulement une faute, faute trop difficile à apprécier pour qu'il soit possible de la soumettre aux brutalités de la répression pénale. Ce sentiment qui est, avec la distinction des cas, le principe de la morale nuancée, se retrouve, dans un arrêt rendu en 1892 par la Cour d'appel de Lyon : la Cour commence par déclarer que le suicide est « justement réprouvé par la morale comme une désertion du devoir de vivre », après quoi elle rend un arrêt favorable à la cause du suicidé (4).

Second fait, si les tribunaux reconnaissent la validité des polices

---

(1) Garraud, IV, 313. (2) Molinier, II, 218. (3) Garraud, IV, 313-314. (4) Dalloz JG., 1892 II, 47.

qui assurent contre le suicide, les auteurs français attaquent souvent et vivement cette jurisprudence au nom de la morale, et, en général, les Compagnies françaises n'assurent pas contre le suicide.

Sans doute, les objections formulées par nos jurisconsultes sont parfois d'ordre pratique; ils font valoir notamment que l'assuré qui se tue substitue son initiative au hasard et se trouve ainsi violer au profit des siens la règle du jeu. Mais cette considération n'est évidemment pas décisive, puisque des Compagnies étrangères, qui ne sont pas des sociétés philanthropiques, assurent contre le suicide. Aussi nos auteurs insistent-ils sur l'argument moral. D'après M. Lefort, le juge doit proclamer la libération de l'assureur, même si une clause de la police garantit le paiement de la prime en cas de suicide, car « une pareille clause serait contraire à l'ordre public, ainsi qu'on l'admet généralement »; il est inadmissible qu'un acte « immoral en lui-même comme le suicide » puisse créer un droit de créance (1). M. Dupuich, en 1900, écrit : « L'ordre public ne permet pas » qu'on puisse couvrir, par une assurance « un acte immoral et socialement nuisible, tel que la désertion du devoir de vivre »; les clauses d'incontestabilité des polices étrangères ne sauraient prévaloir contre « un motif d'ordre public » (2). En 1904, M. Lyon Caen soutient la même doctrine, alléguant que « l'assurance en cas de décès serait un contrat immoral et dangereux s'il créait un intérêt au suicide » (3). Le *Répertoire de Dalloz* va jusqu'à écrire, en 1910 : « Le suicide de l'assuré entraîne une déchéance d'ordre public qui ne peut être écartée, même en cas de convention contraire » (4).

Cette dernière assertion est en contradiction avec l'arrêt de 1862 qui, jusqu'à nouvel ordre, sert de règle en la matière. Mais ce que tous les auteurs s'accordent à constater, c'est que les Compagnies *françaises* n'assurent pas contre le suicide. L'autorisation « d'assumer la charge des faits volontaires », écrit Couteau en 1881, n'a jamais été sollicitée par les Compagnies d'assurance françaises, et elle ne leur serait certainement pas accordée (5). Vingt ans plus tard, M. Dupuich déclare que l'exclusion du risque de suicide, est, en France, « imposé par le gouvernement » (6). J'entends bien que les Compagnies françaises ont pu, à l'origine, être déterminées par des considérations d'intérêt. Mais, l'exemple des Compagnies étrangères ayant prouvé que les risques à courir n'étaient pas très graves, il faut bien reconnaître que les raisons morales ont une importance

(1) Lefort, II, 65. (2) Dupuich, 214. (3) *Rapport sur le projet de loi relatif au contrat d'assurance*, déposé le 12 juillet 1904 par le Ministre du Commerce, *J. O.*, 1904 annexe 1918. (4) *Répertoire*, t. I, mot *Assurances*, art. 260. (5) Couteau, p. 243. (6) Dupuich, p. 214.

réelle : on admet que le droit pénal ne punisse jamais le suicide, on n'admet pas que le suicide soit considéré comme un acte indifférent au point de vue moral.

Troisième fait : bien que le suicide ne soit ni un crime ni un délit, la police se reconnaît et exerce le droit d'empêcher, en certains cas, les gens de se tuer. Un garde champètre, un agent, qui ne dépendrait pas imméditament un pendu serait certainement blâmé. Quand on signale à un commissaire de police un suicide probable, les agents n'hésitent pas à enfoncer la porte et à faire tout le possible pour ranimer le mourant, même lorsqu'un écrit, placé bien en vue, établit qu'il y a mort volontaire et non pas accident. Il n'y a pas d'exemple qu'un homme, ainsi rappelé à la vie, ait intenté une action contre la police. Les *Répertoires* juridiques n'envisagent même pas cette hypothèse qui paraîtrait sans doute scandaleuse ou saugrenue. C'est donc que la police, l'intéressé et l'opinion sont d'accord sur un point : le suicide est un acte qu'on n'a pas le droit de punir, mais qu'on a, dans une certaine mesure, le droit d'empêcher (1).

Quand il s'agit du suicide des prisonniers, le fait est plus difficile à interpréter. En les empêchant de se détruire, on veut moins les empêcher de commettre une faute que sauvegarder les droits de la société qui serait, pense-t-on, frustrée par leur suicide. Mais, lorsqu'il s'agit de gens qui n'ont rien à se reprocher, le droit qu'on s'arroge de les sauver, trahit évidemment une certaine réprobation pour la mort volontaire. A ceux qui sont amenés dans les commissariats, il est de règle de faire un sermon. Ce sermon, comme l'usage lui-même, n'est pas purement, strictement moral. La pitié se mêle au blâme, et parfois tout se termine par la promesse ou l'octroi d'un secours. L'idée qui domine, c'est que ce coup de désespoir n'est pas raisonnable, que ce n'est pas « une chose à faire », qu'il y aurait de la dureté à la laisser s'accomplir. Mais pour que l'autorité ose traduire en actes précis cette idée un peu vague, c'est qu'à ses yeux le suicide, s'il n'est pas un crime, est du moins un acte répréhensible.

Tous les faits qu'on vient de voir expriment une réprobation un peu changeante et incertaine. Voici où apparaît enfin, dans sa pureté, la morale nuancée, voici les cas dans lesquels la jurisprudence laisse apparaître quelque sympathie pour *certaines* morts volontaires.

(1) Le 21 juin 1909, le Ministre de l'Instruction publique, interpellé à la Chambre, à propos du suicide d'un lycéen, déclare que les camarades du mort auraient dû prévenir l'administration et que ceux qui auront manqué à ce devoir seront renvoyés du Lycée.

D'abord, elle reconnaît, pour les excuser, des suicides « non réfléchis ». C'est encore dans la question des assurances sur la vie qu'apparaît cette distinction. Juristes et tribunaux admettent que le suicide qui libère la Compagnie est uniquement le suicide « volontaire et conscient », « conscient et réfléchi ». Je ne m'attarde pas à citer les textes : les auteurs se divisent sur la question de savoir à qui incombe la charge de prouver le caractère du suicide; mais sur le principe lui-même il y a unanimité.

Si la jurisprudence entendait par là que le suicide, en cas de folie dûment constatée, doit être considéré comme un accident, cette distinction, n'étant pas propre au suicide, n'aurait pas, au point de vue moral, un grand intérêt : il va sans dire que les fautes commises par des fous ne sont pas des fautes. Mais l'insistance avec laquelle les auteurs parlent du suicide réfléchi montre bien qu'il s'agit d'une sorte de dérogation à la règle commune. On n'exige pas, pour punir le vol, qu'il y ait vol réfléchi. Si on l'exige, touchant le suicide, c'est qu'on admet, *a priori*, qu'il peut, dans une certaine mesure, faire présumer sinon la folie, du moins une diminution de conscience. Un moment d'exaltation, un coup de tête suffiront donc pour que le blâme fasse place à la pitié, pitié agissante si l'on songe que beaucoup d'auteurs et plusieurs arrêts mettent la preuve du caractère volontaire et réfléchi du suicide à la charge des Compagnies.

Après la pitié, la complaisance. Pour ceux qui veulent, en se tuant, sauver leur honneur, le droit contemporain est tout indulgence. Si un commerçant se frappe, au moment où il se voit réduit à suspendre ses paiements, il n'y a pas déclaration de faillite. Ici encore, je ne m'attarde pas à citer les auteurs : ils sont unanimes.

De même, si un accusé se tue, il ne peut y avoir ni verdict de culpabilité, ni sentence de condamnation. L'action pénale est suspendue *ipso facto*. Cette faveur que la loi accorde d'une main, il semble bien qu'elle la retire de l'autre, puisqu'on prend des précautions si minutieuses pour empêcher les prisonniers de se tuer. Mais cette contradiction apparente éclaire le sens du droit contemporain. Il permet aux accusés de se soustraire au déshonneur en prévenant l'action de la justice. Du jour où ils se laissent arrêter, la honte commence : le suicide ne servirait plus à rien.

Par cette disposition, notre droit pénal a bien l'air d'offrir une solution au coupable qui, soucieux de l'honneur des siens, veut leur épargner la flétrissure de voir un membre de la famille aller en prison, passer en Cour d'assises, finir au bagne ou sur l'échafaud. On pourrait, il est vrai, se demander si cette conséquence de la loi

(1) Dalloz, *Répert.*, *Suppl.*, (1887)., *Assurances terrestres*, n° 347,

a été, est voulue par le législateur. Mais il n'est guère possible de croire qu'il y ait eu imprévision. La doctrine romaine, selon laquelle le suicide n'éteint pas le crime, était, depuis la Renaissance, familière à tous les juristes français. En refusant de l'adopter, les hommes de la Révolution surent sans doute ce qu'ils faisaient. En tout cas, après un siècle d'expérience, les juristes contemporains ne peuvent se dissimuler que le grand nombre des suicides commis aussitôt après un crime ou une action déshonorante, s'explique en partie par l'indulgence du droit pour ceux qui se tuent dans ces conditions. Si, malgré cela, ils admettent sans difficulté ce droit tel qu'il est, (et je ne connais pas de juriste qui en demande la modification), c'est qu'ils ne voient pas d'inconvénients à cette espèce de prime offerte non au suicide, mais à certains suicides.

Enfin, aux yeux du jury, voire des conseils de guerre, la tentative de suicide d'un accusé, bien loin de constituer une nouvelle charge contre lui, est au contraire un argument à retenir en sa faveur. Dans l'affaire des chauffeurs de la Drôme, le président « reconnaît » que David, un des accusés, a deux fois tenté de se détruire dans sa prison (1). Dans une affaire de meurtre, en 1914, l'accusé ayant essayé de se tuer aussitôt après avoir tué sa femme, le Président déclare, d'après le compte rendu du *Matin* : « En général, les tentatives de suicide semblables sont simulées. La vôtre est véritable. De ce que vous avez essayé de vous tuer, il ne s'ensuit pas que justice soit faite... » (2). Evidemment, cela ne s'ensuit pas. Néanmoins l'accusé est acquitté. Mais ce qui est intéressant au point de vue moral, c'est justement que le président se croie obligé de dire : de ce que vous avez essayé de vous tuer, il ne s'ensuit pas que justice soit faite. C'est aussi qu'il constate que les criminels feignent souvent de vouloir se tuer pour obtenir l'indulgence du jury.

Ce n'est pas seulement devant le jury qu'on voit la défense alléguer une tentative de suicide en faveur de l'accusé. En 1920, un jeune aviateur, ayant tué un enfant par l'effet d'une imprudence, comparaît devant le premier Conseil de guerre de Paris. Une infirmière, citée comme témoin à décharge, vient attester que l'accusé a voulu se donner la mort et qu'il a fallu l'en empêcher par la force (3).

En 1909, à Versailles, un soldat ordonnance ayant tiré des coups de revolver sur la fille de son capitaine, affirme que, son crime commis, il a voulu « se suicider ». A l'audience, la plus grande partie de la discussion porte sur cette tentative, simulée d'après

(1) *Le Matin*, 2 juillet 1909. (2) *Ibid.*, 4 janvier 1914. (3) *Le Matin*, 20 nov. 1920.

l'accusation, réelle d'après la défense. L'accusé explique que seul l'enrayage de son revolver l'a empêché de se détruire. L'accusation produit des témoins pour prouver que le revolver n'était pas enrayé, que l'accusé a eu le temps de se tuer. Il semble que le verdict doive dépendre de cette seule question (1).

A peine est-il besoin de faire remarquer la vigueur avec laquelle s'affirme ici la morale nuancée. A en croire les moralistes officiels, le suicide est un crime ou du moins une faute grave. Mais, devant des tribunaux et pour sauver des accusés, la défense s'évertue à prouver qu'ils ont voulu commettre ce crime!

III

La morale nuancée (suite) : 1) La jurisprudence relative aux co-auteurs d'un suicide ne s'inspire pas, comme on le dit d'ordinaire, de la morale simple, mais bien de la morale nuancée ; 2) la morale nuancée s'affirme également dans les discussions et les propositions relatives à cette question des complices et des co-auteurs.

Enfin la morale nuancée triomphe encore sur un dernier point, et là même où on a cru voir que sa rivale l'emportait.

Jurisprudence et jurisconsultes s'accordent à reconnaître que la complicité de suicide n'est pas punissable, puisqu'il ne peut y avoir complice là où il n'y a ni crime ni délit. Mais ils s'accordent à distinguer complicité et « participation ».

Si je donne à quelqu'un du poison, si je lui tends un revolver chargé et qu'il en fasse usage contre lui-même, je ne puis être incriminé. Mais si je fais boire le poison à un paralytique, si je fais feu, sur la demande ou l'ordre de celui qui veut mourir, je suis coupable de meurtre et je dois être puni.

Cette jurisprudence est fondée sur deux arrêts de la Cour de Cassation que citent tous les ouvrages consacrés au suicide.

En 1827, un nommé Lefloch, ayant été condamné à mort par la Cour d'Assises pour un assassinat « commis du consentement et sur la demande expresse de la victime », le pourvoi en cassation est rejeté, « attendu qu'il n'y a suicide proprement dit que lorsqu'une victime se donne elle-même la mort » et que les lois qui protègent la vie humaine sont d'ordre public (2).

Quelques années plus tard, cette jurisprudence est étendue à ce

---

(1) *Gazette des Tribunaux*, 12-13 janvier 1909. — Jurés et officiers appliquent une idée exprimée par M. Tarde, qui écrit dans ses *Etudes pénales* et *sociales*, p. 188 (note), à propos de l'affaire Jeanne D. : Jeanne D a mérité sa condamnation car si elle avait réussi à empoisonner son mari, «il n'est nullement prouvé, quoi qu'elle en ait dit, qu'elle se fût suicidée ensuite.»

(2) Sirey, 1828, I, 135.

que les juristes appellent le suicide mutuel. Copillet et Juliette Blain décident de mourir ensemble. Copillet tue Juliette, puis tire sur lui-même, se blesse, mais en réchappe. La Chambre du Conseil déclare « non lieu de suivre ». Mais, sur pourvoi du Garde des sceaux, et réquisitoire du procureur Dupin, la décision est cassée dans l'intérêt de la loi le 23 juin 1838, et Copillet est poursuivi (2).

Cette jurisprudence de la Cour de Cassation, cette distinction entre le complice et le co-auteur a été critiquée, de nos jours, par M. Garçon : quelqu'un tient une épée sur laquelle un ami se jette. Oserons-nous dire qu'il est complice (donc non punissable), s'il tient l'épée, meurtrier s'il l'enfonce? « L'existence d'un délit peut-elle tenir à des nuances si délicates? » Deux personnes décident de mourir ensemble : si chacune d'elles tire sur elle-même, il y a suicide; si chacune tire sur l'autre, il y a deux meurtres : « C'est bien subtil ». Enfin deux époux décident de s'asphyxier et le mari seul allume le réchaud. Sera-t-il meurtrier? — Mais, en dépit de ces objections, la jurisprudence du XIXe siècle est toujours en vigueur aujourd'hui.

Quelle en est la signification? Durkheim et d'autres n'hésitent pas à y voir comme une revanche obscure de la morale simple : ne pouvant s'attaquer de front au suicide, la justice l'atteint de biais en frappant les collaborateurs du suicidé. Ainsi la mort volontaire se trouve garder quelque chose de son ancien caractère criminologique (1).

Non seulement, je ne crois pas que cette interprétation soit exacte, mais il me semble que, dans le jurisprudence actuelle et dans les discussions auxquelles elle a donné naissance, on saisit l'influence directe de la morale nuancée.

D'abord, ce qui inspire, consciemment ou non, les tribunaux et les juristes, ce n'est pas l'idée que le suicidé est toujours un coupable digne de haine, c'est l'idée qu'en certains cas il peut être une victime digne de pitié.

Ce qui fait qu'on a pu s'y tromper, c'est que quelques-uns des magistrats qui ont institué la jurisprudence actuelle ont pu avoir l'illusion qu'ils combattaient le suicide. Ainsi, dans la fameuse affaire Copillet, le réquisitoire de Dupin dénonce âprement l'immoralité non seulement du suicide mutuel, mais de la mort volontaire en général. Mais si, au lieu de considérer ce qu'ont voulu ou ce qu'ont cru faire les magistrats, on examine ce qu'ils ont fait, l'impression est bien différente. Loin d'agir contre le suicidé, ils agissent contre le « suicideur », en faveur du suicidé.

(1) Voir *infra*, IV, ch. 5. (2) Garçon, *Code pénal annoté, suicide* (art. 234).
(3) Durkheim, p. 371. Cf. Garrison, p. 166.

Juridiquement, que punissent-ils? — Un meurtre. Tuer quelqu'un sur sa demande, c'est tuer avec l'intention de tuer. En vain allègue-t-on que celui qui tue dans ces conditions n'a pas l'intention de « nuire ». Le père qui tuerait son fils pour l'empêcher de se déshonorer n'aurait pas non plus le désir de lui nuire. Il n'en serait pas moins un meurtrier et poursuivi comme tel. En vain dit-on encore qu'empêcher quelqu'un de se faire tuer, c'est remettre en question son droit de se détruire. Si le bourreau et ses aides cédaient secrètement leur place à quelques sadiques, avides du plaisir de tuer, ceux-ci seraient certainement poursuivis comme meurtriers : nul n'irait songer qu'en les poursuivant on remet en question la légitimité de la peine de mort.

Loin d'être sournoisement dirigée contre le suicide, la jurisprudence actuelle admet au contraire une exception exorbitante *en sa faveur*. X... tire sur son ami qui lui a demandé de le tuer. Il le blesse seulement; il est poursuivi pour tentative de meurtre. Et l'ami? Juridiquement, si X... est coupable de meurtre, l'ami est sans contestation possible, son complice. Cependant il n'a jamais été question de le poursuivre, et M. Garçon signale le fait sans d'ailleurs le désapprouver. On dit : l'ami avait le droit de se tuer. Pur sophisme! Il avait le droit de se tuer, mais il n'avait pas le droit de faire commettre à X... un crime. Cependant magistrats et juristes refusent de l'inquiéter. Le suicidé attendrit la justice et lui fait oublier le complice.

C'est cette exception extraordinaire qui révèle, beaucoup mieux que les « déclarations », le sens moral de la jurisprudence, et sa raison d'être. Elle est dirigée contre le *suicideur* et non contre le suicidé. Elle est toute en faveur de celui qui a voulu mourir, elle n'a que rigueur pour celui qui l'a tué. Pourquoi? Les raisons purement juridiques ne suffisent pas à l'expliquer, puisque ces mêmes raisons, qui font tant de bruit contre le *suicideur*, se taisent lorsqu'il s'agit de celui qui a voulu mourir. La raison qui saute aux yeux, c'est qu'en dépit de tous les consentements de l'intéressé, on peut craindre que le « suicideur » ne soit un assassin hypocrite.

Il est en effet bien facile de dire : *volenti non fit injuria*. Même dans la vie courante, que de fois on pourrait causer aux gens les torts les plus graves, rien qu'en les prenant au mot! Dans le cas du suicide, il en va de même. Quelqu'un demande qu'on le tue. Mais qui sait s'il ne fait pas cette demande dans un moment de découragement ou d'exaltation? Comment savoir si ce n'est pas précisément le meurtrier qui a provoqué lui-même cette exaltation ou ce découragement? Ce mari qui vient nous dire : j'ai tué ma femme par pitié ; depuis des mois elle me suppliait de le faire, nous le plaignons assurément ; mais comment ne pas se dire : peut-être

était-il las de l'entendre se plaindre, las de passer sa vie à la soigner? Elle lui a demandé de la tuer, soit. Mais peut-être y a-t-elle été réduite, se rendant compte qu'elle était une gêne. Et celui qui semblait une victime du sort, devient le plus fourbe des bourreaux. Comment savoir si des enfants qui ont tué un père vieux et infirme, sur sa demande, ne sont pas cause de cette demande par leurs mauvais traitements, leur dureté, leurs récriminations incessantes? Quand le *suicideur* n'a pas essayé de se tuer lui-même, ces réflexions s'imposent. Quand il a essayé de se tuer mais s'est manqué, comme dans la fameuse affaire Chambige, elles traversent l'esprit.

D'où la jurisprudence. A l'idée qu'un crime aussi abominable que ces assassinats sournois pourrait demeurer impuni, la conscience se révolte. On aime mieux inquiéter des gens, innocents peut-être, mais qui légalement ont eu tort, que d'assurer l'impunité aux plus lâches des meurtriers.

Mais alors, comment prétendre qu'une telle jurisprudence est, dirigée obliquement contre le suicide lui-même? Ce sont presque, pourrait-on dire, les droits du suicidé qu'elle sauvegarde. Elle n'a pour lui que pitié. Ce qu'elle implique, c'est l'idée, (inexprimée dans la morale formulée), que, lorsqu'il y a suicide, d'autres que le suicidé peuvent être mis en cause et déclarés coupables.

Deux faits me semblent confirmer cette interprétation. C'est d'abord l'usage du Parquet. Ce sont les discussions auxquelles la jurisprudence actuelle a donné naissance.

En droit, on doit poursuivre quiconque tue autrui sur sa demande ou avec son assentiment. Mais, comme le remarque M. Garçon, « le ministère public peut ne pas intenter une poursuite dont il est maître, si la répression ne paraît pas indispensable » (1). En fait, les poursuites sont rares.

En cas de suicide « conventionnel », écrit Tarde, si l'un des deux amants échappe, par hasard, à la mort, le Parquet s'émeut rarement (2). Si, en dépit de cet usage, le fameux Chambige est poursuivi, c'est que l'opinion lui reproche de n'avoir pas assez sérieusement essayé de se détruire.

De même, une mère qui tuerait ses enfants sous prétexte que, las d'une vie misérable, ils lui ont demandé la mort, serait sans doute condamnée. Si, après les avoir tués, elle ne se faisait qu'une légère blessure, elle serait au moins poursuivie. Mais si, lasse de les voir souffrir, elle se jetait avec eux du haut d'un quatrième étage et survivait par miracle, elle ne serait probablement même pas inquiétée. « Les jurys, dit M. Montorgueil, sont rarement

(1) *Code pénal annoté, loc. cit.*, art. 241. (2) Tarde, *Etudes pénales et sociales*, P. 1892, p. 168.

appelés à se prononcer » (1). De l'aveu même du Parquet, « les poursuites sont rares en pareille matière (2). Sans doute le Parquet explique cette rareté en disant que les coupables sont généralement des fous ou des irresponsables. Mais M. Garçon, qui signale le fait, l'explique par la crainte de heurter l'opinion (3).

Je crois qu'il y a là un vrai triomphe pour la morale nuancée. Si la conscience publique n'est sévère « que contre ceux qui, après avoir tué, manquent de courage pour eux-mêmes et refusent de suivre leur victime dans la mort » (4), c'est que, pitoyable aux suicidés, elle soupçonne les suicideurs de quelque calcul infâme. Mais, que ces suicideurs essaient sérieusement de se tuer, les soupçons s'évanouissent, et, bien loin de leur en vouloir, on les récompense de leur tentative.

Dernier fait : dans les discussions auxquelles donne lieu la jurisprudence actuelle, on retrouve et l'idée que des tiers peuvent être responsables d'un suicide et l'idée qu'il y a suicide et suicide.

Les adversaires de cette jurisprudence font valoir que la peine encourue par les co-auteurs est trop forte et proposent de faire une loi spéciale punissant la complicité de suicide d'une peine d'emprisonnement. (Cette loi figure, comme on sait, dans un certain nombre de codes étrangers.) Mais les jurisconsultes mêmes, qui sont les plus hostiles à la mort volontaire ne voient pas, dans cette mesure, un biais pour atteindre les suicidés. Ils indiquent, de la façon la plus nette, qu'il s'agit d'atteindre ceux dont les suicidés ont pu être les victimes. Ainsi, M. Alpy reprend à son compte une ancienne proposition de Cazauvieilh : « Je voudrais qu'on fît, à chaque mort violente, une enquête dans les formes ordinaires, non seulement pour constater si la mort est accidentelle, volontaire ou la suite d'un homicide, mais encore pour savoir si celui qui s'est détruit, a reçu les soins que réclame sa position, et qu'on infligeât des peines pécuniaires et corporelles à ceux qui, chargés de ce devoir par la nature et les lois, ne l'auraient pas rempli convenablement » (5). M. Herpin déclare également qu'il ne suffit pas de punir celui qui a matériellement coopéré à un suicide. A côté du

---

(1) Montorgueil, *Les enfants qu'on suicide* (*L'Eclair*, nº 8350). (2) Une note qu'a bien voulu me faire tenir M. le procureur général Lescouvé déclare : « Si les poursuites sont rares en pareille matière c'est que le cas n'est pas très fréquent et que la plupart du temps les auteurs sont des fous ou des irresponsables. » Les journaux qui signalent assez souvent des suicides collectifs sous le titre « Drames de la misère », signalent rarement des comparutions en cour d'assises. *Le Matin* du 26 avril 1913 signale un procès ; mais l'accusé est dans un cas particulier : il a tenté de se tuer avec ses enfants, étant sous le coup d'une poursuite pour vol. Il est d'ailleurs acquitté. (3) *Garçon*, loc. cit., art. 240. (4) *Ibid*, (5) Alpy, 177.

meurtrier, il y a « l'indolent qui a connu la fatale décision et ne l'a pas entravée », le cupide, le haineux « qui a su profiter des embarras attiser la passion ou augmenter le désespoir » (1).

L'idée qu'il faut, en outre, distinguer entre les suicides, est exprimée très nettement par M. Vidal. Ceux qui poussent un homme à la mort peuvent être mûs par des motifs « moraux et sociaux », tels que l'amour et la pitié, ou par des motifs « immoraux et antisociaux », tels que la cupidité ou un désir de vengeance. « Il est évident que la responsabilité pénale ne saurait être la même dans ces divers cas » (2). Cela n'est évident qu'au cas où on ne tient pas le suicide lui-même pour un crime. Car sans cela comment admettre qu'il puisse y avoir des raisons « morales et sociales » de pousser un homme à commettre une action criminelle?

Non seulement la morale nuancée inspire ceux qui sont d'avis de corriger la législation actuelle. Mais elle inspire également ceux qui sont d'avis de garder et cette législation et la jurisprudence qui la complète. Parmi ceux-ci figurent deux des plus éminents criminalistes de l'époque contemporaine, Garraud et M. Garçon.

M. Garçon applique à la question son ingénieuse théorie selon laquelle le fait *punissable* ne doit pas être automatiquement et nécessairement *puni*. Que le meurtre consenti soit punissable, ce n'est pas douteux. Mais « la dialectique rigoureuse est permise lorsqu'il s'agit de limiter la portée des textes, elle doit être tempérée par le bon sens et la pitié lorsqu'elle conduit à la répression ». En conséquence, lorsqu'on hésite entre la complicité de suicide et le meurtre, le Parquet peut ne pas intenter une poursuite dont il est maître, « et le jury, qui ne connaît pas les subtilités du droit, fera quelquefois bonne justice en acquittant » (3).

Garraud rejette l'idée de faire une loi spéciale, parce que, dans le silence de la loi, l'appréciation du jury est « contingente et circonstanciée ». Quel a été le mobile de celui qui a aidé un autre homme à se tuer ? Etait-ce amitié, jalousie, cupidité ? Le législateur perdrait son temps à vouloir envisager tous les motifs et toutes les « circonstances diverses » qui peuvent modifier la situation. Dans ce désir de maintenir en ces matières une appréciation « contingente et circonstanciée », on reconnaît le principe même de la morale nuancée (4).

---

(1) Herpin, 21. (2) Vidal, 268 ; cf. Bourgarel,(op. cit.). blâmant la jurisprudence qui frappe le co-auteur « sans tenir compte des mobiles ». (3) *Codes annotés*, loc. cit., art. 241. (4) Garraud, IV, 318-319.

IV

Solidité du droit contemporain : Il n'est pas critiqué en dehors des milieux juridiques, — il n'est pas question de le modifier — ce n'est pas le droit d'un parti. — Conclusion.

On a vu, plus haut, que le droit peut donner l'idée la plus fausse de la morale d'une époque s'il est en contradiction avec l'opinion moyenne. Le droit actuel est-il dans ce cas? C'est de quoi nous ne pourrons juger qu'après avoir étudié les mœurs et la littérature. Mais ce que nous pouvons noter, dès à présent, c'est la façon dont ce droit est jugé dans la société qu'il régit.

Y est-il l'objet de violentes critiques? Est-il question de le modifier? Est-il le fait d'un parti en lutte contre un autre parti? A ces trois questions on peut répondre non.

Les critiques, dans le monde du droit, sont très rares sur le point essentiel, c'est-à-dire sur l'impunité assurée au suicide. Hors du monde juridique, il en est de même. Quelques moralistes, quelques sociologues, parlent bien de punir le suicide. Mais Durkheim lui-même, qui propose diverses mesures, n'a pas l'air d'y tenir beaucoup. La très grande majorité ne soulève pas la question, et ceux mêmes qui dénoncent le plus vivement l'immoralité du suicide, semblent s'accommoder du droit contemporain. Je ne crois pas qu'il y ait eu, dans la presse parisienne, au cours de ces vingt dernières années, une campagne en vue d'obtenir une modification du Code en ce qui concerne le suicide.

En tout cas, les mouvements d'opinion qui ont pu se produire en ce sens, n'ont pas abouti au dépôt d'un projet de loi. Les idées de MM. Alpy, Herpin et Médeville n'ont pas séduit le législateur. La Commission instituée en 1887 pour préparer le projet de réforme du Code pénal ne s'est pas occupée du suicide, mais elle s'est occupée des peines en général et, dans les articles adoptés, il n'est question, bien entendu, d'aucune peine contre les cadavres.

En ce qui concerne la complicité de suicide, le meurtre consenti, les théories des juristes n'ont pas non plus abouti, jusqu'à présent, au dépôt d'un projet de loi. La question, qui intéresse les spécialistes, ne paraît pas émouvoir autant le public. Le 2 février 1909, à propos d'un ouvrier qui déclarait avoir tué, par pitié et sur sa demande, sa femme en proie à d'affreuses souffrances, le *Matin* ouvre une enquête sur le droit de tuer. Les trois réponses publiées, celles de MM. Landouzy, Séré de Rivières et Bergson, rendent à peu près le même son : en principe, il n'est pas permis de tuer un homme, même sur sa demande; en pratique, si quelqu'un a vraiment tué par pitié, il est bien difficile de le condamner. Cette thèse

aurait pu provoquer des contradictions, ouvrir un grand débat dans la presse; mais les journaux ne réagissent pas, et l'enquête, à peine ouverte, est close dans l'indifférence générale.

Sur un seul point, il y a eu une proposition de loi tendant à modifier le droit actuel. Le 12 juillet 1904, le Ministre du Commerce déposait à la Chambre un projet de loi relatif au contrat d'assurances dans lequel se trouvent les deux articles suivants : « Art. 53 : L'assureur ne peut s'engager à payer les sommes assurées en cas de suicide volontaire et conscient ou de condamnation capitale de l'accusé; art. 80 : Les dispositions de l'article 53 sont applicables aux assurances antérieures à la promulgation de la loi (1). » Mais, malgré les arguments d'ordre moral mis en avant dans le rapport de M. Lyon-Caen, ce projet n'émut pas l'attention de la Chambre. Il n'a jamais été discuté et, comme deux législatures ont passé depuis le dépôt, il est aujourd'hui caduc.

Le droit actuel ne paraissant pas en voie de transformation, on pourrait du moins se demander s'il n'est pas, comme la loi sur les associations ou la loi sur le divorce, l'œuvre d'un parti imposant sa façon de voir à une minorité. Mais rien n'autorise cette supposition. Une réforme de la loi touchant le suicide n'est pas réclamée par l'opposition de droite. La masse des juristes, favorable sur le point essentiel au droit actuel, n'est pas inspirée par l'esprit de parti. Au point de vue confessionnel, il est impossible de prétendre que la magistrature, qui maintient la jurisprudence qu'on vient de voir, soit dans l'ensemble hostile au catholicisme, mue par une arrière-pensée de résistance à l'Eglise. Dans les discussions relatives aux complices et co-auteurs, les opinions en présence ne sont pas liées à des doctrines religieuses, politiques ou philosophiques. Enfin, le seul projet de loi qui fasse allusion au suicide, comme à un acte non punissable mais du moins immoral, est déposé à la Chambre par M. Trouillot, c'est-à-dire par un adversaire de l'Eglise, rapporteur au Sénat de la loi sur les associations. L'hypothèse qui lie la réprobation du suicide à la morale catholique est donc ici en défaut.

Par contre, ce qui se dégage, c'est une opposition entre la morale que le droit traduit en faits et celle que les moralistes traduisent en phrases. Ce qui frappe en celle-ci, c'est d'abord la rigueur et l'assurance de la doctrine officielle, puis, quand on

---

(1) *Journal Officiel*, 1904, annexe 1918. — D'après M. Commarmond (*Le Suicide dans l'Assurance sur la vie*, P. 1908, 11-12), la loi du 17 mars 1905, qui substitue le régime de l'enregistrement à celui de l'autorisation, permet aux Compagnies françaises d'assurer contre le suicide,

regarde de plus près, le désarroi d'une opinion prise entre la morale simple et la morale nuancée. Au contraire, dans le droit, la morale simple apparaît, discrète, à quelques coins de phrase, mais elle n'agit pas, et la morale nuancée triomphe, en somme, sans combat : si le suicide est souvent une faute, c'est une de ces fautes qui changent de caractère selon le motif et les circonstances et qu'on ne peut guère, par suite, soumettre à la répression; c'est une faute dont l'auteur matériel n'est pas toujours l'auteur le plus coupable; enfin quelquefois, loin d'être une faute à punir, c'est un acte que la loi récompense.

Le désaccord entre le droit et la morale formulée est flagrant. Reste à consulter les mœurs et la littérature.

CHAPITRE IV

Les Mœurs : Équilibre des deux Morales

Les mœurs, qui seraient l'indice le plus sûr, sont malheureusement difficiles à saisir, ou du moins je n'ai pas trouvé le moyen de les atteindre d'une façon satisfaisante. Mais, dans le peu qui nous est accessible, on retrouve le même contraste que nous a révélé l'étude de la morale formulée.

D'un côté, des croyances, des usages trahissent une aversion véhémente pour le suicide. Mais, en face de la morale simple qui s'exprime ainsi, il n'y a pas une autre morale simple, s'exprimant par des usages aveuglément favorables au suicide : honorer un homme parce qu'il s'est tué, quels que soient les motifs de sa mort, est chose étrangère à nos usages. Ce que l'on constate, c'est une indifférence, teintée, en certains cas, d'indulgence, de pitié, d'estime, d'admiration : c'est de la morale nuancée.

Morale simple et morale nuancée semblent ici se faire équilibre. Faciles à isoler sur le papier, elles sont d'ailleurs mêlées assez confusément dans la vie. Néanmoins, ce qui paraît se dégager de cette confusion, c'est que la morale simple est plus puissante à la campagne et dans les milieux populaires, tandis que la morale nuancée exerce surtout son empire dans des milieux plus cultivés.

I

La morale simple : 1) Croyances populaires relatives au suicide ; 2) le suicide' mort violente, entraînant une intervention de la justice, provoquant parfois des manifestations hostiles est une tare pour la famille ; 3) silence fait autour des suicides ; 4) horreur particulièrement vive pour les suicides par pendaison et par immersion.

Le langage lui-même trahit une certaine aversion pour le suicide. La preuve que le mot est assez communément pris en mauvaise part, c'est le soin même avec lequel tant d'auteurs, voulant excuser certaines morts volontaires, expliquent que « ce ne sont pas des suicides ». On pourrait croire qu'il y a là une subtilité d'écrivain, mais il n'en est rien : dans la conversation courante, il suffit d'objecter aux adversaires de la mort volontaire l'exemple des marins du *Vengeur* ou des martyrs allant braver les magistrats, pour qu'ils répondent sans hésiter : ce ne sont pas là des suicides! Quand on parle par métaphore du suicide d'un homme politique,

du suicide d'un peuple, c'est toujours avec une intention désobligeante. Enfin le verbe « se suicider », que Littré trouvait, avec raison, si mal fait au point de vue grammatical, n'est peut être pas si mal fait, au point de vue moral, en ce sens qu'il attire violemment l'attention sur le caractère anormal, partant suspect, d'une mort dont le même homme est à la fois l'agent et la victime.

Les ouvrages relatifs au folklore (1), signalent quelques croyances qui trahissent une aversion évidente pour le suicide.

Au Cloitre, en basse Bretagne, quand quelqu'un a résolu de se pendre, dès qu'il a mis la corde sur son cou, il ne peut plus la retirer, quand bien même il aurait envie de le faire, car le diable est sur son épaule (2).

« Aux environs de Fougères, écrit M. Sébillot, une tempête de vent indique qu'une personne s'est pendue ou noyée dans le voisinage et que le démon est venu la chercher (3). »

D'après la *Revue des traditions populaires*, cette croyance est répandue dans toute la Bretagne. Du côté de Loudéac, on attribue à la mort de quelqu'un qui s'est pendu, non seulement les ouragans mais aussi « les orages violents » (4).

D'autres croyances populaires font apparaître les suicidés la nuit. Telle la dame blanche d'Elven dans la Loire-Inférieure, telle, sur les marais de l'Oust, l'ombre d'Ermengarde de Malestroit, qui se noya pour sauver son père. Dans les Ardennes, on voit revenir une jeune fille noyée par désespoir d'amour; à Andlau, une femme s'étant noyée parce qu'elle croyait son amant mort, les deux spectres reparaissent ensemble, errent quelque temps, puis se précipitent (5).

Ces apparitions sont parfois vengeresses ou malfaisantes : en Picardie, dans le bois de Beaucourt, les fantômes des chevaliers de la croix rouge s'enfuient chaque année, poursuivis par les « spectres des jeunes filles qui, autrefois, se noyèrent de désespoir dans l'Hallue quand les Templiers leur eurent fait violence » (6). Au

---

(1). J'ai consulté les ouvrages indiqués au *Catalogue* d'Otto Lorenz et au *Catalogue par matières* de la Bibliothèque Nationale. J'y ai trouvé fort peu de choses sur le suicide. Ouvrages cités dans ce chapitre : *Revue des traditions populaires* ; Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations*, t. II, P. 1896 ; Carnoy, *Littérature orale de la Picardie*, P. 1883 ; Chapiseau, *Le Folklore de la Beauce et du Perche*, P. 1902 ; abbé Dardy, *Anthologie populaire de l'Albret*, Agen, 1891 ; Sébilot, *Le Folk-lore de France*, t. IV, P. 1907. (2) *Revue des traditions populaires* 1907, p. 67. (3) Sébilot, I, 81. (4) *Revue des traditions populaires*, 1890, p. 590. (5) Sébillot, I, 188, II, 432, II, 354. Chapiseau (II, 219) signale une croyance populaire analogue dans l'Eure-et-Loir ; Bérenger-Féraud (II, 41) en signale deux dans le Morbihan ; Thuriet, cité par Sébilot, (1, 433) en signale une dans la Haute-Saône. (6) Sébilot, II, 281, cf. Carnoy, p. 148.

Duc, le spectre d'une dame noyée attire les passants sous les eaux (1). M. Henry Bordeaux signale, dans une nouvelle, dont l'action se passe aux environs de Grenoble (2), une croyance selon laquelle les pendus reviennent et « vous tirent par les pieds » pour réclamer des messes. Dans le Morbihan, l'ombre d'une épileptique qui s'est noyée apparaît, malfaisante, toutes les nuits (3).

D'autres fois, les suicidés, au lieu de punir, sont punis. Dans les Côtes-du-Nord, de sourds mugissements sortent d'un trou profond du Gouet, dans lequel une dame assiégée s'est jetée plutôt que de se rendre (4) ; dans les Alpes, damnés et suicidés apparaissent en poussant d'affreux gémissements (5) ; dans la Creuse, « quelques vieilles femmes disent » que les âmes des suicidés sont condamnées à l'éternel travail de retourner les grosses pierres qui encombrent le lit des torrents (6).

Divers faits contribuent à faire du suicide une fin scandaleuse qui peut jeter le discrédit sur toute une famille, constituer pour elle une tare.

D'abord, c'est une mort violente. Un personnage de Margueritte explique qu'elle lui répugne par « son côté d'exhibition sanglante et scandaleuse » (7). C'est, dit un des héros d'Hervieu, « une besogne grossière, une œuvre noire » (8).

Deuxièmement, c'est une mort qui entraîne une enquête administrative. Médecin, agent de police, avant de dresser procès-verbal, interrogent les membres de la famille. Comme il s'agit surtout d'établir s'il y a eu crime ou suicide, leurs moindres questions peuvent devenir pénibles. « Enquête pour la forme, écrit Verlaine dans ses *Confessions*, mais taquine quand même, du médecin de la mairie... Visite plus vexatoire encore du secrétaire de M. le commissaire de police. Car, à Paris, on n'aime pas à contresigner la fin d'un homme qui en a assez de l'existence qu'on mène ici-bas » (9).

En troisième lieu, il arrive parfois, à en croire notre littérature, que les obsèques des suicidés soient l'occasion de manifestations humiliantes pour les familles. Quand la petite Nicette se tue, dans le roman de Le Roy, on fait mettre le corps « dans de vieux sacs à

---

(1) Sébilot, I, 411. (2) *La Maison maudite* (dans *l'Ecran brisé*, p. 90). Dans l'*Histoire comique*, de France, Félicie craint que Chevalier, si l'Eglise lui refuse ses prières, n'erre autour d'elle « maudit et malfaisant », p. 157. (3) Bérenger-Féraud, II, 41. (4) Sébilot, II, 355. (5) *Ibid.*, I, 235. (6) *Ibid.*, II, 355. — Dans la légende du *Lit de l'Epouse*, que cite l'abbé Dardy (II, 349), la jeune fille qui s'est tuée reste au fond du gouffre, mais sans y subir, semble-t-il, aucun châtiment. (7) P. Margueritte, *Les sources vives*, p. 85. Pour les éditions citées, voir *infra*, ch. V et VI. (8) Hervieu, *Le dédale*, V, 9. (9) *Œuvres complètes*, P. 1900, t. V, p. 167.

blé qu'on assujettit avec des ficelles... Sur l'âne du moulin, la petite Nicette s'en va vers le cimetière », et on la couche au fond du trou, sans bière (1) . Dans *Antoinette*, Romain Rolland décrit les funérailles du banquier Jeannin qui s'est tué pour n'être pas mis en faillite : « L'enterrement eut lieu, lugubre, honteux. L'Eglise avait refusé de recevoir le corps du suicidé. La veuve et les orphelins furent laissés seuls par la lâcheté de leurs anciens amis. A peine deux ou trois se montrèrent un moment et leur attitude gênée fut plus pénible encore que l'absence des autres. Ils semblaient faire une grâce en venant, et leur silence était gros de blâme et de pitié méprisante » (2). Emile Baumann, dans *l'Immolé*, montre l'enterrement « se faisant au petit jour, sans prêtre »; « l'enfouissement fut court, derrière le talus on planta une croix de bois noir » (3). Dans la *Prison de verre*, Bertrand se tue avec sa femme. Bien que celle-ci soit une victime sympathique, bien que le clergé lui accorde les funérailles religieuses, la population de la petite ville marque son aversion : « quand le prêtre vint faire la levée du corps, personne n'était là, pas un habitant, pas un porteur, personne! Il fut obligé d'envoyer chercher le sacristain qui décida le fossoyeur et le gardien du cimetière à se joindre à lui. Les trottoirs étaient encombrés de curieux, on se signait au passage de la croix et on détournait la tête devant la bière ». Une servante dit : « Si Madame veut voir un bel enterrement, qu'elle se presse!... Ah! bien, pour sûr qu'on ne voudrait pas se montrer derrière une suicidée!... » Les porteurs souriaient en ayant l'air de dire : « Vous savez, nous, on s'en fiche, on est payé. » (4).

Mort violente, mort donnant lieu à une enquête, mort provoquant des manifestations hostiles, le suicide est tout naturellement une fin scandaleuse, une honte pour la famille.

Plusieurs moralistes constatent le fait : le suicide, écrit Mgr. Bouquet, reste encore « l'objet d'une certaine répulsion »; la famille du suicidé « perd en considération; une sorte de tache, de déshonneur plane sur ses enfants » (5). Une leçon de catéchisme éditée par *l'Ami du Clergé* déclare que le suicidé « souille et déshonore à tout jamais son nom et sa mémoire », et « qu'il plonge sa famille dans la honte » (6). Celui qui se tue, dit M. de la Hautière, expose sa famille « à un certain déshonneur »; c'est injuste « mais il y a là un fait » (7).

---

(1) Le Roy, *Nicette et Milon*, p. 141. (2) P. 46. (3) *L'Immolé*, p. 105. (4) *La prison de verre*, p. 305. (5) H.-L. Bouquet, *Lettre pastorale de Mgr l'Evêque de Chartres sur le crime de la mort volontaire*, Chartres, 1909, p. 20. (6) *L'ami du clergé paroissial*, 1895, p. 60 ss. (7) De la Hautière, *Cours de morale pratique*, p. 208.

La littérature nous montre des personnages qui, prêts à se tuer, reculent devant « le scandale » (1), redoutent « le discrédit pesant sur la famille » (2). A une jeune fille séduite et enceinte qui veut se tuer pour ne pas déshonorer sa famille, on réplique : « Et vous croyez qu'en faisant ce que vous projetez, vous ne lui infligez pas un pire déshonneur? » (3). De même, dans un roman populaire, on dit à une femme mariée qui, ayant trompée son mari, veut se tuer : « Tu veux donc que le nom de ton mari soit deux fois déshonoré par la révélation publique de ta chute et par ta fin violente » (4) ; dans un ouvrage du même genre, la femme, apprenant que son mari est résolu à mourir, va le trouver et lui dit : « Vous allez faire de moi une de ces veuves qu'on montre au doigt, en racontant leur histoire à mots couverts, perfides et lâches » (5) ; une héroïne de Jean Lorrain se désespère à l'idée de « l'immense scandale qui rejaillirait sur elle » (6) si son mari se tuait. Dans le roman de Ch. Philippe, le père Perdrix ne se tue pas, à cause de son fils : « Le monde est si bête. On aurait dit : tu n'es jamais que le garçon d'un pendu » (7). En effet, des enfants se sentent atteints par la faute de leur père; dans *l'Immolé*, de Baumann, Daniel « sent le terrible héritage qui le rive socialement au suicidé » (8) ; dans une nouvelle de Barbusse, un jeune homme, qui se croit fils de suicidé, « porte en lui toute la détresse familiale » et, quand il apprend que son père est, en réalité, mort par accident, il s'écrie avec joie : « Je suis innocent ! » (9). Un personnage d'Hector Malot cache, au moment de se marier, qu'il est le fils d'une suicidée (10) ; un personnage de Rosny, considère que « ce serait une trahison » de le cacher, il l'avoue, mais comme on avoue une tare (11). Dans *l'Etape*, de Bourget, Jean, voulant épouser une jeune fille pieuse, se dit que jamais on ne la donnera au frère d'une jeune fille séduite, coupable d'une tentative d'assassinat sur son amant et de suicide sur elle-même (12).

Enfin, ce qu'il y a de plus frappant dans nos mœurs, c'est le silence dont s'entoure le suicide.

Une famille dans laquelle il y a eu un suicide, le cache avec soin à ses amis. Si, par hasard, elle est contrainte à l'avouer, on en parle en baissant la voix. Les amis eux-mêmes, loin de se froisser qu'on leur ait caché la vérité, trouvent la chose toute simple.

---

(1) P.-V. Margueritte, *L'Imprévu*, acte II, sc. I. (2) P. Margueritte, *Les sources vives*, p. 85. (3) Bertnay, *Enfant de l'Amour*, p. 26. (4) De Pont Jest, *Aveugle*, p. 384. (5) Mérouvel, *Femme de chambre*, p. 373. (6) *L'Ecole des vieilles femmes*, p. 171. (7) *Le père Perdrix*, p. 59. (8) P. 73. (9) *Nous autres*, *Le Fils*. (10) *Le mari de Charlotte*, 205 (11) *Le Testament volé*, 27. (12) P. 440.

Notre littérature reflète, à chaque instant cet usage : l'entourage s'arrange pour faire croire à un accident (1); la femme « obtient qu'on fasse le silence » (2); les enfants disent : « nous avons réussi à cacher qu'il a pris du poison » (3); le médecin « garde pour lui le secret de cette mort violente » (4); les amis hésitent à prononcer le mot et ne se décident qu'en ayant l'air de s'excuser : « si elle s'était suicidée, *pour dire le mot* » (5). Quand Valentine se tue, dans *le Torrent*, de Donnay, l'abbé Bloquin s'affole à l'idée qu'on parlerait de suicide : « Ne dites pas ça, Monsieur, surtout ne dites pas ça ! » (6).

Parfois, celui qui va se tuer, prend lui-même ses dispositions pour que le secret soit gardé : la mort a l'air d'un accident (7). Mais, comme le remarque un personnage de Claude Farrère, « les accidents les mieux machinés gardent toujours une odeur de suicide » (8), aussi les héros délicats, au lieu de se tuer, se font tuer : ils vont chercher la mort aux colonies, à la guerre. Un personnage d'Abel Hermant meurt ainsi aux avant-postes : « Oh! il ne s'est pas tué. » (9). Quand Jean d'Agrève veut mourir et se fait tuer par les Chinois, il s'y prend assez bien pour que le rapport officiel déclare : « On peut reconstituer les circonstances de sa mort d'une façon aussi naturelle qu'honorable pour lui » (10).

L'expérience de chacun de nous confirme le témoignage du théâtre et du roman. Lorsqu'il y a un suicide dans une famille amie, dans notre propre famille, nous ne le savons pas toujours tout de suite. On nous confie la chose sous le sceau du secret ou tout au moins d'un air de mystère. On la cache aux enfants. Des commissaires de police m'ont dit que, lorsqu'ils étaient appelés à constater une tentative de suicide, on leur demandait, assez souvent, d'être discrets, de ne pas rédiger de procès-verbal. Pour le suicide lui-même, quand la famille désire le silence, la police respecte, en principe, ce vœu. Dans l'affaire Senaillet qui, en son temps, fit quelque bruit, une jeune femme, soupçonnée du meurtre de son

---

(1) O. Feuillet, *Honneur d'Artiste*, fin. (2) P. Margueritte, *Simple Histoire*, 703. (3) De Curel, *Le coup d'aile*, I, 9. (4) Zola, *Madeleine Férat*, p. 82. (5) Brieux, *Simone*, II, 8. (6) IV, 9. (7) Boylesve, *Madeleine. jeune femme*, 361. (8) *Les Civilisés*, 299. (9) *Les Confidences d'une Biche*, 86. — Les romanciers notent souvent l'incertitude qui plane sur des morts qu'on soupçonne d'être volontaires ; voir Brûlat, *La Gangue*, p. 126 ; Estaunié, *Les Choses voient*, p. 49 ; Fabre, *Lucifer*, p. 394 ; Feuillet, *Honneur d'Artiste*, p. 365 ; Bourget et Basset, *Un cas de conscience*, I, 3 ; de Gastyne, *Cœur sacrifié*, p. 175 ; *Les Damnés de Paris*, p. 532, etc. (10) *Jean d'Agrève*, p. 319. Cf. Hermant *M. de Courpières*, IV, 4 ; H. Bordeaux, *La peur de vivre*, 312 ; C.-L. Philippe, *Dans la petite ville*, 109 ; J. de Gastyne, *Cœur sacrifié*, 142; P. Maël, *Erreur d'amour*, 273; Montépin, *Les Amours de province*, I, 292.

amant, donne des explications si confuses qu'on finit par l'inculper. Alors seulement elle explique que son amant s'était tué, mais qu'un ami est venu lui dire ; « Arrangez-vous comme vous voudrez, je ne veux du suicide à aucun prix. » Le mort ayant des enfants, elle avait trouvé cette intervention naturelle (1).

On explique assez souvent ce silence organisé autour des suicides par l'idée que la mort volontaire est un indice de folie : « Les enfants d'un suicidé, écrit M. Duprat, sont fréquemment rangés dans la catégorie des gens porteurs de tares névropathiques » (2); les familles cachent donc les suicides comme elles cachent la folie ou d'autres tares physiologiques. Je crois bien que cette explication est quelquefois valable, mais, à coup sûr, elle n'explique pas tout. Les familles qui avouent, après coup, un suicide, se gardent bien de dire que celui qui s'est tué avait toute sa raison; au contraire, à en juger par mon expérience personnelle, il semble qu'à tout hasard, elles aiment mieux faire croire et croire à un moment de folie. Dans les procès relatifs aux assurances sur la vie, les bénéficiaires, qui sont en général des parents, n'éprouvent aucun scrupule à plaider l'irresponsabilité. Lorsque le clergé exige, pour accorder les funérailles religieuses, un certificat constatant la folie, les familles, loin de reculer devant l'enregistrement officiel de cette tare, s'empressent de se faire délivrer l'attestation requise. Enfin, dans la littérature (et les faits dont j'ai été témoin, s'accordent, sur ce point, avec le témoignage des romans), les suicides dont la cause est parfaitement connue et exclut toute idée de folie ne sont pas tenus moins secrets que les autres. Le suicide peut être caché, en certains cas, d'autant plus soigneusement qu'il constitue, pas surcroît, une présomption de folie. Mais il est d'abord et surtout caché en tant que suicide.

Un tel silence trahit plus que de la réprobation. Un acte dont on ne parle pas ou dont on ne parle qu'à voix basse n'est pas seulement un acte qu'on blâme. C'est un acte louche, inquiétant. Il inspire une aversion craintive, une sorte d'horreur.

Que tous les faits qu'on vient de voir soient autant de manifestations de la morale simple, cela saute aux yeux. Ce qui discrédite, ce qui est une tare, ce qui excite l'horreur, ce n'est pas tel ou tel suicide, c'est le suicide en général. Ces fantômes que la croyance populaire fait revenir la nuit, ne sont pas punis en raison du motif qui les a fait se tuer. Ce motif est parfois élevé ou touchant : ils sont punis parce qu'ils se sont tués. De même le scandale que les familles redoutent n'est pas lié à une cause plutôt qu'à une autre : le seul fait

(1) *Petit Parisien*, 27 nov. 1910. (2) Duprat, *La Morale*, P. 1901, p. 189.

que la mort est volontaire suffit à le provoquer. On reconnaît là tout de suite le principe même de la morale simple.

Et voici qui est plus surprenant encore et paraît une vraie provocation à la morale nuancée : quelques suicides, malgré tout, paraissent exciter plus d'horreur que d'autres; or, bien loin que ce surcroît d'aversion provienne des raisons morales qui ont provoqué le suicide, il vient de la façon matérielle dont le suicide a été accompli.

Passons en revue toutes les croyances populaires que j'ai énumérées plus haut : toutes, sauf une, concernent des pendus ou des noyés.

En Bretagne, ce n'est pas le suicide, c'est la pendaison qui déchaîne la tempête de vent ou l'orage. Près de Grenoble, ce ne sont pas tous les suicidés, ce sont les pendus qui reviennent vous tirer par les pieds. Quant aux croyances dont on signale l'existence dans la Loire-Inférieure, dans le Morbihan, dans les Ardennes, à Andlau, en Picardie, dans les Côtes-du-Nord, dans la Haute-Saône, elles concernent des noyés.

L'aversion pour la pendaison se manifeste par d'autres indices : un roman de Gaboriau signale la croyance populaire qui attribue aux pendus un aspect hideux. La *Revue des traditions populaires* signale la répugnance à toucher aux corps des pendus avant l'arrivée de la justice (1). Une chanson populaire célèbre fait allusion à ce sentiment. En 1910, on voit un sous-préfet infliger un blâme à des agents qui ne se sont pas décidés assez vite à dépendre un suicidé (2). Enfin la vertu même que le peuple attribue à la corde de pendu prouve bien que la mort par pendaison n'est pas une mort comme les autres.

La littérature parle de la mort par immersion comme d'une mort particulièrement basse. Bourget note qu'un de ses personnages s'est jeté, « peu aristocratiquement », du haut du pont de la Concorde (3). Dans le roman de Georges Ohnet, on hésite à croire que la comtesse Sarah se soit noyée : comment cette femme, élégante, distinguée, aurait-elle songé « à cette fin effroyable, ignoble, publique? » (4).

Enfin, j'ai relevé dans nos romans, quelques mots qui expriment, sinon l'horreur, au moins le mépris pour la mort due à l'asphyxie. Prête à se tuer à l'aide d'un réchaud, une petite modiste dit : « Ce n'est pas chic, chic! » (5). Une héroïne, de Donnay, dit de même :

---

(1) Année 1900, p. 589. (2) *Le Temps*, mars 1910. (3) *Cosmopolis*, p. 24. (4) *La Comtesse Sarah*, p. 449. (5) Gravier, *La Suicidette*, p. 23.

« C'est bien grisette, le réchaud. » Dans un roman populaire de Gaboriau, le comte de Trémorel, résolu à se tuer, a un sursaut quand sa maîtresse lui propose la mort par asphyxie : finir par le charbon, à Belleville, horreur! (2).

Or, si l'on cherche ce qu'ont de commun la mort par pendaison, la mort par immersion et la mort par asphyxie, on voit bien que ce sont toutes trois des morts sans effusion de sang, mais on ne découvre aucune raison *morale* de les trouver plus infâmes que d'autres. L'horreur dont elles sont l'objet est, en même temps qu'une énigme, un vrai défi à la morale nuancée.

II

La morale nuancée : 1) Il n'existe aucun usage qui soit un obstacle décisif au progrès de la morale nuancée : les faits allégués plus haut ou ne sont pas décisifs, ou ont un caractère local, voire exceptionnel, ou se heurtent à des faits contraires ; 2) indifférence et indulgence de l'opinion : les conversations, l'enseignement classique ; 3) honneurs rendus à certains suicidés.

Tous les faits qu'on vient de voir donneraient d'abord à penser que la morale simple domine irrésistiblement les mœurs. Mais ici encore on retrouve vite la même contrariété que dans la morale écrite.

Tout d'abord, il n'y a pas aujourd'hui, en France, une seule croyance, un seul usage, un seul fait social, à la fois décisif et commun, qui soit, pour la morale nuancée, un obstacle infranchissable.

J'ai énuméré consciencieusement tous les faits qui pourraient d'abord suggérer l'opinion contraire. Groupés, ils font impression. Mais reprenons-les un à un : ou ils sont trop faibles, trop indécis pour assurer le triomphe de la morale simple, ou ce sont des faits locaux, singuliers, contrariés par d'autres faits, sans influence décisive sur la morale commune.

La langue semblait se prononcer toute en faveur de la morale simple. Mais, s'il est vrai que le mot suicide se prenne souvent en mauvaise part, la chose ne va pas sans exception : Durkheim écrit : « suicide altruiste »; on ne dit pas : fils de suicidé ! graine de suicidé! en manière d'injure, comme on dit : fils d'assassin ou graine de voleur. Bien plus, l'expression « crime *ou* suicide » est devenue un cliché dont se servent tous les journaux sans distinction de nuance. Ce *ou* exprime vigoureusement l'idée qui anime notre droit : le suicide peut être une faute, ce n'est pas un crime.

Passons aux croyances que les folkloristes ont notées dans diverses régions : certes elles expriment une aversion très nette

(1) Donnay, *L'Affranchie*, III, 2. (2) *Le crime d'Orcival*, p. 173.

pour la mort volontaire; seulement, ce sont des croyances locales. J'ai cru quelque temps qu'en cherchant bien on finirait par les retrouver un peu partout dans nos campagnes. Mais toutes mes recherches sont restées sans résultat. Il s'agit bien de singularités sans influence sur la morale commune.

Passons aux faits qui font du suicide une fin scandaleuse. Evidemment, lorsqu'on note que le suicide est une fin violente et qui entraîne une intervention administrative, on note des faits très généraux; mais ce ne sont pas des faits décisifs. Là où on suspend le corps au gibet, où on le traîne à la voirie sous les yeux d'un public écœuré, il y a une réalité vigoureuse qui fait comme violence à l'opinion, donne le ton à l'ensemble de la morale. Mais le suicide, aujourd'hui, a le même caractère, entraîne les mêmes interventions que la mort violente due à un accident. L'aversion qui peut en résulter est donc forcément confuse, inconsistante; ce qui est peur dans les milieux où la moindre enquête officielle suffit à provoquer l'inquiétude, n'est ailleurs qu'agacement, énervement. Un sentiment de ce genre ne peut suffire à entraîner le gros de la morale.

Restent, il est vrai, les flétrissures, les manifestations hostiles que signalent quelques romans. Mais les faits que nous avons relevés ne peuvent même pas être considérés comme des manifestations d'usages locaux : ce sont, tout au plus, des faits singuliers et exceptionnels.

Le Roy nous montre une suicidée ficelée dans des sacs et inhumée sans bière : qu'il se soit inspiré d'un fait précis, c'est possible; mais ce fait, déjà illégal avant 1884, ne saurait être, de nos jours, qu'une exception scandaleuse. A aucun degré l'on n'y peut voir un usage local : le maire qui se rendrait coupable d'une telle infraction à la loi serait à tout le moins blâmé et pourrait être condamné à payer des dommages intérêts à la famille.

Un autre romancier nous montre l'enfouissement se faisant au petit jour; et M. Chapiseau écrit, en 1902, dans son étude sur le folklore de la Beauce et du Perche que, « dans beaucoup de villages » les suicidés sont enterrés à part à l'entrée du cimetière, dans un coin de terre non bénit (1). Mais, depuis la loi de 1884, un maire n'a pas le droit de fixer une heure spéciale pour les obsèques à raison des circonstances qui ont accompagné la mort. Quant au coin des suicidés, il a disparu avec la loi de 1881. Peut-être M. Chapiseau a-t-il vu seulement ce que j'ai vu moi-même dans plusieurs cimetières, à savoir l'ancien *coin maudit* dont on ne se sert plus, mais qu'on montre encore à titre de curiosité. S'il a vu autre chose,

(1) T. II, p. 164.

il a vu non un usage local avoué, mais des faits exceptionnels et illégaux. On pourrait objecter que ces illégalités sont d'autant plus intéressantes qu'elles marquent la résistance des mœurs aux lois. Mais il me paraît certain qu'il n'y a pas eu en France une résistance sérieuse à l'application des lois de 1881 et de 1884 : non seulement les folkloristes et les auteurs d'ouvrages sur le suicide ne signalent rien de tel; mais les répertoires juridiques mentionnent en tout et pour tout *un* procès touchant l'interprétation de ces lois.

La loi, par contre, est sans pouvoir sur des manifestations analogues à celles dont parlent M. Romain Rolland et M. Chéreau. Mais, même dans les romans, il est rarement question de faits de ce genre : les deux exemples que je cite sont les seuls que j'aie trouvés. Hors des romans, je n'ai relevé qu'un seul fait : à Goderaesvelde, le 2 juillet 1909, le curé ayant refusé la sépulture à un suicidé, le corps est jeté sur un tombereau; des garçons du pays le conduisent au cimetière en chantant des refrains obscènes; la veuve n'ose approcher; on jette le cercueil si brutalement que les planches se disjoignent; les garçons urinent dans la fosse; tout se passe dans la nuit, vers dix heures du soir. Le *Matin*, qui relate ces faits, annonce, quelque temps après, « l'épilogue judiciaire de cette scène d'horreur (1), c'est-à-dire une condamnation pour tapage nocturne prononcée par le tribunal de simple police. Si des scènes de ce genre se produisaient, je ne dis pas souvent, mais de temps à autre, on y pourrait voir comme autant d'explosions de la morale simple mal contenue par les lois. Mais, je le répète, le cas est singulier. C'est en vain que j'ai cherché un exemple analogue : rien, dans les ouvrages relatifs au suicide; rien dans les journaux d'information dont j'ai donné plus haut la liste. M. Ducrocq, directeur de la police judiciaire m'a dit n'avoir jamais été témoin d'une manifestation de ce genre et n'avoir jamais entendu parler d'actes ou de manifestations hostiles, soit au moment de la constatation des suicides, soit au moment des obsèques. En 1895, lorsque Armand Dreyfus, en se tuant, entraîne dans la mort sa femme et ses enfants (2), plusieurs journaux signalent des marques de réprobation : quelques personnes, d'après la *Lanterne*, se retirent « ostensiblement »; le *Matin* dit : « Nous avons vu plusieurs personnes se recouvrir brusquement et ostensiblement au pasage du char funèbre. » Mais ces manifestations s'adressent au meurtrier, non au suicidé, car, devant le char de Mme Dreyfus, qui s'est tuée, comme son mari, il n'y a aucune marque de réprobation : au contraire, d'après les mêmes journaux, la foule se découvre respectueusement .

Donc, enfouissement ignominieux, inhumation dans un coin

(1) *Le Matin*, 16 juillet, 13 et 14 novembre 1909. (2) Voir plus haut p. 57.

spécial, manifestations hostiles de la part du public, tout ce que nous avons noté plus haut est chose exceptionnelle, le contraire d'un usage.

Existe-t-il, en dehors de ces faits, quelque rite funéraire spécial, un détail quelconque exprimant l'aversion pour le suicide? En dehors des peines proprement confessionnelles, je ne connais rien du tout. D'après Durkheim, le suicide « inspire encore à la conscience populaire, un éloignement qui s'étend aux lieux où le suicidé a accompli sa résolution » (1). Mais *la Revue des traditions populaires*, l'ouvrage de M. Sébilot, les études de folklore publiées au cours de ces trente dernières années (et qui sont souvent si riches en ce qui concerne la mort et les funérailles), ne signalent aucun fait qui confirme cette assertion. Dans une nouvelle de M. Henry Bordeaux, il est question d'une maison devenue maison maudite parce qu'un homme s'y est pendu : près de vingt ans après l'événement, nul ne veut l'acheter, la louer, nul ne l'accepterait en don. Mais c'est là fantaisie d'auteur (2). Les maisons maudites, hantées tiennent une grande place dans les ouvrages relatifs aux mœurs populaires : nulle part, — à ma vive surprise, — je n'ai vu que ces maisons fussent des maisons de suicidés. Dans plusieurs départements, des gens du pays m'ont dit n'avoir jamais constaté aucune répugnance à utiliser maisons ou objets ayant appartenu à des personnes qui s'étaient tuées. Dans la Charente, j'ai vu une métairie devenir vacante, peu avant la guerre, par suite du suicide du métayer : il n'y eut aucune difficulté à lui trouver un successeur et nul n'exprima, dans le pays, l'idée qu'il pourrait y en avoir. L'année suivante, le nouveau métayer, s'étant gravement blessé à la tête, personne encore n'eut l'idée de dire que c'était le suicidé qui lui avait porté malheur : au contraire, on dit, pendant quelque temps, que c'était le domaine qui avait dû porter malheur, tour à tour, et au blessé et au suicidé.

Ainsi les faits qui contribuent à faire du suicide une fin scandaleuse sont, les uns trop faibles, trop indécis, les autres trop exceptionnels pour produire sûrement ce résultat. Aussi faut-il remarquer que le discrédit qui frappe, dit-on, les familles de suicidés, ne s'exprime guère par des faits saisissables : nulle part je n'ai vu que les fils de suicidés fussent forcés de quitter leur pays; dans la littérature même, l'idée qu'ils auraient du mal à se marier n'apparaît que très rarement.

Le silence organisé autour des suicides est, lui, tout ensemble,

(1) P. 371. (2) *La maison maudite*, dans *l'Ecran Brisé*, p. 90. L'histoire se passe près de Grenoble. M. Henry Bordeaux a bien voulu m'écrire qu'il ne croyait pas que sa nouvelle « se référât à des usages particuliers ».

un fait bien établi, assez général et qui trahit l'aversion. Mais, si général soit-il, il se heurte à des faits opposés : d'abord les journaux d'information, *Petit Journal*, *Petit Parisien* signalent au jour le jour un très grand nombre de suicides qui n'ont pas d'autre intérêt que d'être des suicides; cette action quotidienne fait peu à peu brèche dans l'usage commun. En outre, la presse tout entière mène grand bruit autour de certains suicides : tantôt il s'agit de personnages connus ou mêlés à des affaires retentissantes, (général Boulanger, baron de Reinach, colonel Henry, Lafargue, Robin), tantôt de ce qu'on appelle des personnalités parisiennes (M. et Mme Dreyfus, M. et Mme Carré, etc.), tantôt il s'agit simplement de suicides qui paraissent particulièrement émouvants et dramatiques (1), (Raoul Toché, lieutenant Lair, capitaine Halphen, poète Boussenard, poète Deubel); mais presque toujours il s'agit de gens qui appartiennent soit aux classes riches, soit aux classes intellectuelles. En 1898, par exemple, la table annuelle de la *Libre Parole* (2) signale, parmi les faits notables qu'elle a signalés au cours de l'année, dix suicides : il n'y a pas, dans cette liste, un seul nom qui soit aujourd'hui encore vraiment notoire; mais, parmi ces dix suicidés, on compte un député, deux banquiers, un professeur, un officier, un comte, un poète. Plusieurs coups de sonde dans d'autres journaux m'ont donné à peu près le même résultat : en principe, les suicides des gens du peuple, (exception faite pour les bandits), tiennent dans les nouvelles en trois lignes; ceux des gens du monde s'étalent largement. La complaisante abondance avec laquelle on les relate ne rompt pas seulement le silence dont nos mœurs entourent la mort volontaire : elle suggère confusément l'idée que le suicide est souvent le fait des gens « d'un certain monde », qu'il est, selon l'expression de Tarde, « le fruit raffiné de notre civilisation » (3).

Enfin, si beaucoup de héros de romans se montrent soucieux d'organiser eux-mêmes le silence autour de leur suicide, de donner le change à l'opinion, on ne compte pas, dans la réalité, les personnes qui, au moment de mourir, annoncent leur dessein par écrit, semblent presque avides de publicité.

Donc, lorsqu'on reprend un à un les faits qui expriment dans nos mœurs l'aversion, l'horreur pour le suicide, on s'aperçoit qu'aucun d'eux n'est vraiment un fait décisif, souverain, un obstacle insurmontable pour la morale nuancée.

---

(1) *Le Figaro* du 19 janvier 1895 note que, malgré l'élection présidentielle qui a eu lieu le même jour, le suicide de Toché « est l'exclusive conversation du boulevard ». (2) Publiée dans le numéro du 2 janvier (La *Libre Parole* n'a pas continué la publication de ces tables). (3) Tarde, *Etudes pénales et sociales*, p. 1,

Mais il y a plus : d'autres faits, s'opposant aux premiers, nous montrent les mœurs résistant ouvertement à la morale simple et s'ouvrant, parfois largement, à la morale nuancée.

Tout d'abord, quelques romanciers s'accordent à noter, dans des milieux fort divers, une espèce d'indifférence devant la mort volontaire.

Dans *la Douloureuse*, de Donnay, un financier près d'être arrêté se tue dans son bureau, tandis qu'en bas, dans ses salons, ses invités continuent à s'amuser : « Je n'aurais pas cru, dit l'un d'eux, qu'il se flanquerait un pruneau. Vous soupez? » (1). Près de se tuer, la *Jeune fille imprudente* de Louis de Robert songe au maigre effet que produira son suicide : « Demain, entre hommes, dans un cercle, quelqu'un dirait : vous savez, la petite Syldin, elle vient de se tuer. — Ah bah ! feraient les autres. Et on ajouterait : vous coupez, à vous de faire » (2). Dans *Sous Off's*, un soldat se tue au milieu d'un café concert, par amour pour une chanteuse. Comme il tombe, quelques spectateurs se lèvent ; mais le patron, se montrant une seconde, dit simplement : c'est bien, continuez ! et la représentation continue (3). Francis Jammes, dans *le Triomphe de la Vie*, note l'effet médiocre que peut produire un suicide, même dans une petite ville : Dupoix, atteint d'une maladie qu'il ne veut pas avouer, essaie de s'empoisonner.

La nouvelle court, parmi les promeneurs :

Mais c'est fou
De se tuer pour ça, on peut bien en guérir...

et c'est tout (4). Un des héros d'Abel Hermant écrit : « Je me souviens qu'au collège, un de mes camarades, faible d'esprit, se tua. C'était en sixième, nous avions tous une douzaine d'années. Ce fait divers ne nous causa ni peur ni émotion » (5).

Cette indifférence n'est pas encore de la morale nuancée, c'est du moins une protestation contre les rigueurs de la morale simple. Rien ne s'oppose plus brutalement à l'horreur du suicide que cette sorte de parti pris de ne pas même juger la chose, de ne pas s'y arrêter.

Mais, à en croire les moralistes, l'indulgence apitoyée est infiniment plus répandue que l'indifférence.

Nous avons déjà vu des manuels mettre la jeunesse en garde contre une « pitié mal entendue », trop commune à notre époque. Durkheim lui-même, après avoir écrit que le suicide aujourd'hui constitue une tare, s'empresse d'ajouter « que l'opinion semble avoir une tendance à devenir sur ce point plus indulgente qu'autrefois ». (6)

---

(1) I, 16. (2) P. 75. (3) P. 254. (4) P. 124. (5) *Confession d'un enfant d'hier*, p. 118. (6) P. 371.

De même Mgr Bouquet dit que le suicide reste l'objet d'une certaine répulsion « contrairement aux indulgences de l'opinion » (1). M. Houtin note que l'idée du suicide tend à s' « accepter » (2). Le *Répertoire* de Fuzier Herman dit qu'il est « communément admis » que le suicide est immoral, mais « que les mœurs ne paraissent pas avoir fidèlement obéi à cette impulsion des principaux philosiphes » et que, « sous l'influence des idées libertaires, l'opinion est de plus en plus indulgente » (3). Sarty, après avoir écrit que le suicide est le plus inquiétant des crimes, déclare : « la Société ne s'en émeut pas comme elle devrait s'en émouvoir. Le suicide soulève sa pitié, et voilà tout » (4).

On multiplierait aisément les citations, mais les témoignages qu'on vient de voir, sont, je crois, suffisants, parce qu'on ne peut soupçonner ceux qui les donnent d'avoir pris leur désir pour la réalité. Cette indulgence qu'ils constatent, ils la constatent à regret, mais ils en parlent comme d'un fait qu'il y aurait de la mauvaise foi à passer sous silence.

Il est vrai que cette indulgence générale et vague, qui s'applique indistinctement à tous les suicides, quelle qu'en soit la cause, paraît d'abord exprimer bien moins la morale nuancée qu'une autre morale simple. Mais d'abord l'indulgence elle-même est un sentiment nuancé, intermédiaire entre le blâme et l'approbation. En outre et surtout, si l'indulgence semble ainsi commune et confuse, cela tient peut-être à ce qu'on ne l'étudie guère. Les constatations que je viens de citer sont, on a pu le voir, rapides et sommaires. Seul, M. Sarty essaie de donner quelques précisions : mais alors on voit aussitôt apparaître la morale nuancée : On nie dit-il, Dieu et le diable. Le père dit : « Quand on a fait une bêtise irréparable et qu'on est trahi par la fortune, on se tire d'affaire par un coup de revolver ». La mère dit : Quand une femme ne peut cacher sa faute, « il y a la rivière ou le poison pour sauver son honneur » (5). Voilà des observations moins vagues, seulement il saute aux yeux que le père et la mère qui parlent de la sorte ne montrent pas leur indulgence pour le suicide en général ; ils aprouvent uniquement des suicides destinés à sauver l'honneur. Et M. Sarty, après avoir dit : la Société s'apitoie, *et voilà tout*, ajoute, sans souci de la contradiction : « elle approuve ou désapprouve selon le motif » (6). Approuver ou désapprouver selon le motif, qu'est-ce sinon mettre en pratique le principe de la morale nuancée?

Je crois bien que, s'il était possible d'étudier, d'une façon scientifique, les conversations relatives, non au suicide en général, mais à

(1) P. 20 (2) *Les Droits de l'homme*, 26 mars 1911. (3) T. XXXV, p. 318. (4) *Le suicide*, p. 1 (5) P. 14. (6) P. 1.

tel ou tel suicide dont les gens savent ou croient savoir la cause, on retrouverait un peu partout des appréciations diverses et nuancées. Les conversations dont j'ai moi-même été témoin m'ont toutes laissé cette impression de morale souple, allant du mépris à l'admiration. De même, je crois bien que l'enseignement classique, en nous invitant à juger les suicides de Caton, de Brutus, de Thraséas, d'Othon, des héros de tragédie, est une école de morale nuancée. Malheureusement les conversations ne sont pas un fait social facile à atteindre de façon précise et vérifiable.

Par contre, quelques faits aisément saisissables montrent la morale nuancée en train de s'installer dans les mœurs.

D'abord, si la police se reconnaît le droit d'empêcher l'accomplissement d'une tentative de suicide, elle se croit souvent tenue de venir en aide aux désespérés que la misère a poussés à la mort. Loin de chercher à les punir, elle leur vient en aide. Tout récemment, deux jeunes filles ayant été retirées à temps du canal Saint-Martin, le *Matin* (1) ouvrait une souscription en leur faveur.

En outre, notre époque a vu des honneurs publiquement rendus à certains suicidés.

Il y a aujourd'hui à Paris une statue de Condorcet, une rue Condorcet, un Lycée Condorcet, et je ne crois pas que personne songe à s'en offusquer. Quand on a parlé d'élever un monument aux Girondins, nul n'a eu l'idée d'objecter que la plupart des hommes qu'on allait glorifier avaient fini par le suicide.

Il est vrai qu'on honore parfois, le recul de l'histoire aidant, des actions qu'on hésiterait même à excuser dans le présent. Mais des suicidés de nos jours ont reçu des honneurs exceptionnels.

En 1895, quand l'auteur Raoul Toché, poursuivi par un créancier, se tue, les funérailles sont particulièrement pompeuses : le catafalque d'après le *Gaulois*, disparaît sous les fleurs ; il y a, à la Madeleine, une messe avec chants funèbres exécutés par la maîtrise de la paroisse ; le monde du journalisme et du théâtre se presse aux obsèques; trois discours sont prononcés sur la tombe. (2)

En 1913, le capitaine d'artillerie Halphen se tue, croyant sa carrière brisée par suite d'une faute. A la levée du corps, la batterie qu'il commandait rend les honneurs. Le général directeur de l'école d'application de Fontainebleau, tous les officiers du trentième d'artillerie, des délégations d'officiers de tous les régiments de la garnison assistent à la cérémonie (3).

---

(1) V. le *Matin* du 14 mars 1921. (2) *Le Gaulois*, 22 janvier 1895 (3) *L'Eclair*, 29 septembre 1913. — Le lieutenant-colonel Henry n'avait obtenu ni les honneurs militaires, ni la sépulture ecclésiastique, mais un discours avait été prononcé sur la tombe, (journaux du 5 septembre 1898).

En 1911, les funérailles de M. et Mme Lafargue sont un évènement parisien. « Funérailles grandioses », dit l'*Humanité* du 4 décembre. Dix-huit à vingt mille personnes accompagnent les deux corps au columbarium. Des discours sont prononcés par Jaurès, Dubreuilh, Kautsky, Bracke, Anseele, Lenine, Roubanovitch. Dubreuilh compare la mort des Lafargue à celle des « sages stoïciens ». Anseele exalte l'homme mort « de sa propre main, de sa volonté, calme et ferme ». Ces honneurs sont d'autant plus remarquables que Lafargue, depuis quelque temps, ne jouait plus dans le parti socialiste un rôle de premier plan. C'est donc bien le suicidé, au moins autant que le militant que la foule honore en lui. Des milliers de personnes peuvent ainsi manifester leur admiration pour le suicide philosophique sans provoquer aucune manifestation en sens opposé.

Le gouvernement, il est vrai, n'est pas représenté aux obsèques de Lafargue, qui, au moment de sa mort, n'était pas député. Mais, en 1905, le sous-secrétaire d'état aux Beaux-Arts, Dujardin Beaumetz l'avait officiellement représenté aux obsèques de l'ancien ministre, Antonin Proust, qui s'était tué. Après le discours de Dujardin Beaumetz, Claretie avait prononcé l'éloge du défunt, « homme de cœur jusque dans sa mort qui fut stoïque », et qui, ayant vécu en Athénien, avait voulu « mourir en spartiate » (1).

Enfin, quand Berthelot meurt, le bruit court dans tout Paris qu'il s'est donné la mort, mais il n'en est pas moins porté au Panthéon.

III

Localisation des deux morales : 1) les croyances et les usages qui trahissent l'aversion pour le suicide ne sont pas tous chose catholique ; 2) mais plutôt chose populaire.

Ainsi le même conflit qui troublait la morale écrite, se retrouve dans les mœurs.

Le suicide est une tare, mais l'opinion est tout indulgence ; les suicidés sont des morts suspects dont on redoute le fantôme, mais ce sont parfois des morts illustres auxquels on dresse des statues ; on parle d'eux à voix basse, mais la presse leur consacre parfois des

(1) Claretie, La vie à Paris, 1905, p. 79. C'est surtout quand le suicidé était connu qu'on trouve dans la presse des détails sur l'enterrement ; mais on en donne parfois pour des suicidés obscurs. L'*Univers* du 13 avril 1910 signale (en s'en indignant) qu'à Pons, une élève de l'école laïque s'étant tuée, les élèves des deux écoles sont convoqués « à ces obsèques scandaleuses, » les jeunes filles « en robe blanche, couronnées de roses, les garçons portant de magnifiques gerbes de fleurs naturelles. » Cf. *Le Petit Provençal*, 25 avril 1911.

colonnes entières ; on les enfouit sans honneur, mais la foule, en certains cas, se presse à leurs funérailles.

Quelle est, dans ce conflit, la morale la plus forte ? La seule étude du présent ne permet pas de répondre à cette question; en effet il n'y a pas ici, comme dans les formules et le droit, une doctrine officielle qui l'emporte un peu nettement sur sa rivale. En gros, les faits opposés semblent se faire équilibre. J'ajoute que, de part et d'autre, les mœurs ont quelque chose d'hésitant, d'indécis : on dirait une morale trop vieille se heurtant mollement à une morale trop jeune.

Au premier abord, ces deux morales paraissent aussi fort enchevêtrées. D'où les formules complexes de Durkheim, de Mgr Bouquet, de bien d'autres : le suicide est une tare, bien que l'opinion ait tendance à l'indulgence; il excite la répulsion, malgré les indulgences de l'opinion; il est communément tenu pour immoral, bien que l'opinion lui soit de plus en plus indulgente. Cependant il paraît possible de localiser quelque peu les forces opposées.

L'hypothèse qui lie la réprobation du suicide au catholicisme s'appuie ici encore sur quelques faits : dans les croyances dont on a constaté l'existence en Bretagne, le diable se jette sur l'épaule des pendus, le diable encore emporte l'âme des pendus et des noyés; dans les Alpes, on entend gémir « damnés et suicidés » ; aux environs de Grenoble les pendus vous tirent par les pieds pour réclamer des messes.

Mais, d'abord, si ces croyances portent la marque du catholicisme, elles ne sont pas purement catholiques ; l'Eglise ne les avoue pas; quand, voulant expliquer le rapport entre la pendaison et la tempête de vent, on explique que le diable est venu chercher l'âme du pendu, l'idée qui s'offre d'abord à l'esprit est que l'explication catholique s'est greffée sur une croyance étrangère au catholicisme ; mais il n'y a rien de chrétien dans l'histoire de ces fantômes qui errent la nuit sur les étangs sans même avoir l'air d'expier leur faute.

Le discrédit rejaillissant sur la famille n'est pas non plus chose catholique : une faute qui serait proprement d'ordre religieux ne saurait atteindre des innocents, car l'idée que les crimes sont personnels inspire tout l'enseignement de l'Eglise. De même, le silence fait autour des suicidés, ne semble pas du tout d'origine catholique : le clergé, en refusant la sépulture ecclésiastique, ferait, au contraire, tout ce qu'il peut pour que la faute fût, comme l'expiation, publique.

Passons enfin à ce que nous avons trouvé de plus inattendu dans les mœurs, la répugnance particulière pour les noyés et les pendus : il est impossible de supposer que l'Eglise fasse porter son jugement

et tomber sa sévérité non sur le fait moral qu'est le suicide, mais sur le fait matériel qu'est la noyade ou la pendaison.

Donc, l'hypothèse envisagée vaut ici ce qu'elle valait pour expliquer les contrariétés de la morale écrite : elle s'ajuste à certains faits ; elle se heurte à l'ensemble.

Par contre, je crois bien que cet ensemble suggère une autre hypothèse : les mœurs, dans ce qu'elles ont d'hostile au suicide, sont surtout chose populaire.

Plusieurs moralistes ont déjà eu cette impression. Durkheim notamment dit que le suicide inspire de l'éloignement à « la conscience populaire ». Voici des faits qui justifient, ce me semble, cette appréciation.

D'abord, les croyances notées par les folkloristes sont des croyances qui existent exclusivement à la campagne ; aucun observateur ne signale rien à la ville. Confinées dans les milieux ruraux, elles portent par surcroit la marque populaire : ces histoires de diable, ces coïncidences entre un fait moral et certains phénomènes naturels reviennent à chaque instant dans la tradition populaire ; ne venant pas de l'Eglise, on ne voit pas d'où elles viendraient, sinon du peuple.

Nous avons vu que ce qui peut contribuer à rendre la mort volontaire particulièrement louche, c'est qu'elle entraîne une intervention administrative. Mais c'est surtout à la campagne et dans les milieux populaires que cette considération peut jouer. A la ville et dans les milieux cultivés, si agaçante que puisse être l'intervention de la police, on sait malgré tout distinguer entre ce qui n'est qu'une formalité désagréable et ce qui serait une enquête inquiétante. A la campagne, la moindre intervention de l'autorité suffit à provoquer l'alarme.

J'en dirai autant de la tare que constitue le suicide. Si cette tare marque vraiment les familles, c'est forcément surtout dans les petits villages où tout le monde se connaît, où tout le monde sait que tel ou tel est fils de suicidé. Dans les grandes villes, l'ignorance provoque l'indifférence.

En ce qui concerne le silence fait autour des suicidés, la localisation est beaucoup moins nette : le désir de cacher les suicides est parfois tout aussi réel dans les milieux riches et cultivés que dans les milieux populaires. Cependant, si j'en crois mon expérience personnelle, les paysans se refusent encore plus obstinément que d'autres à parler non pas seulement des suicides commis dans leur propre famille, mais du suicide en général. D'autre part, l'action de la presse est forcément moins efficace dans les petits villages que dans les villes.

Reste l'aversion pour la pendaison, la noyade et la mort par asphyxie. Rien, dans le présent, n'en décèle l'origine. Mais, *a priori*, on peut supposer que l'idée de juger les suicides d'après le mode d'exécution plutôt que d'après les motifs moraux vient des milieux populaires plutôt que des milieux cultivés ; du moins je ne connais aucun moraliste qui ait essayé d'expliquer qu'il fût plus criminel de se tuer avec une corde qu'avec un poignard ou un revolver.

Ainsi l'étude des mœurs paraît bien suggérer une hypothèse différente de celles qu'on propose d'ordinaire : l'aversion véhémente pour le suicide serait moins chose catholique que chose populaire.

CHAPITRE V

Le Théâtre : Morale en paroles et Morale en action

Le théâtre et le roman reflètent le même dualisme que le droit. les doctrines et les mœurs ; mais les idées opposées se présentent tout différemment selon qu'on envisage la morale en parole ou la morale en action.

Il y a morale en parole chaque fois qu'un personnage exprime, fût-ce d'un mot, une opinion, un sentiment sur le suicide ou sur un suicide ; il y a morale en action chaque fois que le personnage qui se tue, veut se tuer, conseille de se tuer, agit sur les sentiments des spectateurs, est sympathique ou antipathique.

Dans tout ce qui est parole, morale simple et morale nuancée se font à peu près équilibre, la morale simple étant seulement plus bruyante ; dans tout ce qui est action, la morale nuancée l'emporte. pulaire.

I

La morale en parole ; 1) Le suicide est souvent condamné : c'est une lâcheté, une faute contre la famille, une faute contre la société ; 2) arguments nouveaux : c'est une sottise, une mort de petites gens, une banalité démodée ; 3) par contre, certains suicides sont des solutions excusables, intelligentes, poétiques, dignes d'une grande âme, courageuses, propres à sauver l'honneur ; 4) la morale nuancée s'affirme moins bruyamment que sa rivale.

On reproche si souvent au théâtre contemporain de pousser les gens au suicide que je pensais y trouver à foison des attaques contre la morale officielle, d'ardentes tirades en faveur de la mort volontaire. Rien n'a répondu à mes prévisions : drame poétique, drame bourgeois, mélodrame, cinéma-drame expriment avec une complaisante abondance, la morale officielle : le suicide est une action coupable.

---

(1) Je ne pouvais penser à lire tous les ouvrages dramatiques contemporains : de 1886 à 1905, le *Répertoire* d'Otto Lorenz indique plus de 3800 pièces de théâtre. Je m'en suis tenu aux ouvrages qui ont eu le plus de succès parce que ce sont les plus intéressants au point de vue de la morale en action (le succès de l'œuvre donnant à penser qu'il y a eu communion entre l'auteur et le public sur ce qui rend un personnage sympathique ou antipathique). Mais, comme il n'y a pas de répertoire indiquant avec précision le succès des pièces contemporaines, j'ai pris le parti de lire, en m'aidant du *Manuel Bibliographique* de M. Lanson et du *Tableau de la Littérature française au*

Souvent les personnages expriment cette idée sans souci de la justifier, comme s'il s'agissait d'une idée reçue : « Jamais on ne doit se tuer, dit Jeanne à l'abbesse de Jouarre » (1). « O funeste pensée, ô coupable abandon ! » s'écrie le chœur après le suicide de Sophonisbe » (2). « Solution malpropre » déclare un personnage de Kistemaekers (3).

A lady Elbernon qui lui demande : « Pourquoi ne vous tuez-vous pas si vous êtes une femme bien élevée ? » Marthe répond, dans la pièce de Claudel : « je ne puis faire ce crime » (4). — « Tout à l'heure le meurtre, maintenant le suicide, le crime toujours ! » s'écrie une héroïne de Bourget (5) et un personnage du *Tribun* dénonce ces « affreuses théories de nihilisme et de crime » (6). Dans *l'Elévation*, l'amant d'Edith lui fait, en mourant, promettre d'accepter la vie, parce qu'il n'y a pas « une infamie et une honte comparables à celle de perdre la vie » (7).

Souvent aussi les personnages reprennent quelques-uns des arguments que nous avons trouvés dans la morale écrite (8).

De quelqu'un qui s'est tué on dit : « il était si courageux... Ça lui ressemble si peu ce qu'il a fait là » (9). A quelqu'un qui parle

---

*XIX*e *siècle* de M. Strowsky, tous ceux qu'on appelle, d'un terme un peu vague, les auteurs connus : P. Adam, Aderer, Ancey, Arnyvelde, Bataille, Bergerat, Benière, Tr. Bernard, Bernède, Bernstein, J. Bois, Bordeaux, Bourget, Brieux, Capus, Claudel, Coppée, Coolus, de Croisset, de Curel, Déroulède, Descaves, Devore, Donnay, Dorchain, Fabre, Flers et Cailhavet, France, Frapié, Frondaie, Gavault, de Gorsse, de Gramont, Guiches, Guinon, S. Guitry, Hermant, Hervieu, Jullien, Kistemaekers, Lavedan, Lemaître, G. Leroux, D. Lesueur, de Lorde, P. H. Loyson, Maeterlinck, Magre, Margueritte, Mirbeau, Mendès, Népoty, Nicodémi, Nozière, Ohnet, Picard, Parodi, Poizat, Porto-Riche, M. Prévost, J. Renard, Richepin, Rivoire, Rostand, H. de Rotschild, Sardou, Sée, Trarieux, Veber, Wolf, Zamacoïs, etc. Sentant le premier tout ce qu'une liste de ce genre a d'arbitraire et d'incomplet, j'ai lu en outre : 1° toutes les pièces publiées par l'*Illustration théâtrale* de 1904 à 1914 ; 2° un certain nombre de mélodrames choisis dans les œuvres de Bompar et Duchez, Bonis-Charancle, R. Bringer, Charton, Decourcelle, Demesse, Dennery, Dornay, Gandillot, G. Marot, J. Mary, Morel; (pour éviter de trop longues recherches, j'ai choisi les pièces qui se trouvent à la Bibliothèque nationale, qui malheureusement n'est pas très riche sur ce point.) Je n'indique pas ici les éditions citées ; ce sont les éditions originales, sauf pour les auteurs célèbres dont on a publié le Théâtre complet. — En ce qui concerne les « cinémadrames », la production, aujourd'hui si réduite, était trop volumineuse entre 1912 et 1914 pour qu'il me fût possible de tout voir ; les diverses revues cinématographiques que j'ai consultées ne donnant pas de renseignements précis sur le succès des films, je me suis contenté d'un coup de sonde donné un peu au hasard et j'ai lu les scénarios, au nombre d'environ 170, déposés à la Bibliothèque Nationale par la maison Gaumont entre 1911 et 1914, (8° Yf 78)

(1) Renan, *L'Abbesse de Jouarre*, III, 10. (2) Poizat, *Sophonisbe*, III, 2. (3) Kistemaeckers, *L'Embuscade*, II, 7. (4) Claudel, *L'Echange*, III, (*L'Arbre*, p. 223). (5) *Un cas de conscience*, I, 3. (6) *Le Tribun*, II, 6. (7) Bernstein, *L'Elévation*, III, 2. (8) Sur l'argument religieux, voir plus haut *infra*, ch. 8. (9) Rivoire, *Pour vivre heureux*, II, 14.

de suicide on répond : « un homme comme toi ne pose pas de lapin au danger... Haut les cœurs ! » (1). « Je ne te reconnais pas là, toi si fort » (2); il faut « laisser ça aux cœurs faibles » (3); « toi, l'homme de l'énergie et de l'action !... » (4). Parfois l'intéressé lui-même fait l'aveu de sa faiblesse : « Je n'impute pas à mon courage, dit M. de Courpière, mais à ma dépression physique et morale l'attitude dont tu veux bien me féliciter » (5), et un autre personnage d'Abel Hermant : « J'ai eu deux heures de faiblesse, j'ai cru que j'allais me tuer » (6). Dans un drame de Mendès, le héros monologuant déclare : « Tu meurs parce que tu es un poltron » (7). Même idée dans le mélodrame : Daniel, injustement accusé, mais ne pouvant prouver son innocence, prend un pistolet; Gavroche l'arrête : « Tu veux de tuer, toi un soldat, c'est une lâcheté ! (8). Dans *la Petite Mionne*, le comte de Soleure fait un petit discours contre le suicide : c'est une lâcheté, « être malheureux et vivre, voilà l'héroïsme » (9).

L'idée qu'on n'a pas le droit de se tuer, quand il y va du bonheur des parents, de la femme et surtout des enfants, revient, elle aussi, fort souvent : « Se faire sauter? dit un personnage du *Tribun*, si on ne faisait sauter que soi! et ton père, et ta mère!... » (10). Dans *Paraître*, Paul, ayant tué l'amant de sa femme, veut mourir : « Ah ! c'eût été complet, lui dit le Baron, tu ne penses qu'à toi... » (11). Dans la *Course du flambeau*, Didier, menacé de faillite, songe au suicide : Je veux croire, dit sa belle-mère, qu'il ne commettrait pas « l'atroce action de rendre ma fille veuve » (12), et le père de Didier déclare : nous avons eu la force de le faire se résigner à « son vrai devoir » (13). Dans la pièce de Marcel Prévost, Pierre, ayant du avouer à Thérèse qu'il a été un faussaire, laisse entendre qu'il va se tuer : « Ce serait un crime abominable, pire que tout le reste, s'écrie Thérèse; tu n'as pas le droit!... c'est moi que tu vas tuer ! » (14). Près de se tuer, le héros de l'*Echéance* écrit à sa femme : « C'est ignoble de te quitter ainsi » (15).

Pia, dans *Severo Torelli* (16), Irène dans les *Tenailles* (17), Marianne dans le *Dédale* (18), Agnès dans *Israël* (19) déclarent qu'elles vivront à cause de leur enfant. Dans l'*Enfant des Fortifs*, Marie-Thérèse dit : « Je ne sais pas si une malheureuse comme moi a le le droit de se tuer... mais sûrement elle n'a pas le droit de tuer son enfant » (20). Le cinéma même reprend l'argument : Rodriguez,

---

(1) Bernède, *Sous l'épaulette*, V. 5. (2) Bataille, *L'enfant de l'amour*, II, 4. (3) Descaves, *La saignée*, III, 12. (4) Guiches, *Vouloir*, I, 9. (5) *M. de Courpière*, IV, 7. (6) *La belle Madame Hébert*, I, 13. (7) *Justice*, III, 1. (8) Marot, *Gavroche*, V,12. (9) Marot, II, 9. (10) Bourget, *Le Tribun*, II, 6. (11) *Paraître*, IV, 1. (12) II, 5. (13) III, 3. (14) *Pierre et Thérèse*, III, 9. (15) Jullien, *L'Echéance*, I, 2. (16) II, 4. (17) III, 3. (18) IV, 3. (19) II, 7. (20) Mary, *L'enfant des fortifs*, II, 6.

décidé à se tuer, se laisse fléchir quand on lui montre son enfant ; le Marquis de Tréveneuc, injustement déshonoré, jure sur le berceau de son fils endormi, de ne plus songer au suicide (1).

Enfin l'argument social reparaît, au théâtre, sous diverses formes. Dans *Rome Vaincue*, Fabius arrête Lentulus prêt à se tuer sur le corps d'Opimia : « Pour finir en Romain, attendez l'ennemi » (2). Le Vernières de Fabre déclare : nous n'avons pas le droit de nous tuer, « nous devons rendre à nos obligataires les sommes que nous leur avons fait perdre » (3). Un personnage de Tristan Bernard renonce au suicide parce que sa peau appartient « un peu » à ses créanciers (4). Thibaut, le héros d'*Israël*, déclare d'abord qu'il ne se tuera pas parce que sa vie appartient à sa cause (5). J'allais me tuer, dit Hervert, quand j'aperçus dans le ciel les flambeaux « les idées qui illuminent toute la conscience du monde que j'allais quitter... la pensée humaine » (6). Dans la même pièce, Mme Bouguet dit à son mari que, s'il meurt, elle le suivra, comme Berthelot a suivi sa femme. — Quel crime s'écrie-t-il, et notre œuvre ! De nous dépend la guérison de milliers d'êtres (7). Un film, *le Bonheur perdu*, montre un lieutenant de vaisseau prêt à se tuer parce que sa femme l'a abandonné. Mais au moment où il va tirer, l'ordre de mobilisation arrive. Il comprend son devoir et part.

A côté de ces arguments empruntés à la morale écrite, en voici qui sont d'un tour plus familier.

Le suicide est une sottise. J'ai réfléchi, dit Cottin dans la *Sérénade* « qu'il était stupide pour un honnête homme de se tuer quand les gredins restaient » (8). Ceux qui se tuent par respect des préjugés « sont des imbéciles qu'il faut plaindre » (9). « Quelle bêtise », dit un personnage d'Abel Hermant (10), et un personnage de Guiches : sottise énorme (11). « Ah ! l'imbécile », dit Octave, dans *l'Apôtre*, en apprenant le suicide de son secrétaire (12). A ma place, déclare l'héroïne du *Détour*, « une imbécile se tuerait » (13). Dans la *Rafale*, Lebourg dit à Robert : « Vous, commettre cette sottise ! jamais... je ne vous prêche pas le courage, je n'invoque pas la religion... mais, Chacéroy, vous n'êtes pas un imbécile » (14). Quelle belle journée, dit un des personnages de *Gaby*, « et dire que demain nous lirons dans les journaux qu'il y a des imbéciles qui se sont

---

(1) *Sur l'abîme* ; *Le Marquis de Tréveneuc*. (2) Parodi, *Rome vaincue*, V, 19. (3) Fabre, *Les ventres dorés*, IV. (4) *Le Costaud des Epinettes*, I, 6. (5) *Israël*, III, 2. (6) Bataille, *Les Flambeaux*, II, 6. (7) III, 13. (8) Jullien, *La sérénade*, III 8. (9) Jullien, *La poigne*, III. (10) *La Belle Mme Hébert*, I, 13. (11) Guiches, *Vouloir*, IV, 5. (12) Loyson, *L'apôtre*, II. (13) III, 8. (14) III, 8.

tués » (1). Dans *Une leçon à la Salpêtrière*, l'interne Bernard croyant que Claire, estropiée, songe au suicide, lui dit : « Ah ! ça pas de bêtise, hein !... On guérit de tout, sauf de la mort » (2).

Autre idée, le suicide est la solution des petites âmes, des petites gens. Mourir, dit Aglavaine « oui, ce serait l'idée des petits cœurs aveugles qui ne peuvent prouver l'amour que par le mal » (3). Suzanne Tillier, quand Edmond hésite à lui dire qu'il l'abandonne, répond fièrement : « Me prends-tu pour une petite ouvrière qui se suicidera parce que son amant l'abandonne, Dieu merci, je suis d'une autre race » (4). De même un personnage de Kistemaeckers déclare : « Oh! calme-toi, je ne vais pas me tuer; c'est une solution malpropre à laquelle répugne une certaine qualité de caractère » (5). Lorsque Thyra annonce à son amant qu'elle veut mourir, il s'écrie : « Mais non, voyons, c'est trop bête, tu vaux mieux que ça ! finir comme une grisette ! Avec ce que tu avais d'aspiration dans la poitrine » (6). « C'est bien grisette, le réchaud », dit aussi Juliette dans l'*Affranchie* (7) et M. de Courpière, décidé à mourir, repousse le suicide en disant : « Tu concevrais, toi, qu'un Courpière finit comme une grisette » (8).

Le suicide n'est pas seulement présenté comme le fait des imbéciles et des petites gens, il est présenté, à l'occasion, comme un fait-divers banal, une solution « vieux-jeu ». Se faire sauter, dit M. de Courpière, « c'est trop banal, je trouverais mieux » (9). « Si tu meurs, dit Gaby à Jean, je mourrai aussi. — Unis dans la mort, répond Jean... dernier fait divers!... Quelle misère » (10). — Me tuer, moi, « comme un collégien », s'écrie Darcier, dans la pièce de Coolus (11). Dans *Amoureuse*, quand Germaine déclare qu'elle veut en finir, Etienne répond : « Il ne te manquerait plus que de finir en héroïne de roman. Tu es complète ! » (12). « J'en étais venu à songer au suicide, dit M. Piégeois, « comme un amoureux des temps romantiques » (13). Dans une autre pièce de Capus, Gorget dissuade Tasselin de se tuer : « Ça n'arrangerait rien de se faire sauter la cervelle... C'est démodé. Ça ne se fait plus » (14).

Donc le suicide est une faiblesse, une faute contre la famille et la société, une sottise, une action de grisette, une banalité démodée. En face de ces condamnations véhémentes, la morale nuancée allègue six arguments en faveur de certains suicides.

---

(1) Thurner, *Gaby*, III, 1. (2) De Lorde, I, 5. (3) *Aglavaine et Sélysète*, III, 3. (4) Capus, *Mariages bourgeois*, II, 2. (5) *L'Embuscade*, IV, 3. (6) *Le Phalène*, I, 6. (7) Donnay, *L'Affranchie*, III, 2. (8) *M. de Courpière*, IV, 7. (9) *Ibid.*, I, 8. (10) *Gaby*, III, 6. (11) Coolus, *Une femme passa*, III, 6. (12) *Amoureuse*, II, 6. (13) *M. Piégeois*, III, 4. (14) *Mariages Bourgeois*, III, 15.

Premier argument, le suicide est parfois un pis aller excusable : « S'il est d'autres femmes qui, dans les mêmes alternatives, se seraient comportées mieux, dit Thérèse dans *le Réveil*, que Dieu me juge en regard d'elles! Pour moi, j'ai fait mon possible, j'ai fait ce que j'ai pu » (1).

Deuxième argument, ce peut être une solution intelligente : « Si l'on a connu à vingt ans, ce qu'il y a de plus beau dans l'existence, dit la Diane de Bataille, le reste vaut-il la peine d'être vécu? » (2).

Troisième argument, le suicide peut être un dénouement poétique : « Brûlons-nous à notre double ardeur, s'écrie le fiancé de Thyra... appelez cet amour-là un suicide, mais que ce soit un suicide de joie » (3). Lord Brandy, apprenant qu'Eric s'est tué, s'écrie : « Quel drame, quel magnifique spectacle! C'est une chose de beauté » (4).

Quatrième argument, le suicide est parfois le recours d'une grande âme. L'abbesse de Jouarre veut reprendre à « ses grandes sœurs païennes » les « hautes morts à la façon romaine » (5). La Sophonisbe de Poizat s'assure un départ « digne d'une reine » (6). Dans la *Rafale*, Lebourg, voulant détourner Robert du suicide, lui explique que vivre est beau : « Vous êtes un parvenu, répond sèchement Robert » (7). Quand le baron Courtin essaie de faire croire qu'il va se tuer, Biron répond, avec un mépris tranquille : « Poseur, va !... » (8). A l'héroïne du *Secret*, qui parle, elle aussi, de suicide, son mari crie : « Menteuse ! fourbe ! te tuer, toi ! » (9). Dans le *Dédale*, Guillaume (près de se tuer), dit à Marianne : « Laisse le suicide à d'autres. C'est une besogne grossière, une œuvre noire qui ne sied pas à une petite femme comme toi » (10). « Ce n'est pas toi qui te pendrais, dit Germaine à Etienne, la ficelle casserait » (11). Dans *Père et Mari*, de Bergerat, Mauvilain ayant parlé de trop haut à sa femme, elle lui répond : « Vous avez tort, Monsieur, de me traiter ainsi, je suis capable de me tuer tout comme une autre, » et Mauvillain, ému : « Vous avez l'âme fière, Clotilde » (12).

Cinquième argument, le suicide est, en certains cas, le fait des braves, la solution devant laquelle les lâches reculent. « Ce malade, ce corrompu, ce méchant qui n'aurait pas le courage de se tuer ! » (13), dit un personnage de Lavedan. Quand l'amant de Blanche Câline refuse de se servir du revolver qu'on lui tend, un cri de mépris l'accueille : « Est-ce que c'est un homme, ça ! » (14). A Georges qui lui demande : « Tu ne me crois pas capable de me

---

(1) Hervieu, *Le Réveil* III, 10. (2) *La Vierge folle*, IV, 2. (3) *Le Phalène*, I, 6. (4) Abel Hermant, *Chaîne anglaise*, II, 19. (5) III, 6. (6) III, 2. (7) *La Rafale*, III, 7. (8) Mirbeau, *Le foyer*, III, 2. (9) Bernstein, *Le secret*, II, 14 (10) Hervieu, *Le dédale*, V, 9. (11) *Amoureuse*, I, 3. (12) III, 4. (13) *Le duel*, I, 2. (14) Frondaie, *Blanche Câline*, II, 12.

tuer? » Fred répond tranquillement : « Tu ne te feras même pas une égratignure... Tu tiens trop à ta petite personne... » (1). Dans l'*Amour brode*, la mère d'Emma déclare : « On n'a pas le droit de se suicider, mon enfant. — Quelquefois, répond Emma, quand on le prend, on a du cœur » (2). Même note dans les mélodrames : « Du courage, dit lord Warney à Daniel qu'il croit coupable, ah! vous en avez eu un que je n'aurais pas... Vous avez supporté la vie » (3). La femme de Roger la Honte s'indigne contre son mari : « Le lâche, il a peur de mourir ! » (4). Quand Pierre refuse de se tuer, la Goualeuse s'écrie : « Tu r'fuse? Ah! t'es lâche! » (5).

Dernier argument, le suicide est un moyen de sauver l'honneur : « Il me reste, dit Marianne dans le *Dédale*, le moyen qu'on a toujours d'échapper à trop d'avilissement » (6). Dans la *Martyre*, l'Amiral de la Marche reproche à sa fille d'avoir survécu au déshonneur. « Que pouvait-elle faire, dit la mère? — On meurt. On meurt pour cet enfant!... on meurt pour que la honte ne rejaillisse pas sur lui comme elle rejaillit sur l'époux et le père », et Mme de Lamarche (la vraie coupable), s'incline : « Oui, vous avez raison, mieux eût valu mourir » (7).

A juxtaposer les arguments : le suicide est une lâcheté, c'est une preuve de courage, c'est la solution des petites âmes; — c'est le recours d'une grande âme, c'est affaire de « grisette »; — ce n'est pas affaire de « petite femme »; — c'est lamentablement banal, c'est beau et poétique; — on ne doit pas se tuer lorsqu'on a des enfants, on doit se tuer pour sauver l'honneur de ses enfants, on pourrait avoir l'impression que les deux morales qui se heurtent sont, l'une favorable, l'autre hostile au suicide. Mais, en réalité, ce qui s'oppose à la morale simple, c'est bien toujours la morale nuancée, car ce qu'admettent ou approuvent les phrases qu'on vient de lire, ce n'est pas le suicide, ce sont certains suicides. Dans une pièce de Coppée, un vieux duc désabusé dit bien : « Le suicide me paraît une action très permise » (8), mais cette formule générale est, en son genre, unique. Partout ailleurs, il s'agit, ou bien de ne pas survivre à un deuil, à une peine d'amour, ou de hâter le dénouement d'une maladie incurable, ou d'éviter une condamnation; nulle part je n'ai trouvé une apologie du suicide, une fière affirmation du droit à la mort.

C'est donc bien la morale nuancée qui s'affirme. Mais, quoi que les arguments aient l'air de se faire équilibre, il me semble qu'elle s'affirme moins bruyamment que sa rivale, avec moins d'assurance.

---

(1) Germain et Trébor, *Fred*, I, 10. (2) De Curel, *L'amour brode*, I, 2. (3) Dornay, *Gavroche*, V. 9. (4) Mary et Grisier, *Roger la Honte*, I, 8. (5) Marot *La Goualeuse*, III, 7. (6) Hervieu, *Le Dédale*, IV, 3. (7) Dennery, *La Martyre*, IV, 1. (8) *L'homme et la Fortune*, I, 5.

Les adversaires du suicide disent sans détours et sans ménagements : le suicide est une « action atroce », une « pensée abominable », un « crime ». En face de ces déclarations, on s'attend à des réfutations ironiques, tout au moins à ce ton de blague légère qui, dans le théâtre contemporain, attaque parfois si dangereusement les idées morales les plus vivantes. Rien de tel. Pas une objection, pas un mot de critique sérieuse ou égayée. L'idée même qu'il y a suicide et suicide est partout sous-entendue, elle n'est formulée nulle part. On cherche, dans les drames en vers, une théorie du suicide mondain, quelque tirade enflammée exaltant la beauté du suicide d'amour. On cherche en vain. Tout ce qu'on trouve, ce sont les déclarations que j'ai citées. Je n'ai pas eu à les abréger. Dans l'ensemble, elles sont menues et discrètes. Tandis que la morale simple s'affirme fièrement, l'autre se cache et, lorsqu'elle se laisse voir, a parfois l'air de se trahir.

II

La morale en action ; triomphe de la morale nuancée : 1) il est extrêmement rare que le suicidé soit odieux ou antipathique en tant que suicidé ; 2) il est sympathique lorsqu'il y a suicide altruiste, suicide d'amour, suicide destiné à sauver l'honneur, suicide destiné à expier ; parfois apparaît l'idée que le coupable, en cas de suicide, peut être autre que le suicidé. 3) Contraste entre la morale en paroles et la morale en action.

Si l'on étudie la morale en action, l'impression est bien différente : la morale nuancée triomphe avec éclat.

Rien, il y faut prendre garde, rien ne serait plus facile à un auteur dramatique que de donner corps et vie aux arguments de la morale simple. Il n'aurait qu'à montrer une petite âme, une âme débile qui, de chute en chute, roule jusqu'au suicide, ou encore le suicide d'un père de famille réduisant les siens à la détresse morale et matérielle, celui d'un grand industriel ruinant des centaines de familles ouvrières. Or, ces spectacles, que la morale en paroles semble annoncer, le théâtre ne nous les offre guère. Une comédie, la *Suicidette*, raille les petites grisettes qu'un rien engage au suicide, qu'un rien en détourne. Mais elle les raille gentiment, sans que l'idée apparaisse une fois qu'il y a faute à se tuer (1). *L'Ecolière*, de Jean Jullien, aux prises avec la vie, pense une fois à son père et ne peut s'empêcher de dire : « Aussi, pourquoi s'est-il tué? (2). » Mais ce mot est singulier. Unique aussi, me semble-t-il, est le suicide qui termine *Ménages d'artistes* et qui paraît surtout la conséquence de la médiocrité morale du héros (3). Il arrive que des coquins se tuent sans cesser d'être des coquins, sans que ce

(1) Gravier, *La suicidette*, P. 1907. (2) *L'Ecolière*, I. (3) Brieux, III, 12.

suicide les relève à nos yeux, mais c'est rare, et leur fin tragique est présentée comme un châtiment plutôt que comme un dernier crime. Je ne vois d'exemple vraiment net, en sens contraire, que dans un mélodrame de Jules Mary (1) et dans des cinédrames (2). Dans l'ensemble, la morale simple ne s'affirme donc guère : il y a des personnages qui, après avoir expliqué qu'ils ne se tueront pas, tiennent parole et sont sympathiques; il n'y a pas de personnages qui soient odieux parce qu'ils se tuent et il n'y en a presque pas qui, en se tuant, demeurent tout à fait odieux.

Au contraire, ce que le théâtre contemporain nous présente à chaque instant, ce sont des personnages sympathiques qui se tuent ou veulent se tuer ou encore des personnages antipathiques qui, se tuant ou voulant se tuer, deviennent moins antipathiques. Mais il s'en faut que les suicides qui appellent ainsi notre sympathie soient des suicides quelconques; les cas, qui d'abord paraissent innombrables, se ramènent vite à quatre types : suicide altruiste, suicide d'amour, suicide destiné à sauver l'honneur, suicide destiné à expier.

Premier type : la Sélysette de Maeterlinck, la Cavalière de Richepin (3) se tuent pour que leurs amants puissent épouser celles qu'ils aiment. Georges, dans l'*Herminie* de Bergerat (4), l'Amiral Kerguen, dans *Smilis* (5), meurent de même pour que leurs femmes soient heureuses; Valcor, coupable, mais magnanime, se tue de peur d'être un obstacle au bonheur de sa fille (6); d'Angerville, ruiné, songe à son enfant et dit : « Je n'ai plus qu'une assurance sur la vie... En sorte, mon cher, qu'il faudrait... Bah! ça peut se faire » (7). Tous sont sympathiques. Les suicides de ce genre sont fréquents dans le mélodrame. La duchesse d'Orvilliers, Robin Costeau se livre pour sauver leur enfant (8); Pierre Pascal se frappe d'un coup de couteau pour que son fils soit dispensé du service militaire comme fils de veuve (9); Suzanne de Croix-Vitré se tue pour assurer le bonheur de sa fille (10); Hubert, accusé d'assassinat, meurt pour sauver le vrai coupable, son frère (11). Dans un cinémadrame, un financier ruiné se tire un coup de revolver pour que sa femme puisse se refaire une vie et être heureuse. Elle le sauve et se met à l'aimer (12).

Le héros de la *Nouvelle Idole* se sacrifie pour expier, et aussi pour savoir, pour être utile au genre humain. Il trouve le sacrifice « une

---

(1) *La bête féroce*, VIII, 9. (2) *Sur le rail*, *Main de fer* ; dans *La Voix brisée*, le héros va de l'alcoolisme au suicide. (3) *Aglavaine et Sélysette*, V ; *La Cavalière*, (scène dern.) (4) III, 6. (5) Aicard, IV, 6, 7. (6) Dan. Lesueur, *Le masque d'amour*, (sc. dern.) (7) Fabre, *Les ventres dorés*, IV. (8) Bompar et Duchez, *Sacrifice*, IV, 5. ; Richepin, *Les Truands*, IV, 10, (9) Demesse, *La fleuriste des Halles*, I, 16. (10) Mary, *La beauté du diable*, IV, 2. (11) Mary, *La bête féroce*, 1, 5. (12) *La puissance du malheur*.

chose monstrueuse » et il se tue (1). La petite sœur de charité, qui donne sa vie en gros au lieu de la donner en détail, se dévoue au même idéal. Un film, l'*Ennui de vivre* montre le vicomte d'Elly succombant à l'ennui et prêt à se tuer; mais trouvant cette fin indigne de lui, il va s'offrir à un savant désireux d'expérimenter un sérum peut-être mortel. Dans un autre cinémadrame, un médecin, tué lentement par les rayons A, songe un instant à quitter son laboratoire pour aller vivre avec celle qu'il aime. Mais bientôt il se ressaisit et revient à la mort comme à un devoir (2).

Le suicide patriotique est exalté dans un mélodrame où l'on voit le corps de Beaurepaire traverser la scène dans une espèce d'apothéose (3).

Il y a encore quelque chose d'altruiste dans le suicide de ceux qui se tuent pour ne pas survivre à une personne aimée. Cela est commun dans le mélodrame : « Si je perdais ma fille, je me ferais tuer », « si mon enfant meurt, je mourrai, » disent les personnages sympathiques (4). Dans *Le Maître d'Armes*, la mère de Chalopin se tue lorsqu'on lui rapporte le corps de son fils noyé (5). L'héroïne du *Torrent* préfère le suicide à la douleur de vivre loin de ses enfants (6). Croyant sa sœur perdue, Gigolette s'écrie : « Je vas me fiche à l'eau, tiens ! (7). » Dans *les Frères d'armes*, de Catulle Mendès, Martian prend son pistolet pour se tuer si son frère d'armes est fusillé (8).

Deuxième type : ceux que l'amour pousse au suicide sont toujours sympathiques. Trahis, abandonnés, repoussés, séparés de ce qu'ils aiment, les amants parlent pour le moins de se tuer; c'est ce que font Liane et Poliche dans les pièces de Bataille (9), Lucienne dans *Cœur à Cœur* (10), Juliette dans l'*Affranchie* (11), Marguerite dans l'*Invitée* (12), François dans *Chacun sa vie* (13), Philippe dans *Vouloir* (14), Irène, le Prince Jean, Sibérac dans les pièces d'Hervieu (15), Germaine dans *Amoureuse* (16), Hélène Ardouin (17), Vareine dans les *Marionnettes* (18). Toutes ces déclarations : je me tuerai, je sais ce que j'ai à faire, sont si nombreuses, si banales qu'on les tourne, au théâtre même, en ridicule : « Je me tuerais... ou, du moins, je ne danserais pas de l'hiver » (19). Mais ce qu'on

(1) III, 2. (2) *La lumière qui tue.* (3) Mary, *La chanson du pays*, IV, I. (4) Marot, *Le prix du sang*, I, 4 ; Mary, *Le Maître d'armes*, I, 7. (5) III, sc. dern. (6) Donnay, *Le torrent.* (7) Decourcelle, *Gigolette*, VII, 5. (8) III, 6. (9) *L'enfant de l'amour*, II, 4 ; *Poliche*, II, 4. (10) Coolus, II, 9. (11) Donnay, III, 2. (12) De Curel, III, 3. (13) Guiches et Gheusi, I, 8. (14) Guiches, IV, 3. (15) *Les tenailles*, II, 3. *Le réveil*, II, 2 ; *Connais-toi*, III, 6. (16) II, 6. (17) Capus, IV, 7. (18) P. Wolf, I, 9. (19) Donnay, *La bascule*, II, 2 ; cf. Gavault, *Le bonheur sous la main* : les principaux personnages parlent tout le temps de se tuer.

raille, ce n'est pas la sottise ou la faiblesse de ceux qui se tuent, c'est l'insincérité de ceux qui parlent du suicide sans y songer pour de bon. La raillerie s'arrête dès qu'il y a désir ou projet sérieux. « Ce qu'elles ont de redoutable, dit un personnage de Brieux, c'est que quelquefois elles se tuent pour de bon (1) » : ainsi font Daniel dans *Ton Sang*, Diane dans la *Vierge folle*, Loulou dans la *Femme nue*, Maria dans *Ange Bosani* (2), Jacques dans *Vers l'Amour* (3), Rémillot dans l'*Apôtre* (4), Guillaume dans le *Dédale* (5), l'héroïne de la *Rampe* (6), Roche-Aiglon dans la *Gueuse* (7), Jeanne dans le *Train numéro* 6 (8). Des cinémadrames nous montrent un aviateur, trahi par sa maîtresse, mettant le feu à son avion, une femme repoussée se jetant à la rivière « qui l'enveloppe dans une caresse dernière » (9). Non seulement les personnages qui se tuent ainsi sont sympathiques, mais leur suicide même sert à les rendre tels. On les approuve de se tuer, on le leur conseille presque : « Alors, pour une femme comme moi, dit Juliette abandonnée, il n'y a qu'à se tuer ou à prendre un amant? — Dame oui, répond Roger » (10). Quand on lui ramène son amie, retirée de la Seine, le héros des *Hannetons*, dit avec mélancolie : « Son suicide, c'est un sacrement (11). »

La même sympathie va à ceux qui veulent mourir ou meurent pour ne pas survivre à ce qu'ils aiment, Enguerrande, dans la pièce de Bergerat (12), Militza dans *Pour la Couronne* (13), Geneviève dans le drame de Mendès (14), Floria dans la *Tosca* (15), Alladine et Palomides. Dans des mélodrames, la Goualeuse, l'honnête Ketty offrent à leur amant de ne pas lui survivre (16). Dans la *Petite Amie* de Brieux, André suit sa maîtresse dans la mort sans en avoir, semble-t-il, grande envie, mais parce qu'un refus lui paraîtrait inélégant (17).

Sympathiques encore ceux qui se tuent pour ne pas survivre à une désillusion sur la personne aimée : Blanche Câline décide de se tuer quand elle apprend que son amant s'est procuré de l'argent d'une façon malpropre (18). Dans un mélodrame de Mary, Pierrette, dès qu'elle a la preuve que son amant est un assassin, se jette à l'eau (19). De même Ketty renonce à la vie lorsqu'elle sait que celui qu'elle aime est le fameux Jack l'éventreur (20).

---

(1) *Les Hannetons*, III, 2. (2) Bergerat, sc. dern. (3) Gandillot, sc. dern. (4) P. H. Loyson, II, 1. (5) Hervieu, V, 12. (6) H. de Rotschild, V, 5 ; Cf. Magre, *Comediante* ; Hermant, *La Belle Mme Hébert*, sc. dern. (7) Mary, I, 1. (8) Marot, IV, 3. (9) *La force de l'argent*, *Le cœur et l'argent* ; Cf. *L'enfant sur les flots*, *La Perle égarée*. (10) Donnay, III, 2. (11) Brieux, III, 2. (12) Enguerrande, VI, 7. (13) Sc. dern. (14) *Justice*, sc. dern. (15) Sc. dern. (16) Marot. *La Goualeuse*, III, 7; *Jack l'éventreur*, III, 11. (17) III, sc. dern. (18) Frondaie, *Blanche Câline*, II, 18. (19) *La bête féroce*, II, 5. (20) *Jack l'éventreur*, III, 11.

Après l'amour, l'honneur. Ceux qui se tuent pour le sauver plaisent, soit qu'ils couronnent une vie vertueuse, soit qu'ils réparent une vie criminelle.

La femme déshonorée ou sur le point de l'être doit pour le moins songer à la mort. Annette séduite, enceinte et craignant de n'être pas épousée, s'écrie : « Je n'ai qu'à me tuer s'ils ne veulent pas de moi ! » (1) Catherine, dans le même cas, s'empoisonne (2). Pia, s'étant donnée au tyran pour sauver son époux, se reproche d'avoir survécu : « Oui, me tuer après, oui, j'aurais dû le faire (3). » Cordelia, violée par Orso, s'indigne de n'avoir pas eu le courage de se tuer (4). « Si vous me touchez, crie l'Herminie de Bergerat, je me jette par cette fenêtre » (5). « Ne me touchez pas où je me jette à l'eau ! » dit Mélisande à Golaud (6). Dans le *Capitaine Fracasse*, de Bergerat, Isabelle, menacée par Vallombreuse, prend un poignard pour s'en frapper (7). Un film représente l'histoire de Lucrèce, et le programme vendu aux spectateurs leur rappelle que « comme la pureté de Jeanne d'Arc, la chasteté de Lucrèce fait partie du trésor moral de l'humanité » (8). Enfin, des héroïnes sympathiques préfèrent la mort à l'avilissement : dussé-je finir par le suicide, « je ne me vendrai pas », dit une héroïne de Brieux (9). Dans la *Suicidette*, Henriette décide de se tuer parce qu'elle se croit abandonnée, mais elle s'arrangera pour faire croire qu'elle est morte parce qu'elle avait des dettes, plutôt que de se laisser entretenir : « Alors, une fois que je serai macchabée, tout le quartier dira : cette petite Henriette, quel désordre, mais brave fille ! Elle a préféré la mort à la confiture » (10).

Il est classique d'avoir recours au suicide pour éviter la honte d'une condamnation ou d'une peine infamante. C'est particulièrement fréquent dans les mélodrames, où les crimes de droit commun sont si nombreux. Ainsi, dans le *Fille du Sergot*, une mère coupable rachète un peu une vie criminelle en se tuant plutôt que d'être traînée devant les tribunaux (11). Dans le *Prix du sang*, un médecin militaire, entraîné au crime par une femme, a un sursaut d'honneur et, démasqué, se tue (12). Dans la *Goualeuse*, Pierre, fils naturel abandonné par des parents riches, devient un voleur, puis un assassin. On le voit revenant lentement au bien. Une fois converti, il se tue pour que la honte de sa condamnation ne retombe pas sur sa famille (13).

Non seulement ces criminels se tuent, mais leur entourage les

---

(1) ; *Maternité*, de Brieux, I, 5. (2) Mary et Grisier, *Le Maître d'armes*, IV, 4. (3) *Severo Torelli*, II, 4. (4) Sardou, *La Haine*, II, 4. (5) *Herminie*, III, 6. (6) *Pelléas et Mélisandre*, I, 2. (7) III, 10. (8) *La mort de Lucrèce*. (9) *La femme seule*, II, 10. (10) *La suicidette*, P. 1908, p. 15. (11) Marot, V, 8. (12) V. 9. (13) V. 8.

pousse à la mort. Dans les *Deux noblesses*, on raconte que le prince d'Aurec, arrêté, s'est fait sauter la cervelle. « Il a bien fait, » dit son petit-fils, et la Princesse : « Très bien, c'est le dernier conseil que je lui aie donné » (1). Dans le *Repas du lion*, Prosper déclare nettement que son frère n'a qu'à mourir : « S'y recule, rien ne m'empêchera de parler » (2). Rolande, dans la pièce de Grammont, donne à son père l'ordre de se tuer (3). Même morale dans les mélodrames : la Goualeuse, Ketty, qui représentent la vertu, poussent leurs amants coupables au suicide (4); Dimmler conseille à sa complice de mourir avec lui (5); le comte de Soleure apporte du poison à sa femme (6); le comte de Lussanx offre à sa sœur le choix entre le suicide et la Cour d'assises; le comte de Lagardère écrit à sa femme, coupable d'infanticide, qu'au lieu de la dénoncer tout de suite, il lui laissera le temps de se tuer : « S'il reste au fond de votre âme un peu de dignité, je trouverai la maison en deuil » (7). Robert de Vernière dit à son frère, arrêté pour assassinat : « Tiens, va te tuer, malheureux! au nom de notre père, je te l'ordonne » (8). En général, les criminels qui reçoivent de tels ordres s'y soumettent. Ceux qui s'y dérobent, Marthe dans le *Prix du Sang* (9), la comtesse de Soleure dans la *Petite Mionne* (10), sont des scélérats endurcis qui, par ce refus, sont encore plus odieux. Au cinéma, on empêche les criminels particulièrement infâmes de se frapper eux-mêmes, de peur sans doute qu'un suicide ne diminue l'horreur qu'ils inspirent (11).

De même qu'on se tue pour échapper au bagne, à l'échafaud, on meurt pour éviter le scandale. Surpris avec sa belle-mère, Jean, dans les *Antibel*, se tue (12). Dans la *Meute*, d'Abel Hermant, Lanspessa, s'étant procuré de l'argent d'une façon malpropre, décide de faire « ce qu'on fait quand on est dans une situation sans issue ». C'était « le plus crâne, le plus propre de nous tous, dit Marthe. Il a su ce qu'il lui restait à faire », et Rennequin, se tournant vers Sermione, aussi coupable que Lanspessa, dit froidement : « Une leçon... pour d'autres » (13). Dans *Gavroche*, le héros Daniel, soupçonné d'avoir volé, ne craint pas une condamnation : il n'y a pas de preuves matérielles et ses camarades ont arrangé l'affaire. Lord Warney ne lui en conseille pas moins et nettement de se tuer (14). Dans des cinémadrames, l'affichage au cercle est considéré comme entraînant presque nécessairement le suicide (15).

Des innocents même se tuent ou veulent se tuer : Yvonne, qui

(1) Lavedan, III, sc. dern. (2) V, 5. (3) *Rolande*, IV, 3. (4) *La Goualeuse*, III, 7 ; *Jack l'éventreur*, III, 11. (5) Marot, *Le prix du sang*, V. 2. (6) *La petite Mionne*, V. 3. (7) Dornay, *La marchande de fleurs*, V et I,2. (8) Marot, *Casse Museau*, V. 9. (9) V. 2. (10) V. 3. (11) *Le roman d'un mousse*, *Le mystère des roches de Cador*. (12) Sc. dern. (13) IV, 6 et 10. (14) Dornay, V, 9. (15) *Main de fer*, *Le roman d'un mousse*.

s'est chargée d'un crime pour sauver la mémoire de sa mère, refuse de survivre à sa honte (1). Dans le drame de Déroulède, Hoche, innocent, mais ne pouvant prouver son innocence, se tue (2). Dans un cinémadrame, le Marquis de Tréveneuc, injustement condamné, préfère la mort au bagne (3). Parfois, des innocents se tuent pour se soustraire à la seule flétrissure d'un soupçon, Paul, dans *La Danse devant le miroir* (4), le Père Jean dans *Pour la Patrie* (5), Karloo dans *Patrie* (6).

Le suicide n'est pas seulement un moyen d'éviter la honte, c'est une expiation, presqu'une réparation. Un film représente le suicide d'un bandit. L'image disparue, on lit sur l'écran, en guise de conclusion : « La justice des hommes est satisfaite (7). » Bien des personnages s'inspirent de cette idée. Dans la *Marche nuptiale*, Grâce de Plessans dit à son amie : « Je me punirai (8) », et elle meurt. Dans les *Fossiles*, le vieux duc, après avoir tout avoué à son fils, ajoute, « subitement calme et hautain » : « Maintenant, si tu veux que je meure, je suis prêt (9). » Dans *Les Paroles restent*, Nohan dit à la jeune fille qu'il a calomniée : « Voulez-vous que je me tue? (10). » Dans *Simone*, Sergeac, qui a jadis tué sa femme, l'avoue à sa fille et lui dit : « Si tu veux que je disparaisse, je disparaîtrai (11). » Golaud, après avoir frappé Pelléas et Mélisande, Michel, après avoir causé la mort de son fils, veulent mettre fin à leur vie (12).

Cette idée que la mort expie et rachète est si forte que certains personnages se décident à commettre un crime en prenant la décision de ne pas y survivre. L'abbesse de Jouarre se sentirait avilie si elle ne mourait pas après s'être donnée à d'Arcy. Un personnage de Bergerat dit sans détours : « On a toujours le droit de tuer si on se tue soi-même après (13). » Pia, dans *Severo Torelli*, Guillaume, dans le *Dédale*, Roche-Aiglon, dans la *Gueuse* (14), appliquent cette formule : ils tuent et se tuent. Dans un cinémadrame (15), le grand savant Daly découvre que le père de son futur gendre est un voleur et un traître : pour que sa fille l'ignore et puisse être heureuse, il décide de le tuer, mais meurt avec lui : le suicide rachète le crime.

Enfin, on retrouve au théâtre l'idée que lorsqu'il y a suicide, il peut y avoir une autre responsabilité que celle du suicidé. Des pièces comme *Sévérité*, de Frapié ou *Bagnes d'Enfants* de Lorde,

---

(1) P. et J. Ferrier, *Yvonic*, III, 5. (2) *La mort de Hoche*, sc. dern. (3) *Le Marquis de Tréveneuc*. (4) III, 2. (5) Morel, II, 5. (6) Sardou, V, sc. dern. (7) *Le secret du forçat*. (8) Sc. dern. (9) III, 5. (10) II, 6. (11) Brieux, II, 9. (12) V, 1 ; Porto-Riche, *Le vieil homme*, V. 17. (13) Herminie, IV, 3. (14) Mary, I, 1. (15) *Le crime enseveli*.

sont faites de manière à laisser l'impression que les parents ou les éducateurs trop sévères sont responsables du suicide d'autrui. Des personnages s'affolent à l'idée qu'ils pourraient être cause d'une mort volontaire. Dans le *Voleur*, Marie-Louise supplice Fernand de ne pas se tuer pour ne pas lui laisser un remords (1). Dans la *Gamine*, de Veber, un commissaire de police raconte qu'il a fait une fois condamner une ivrognesse pour insultes aux agents : « Savez-vous ce qu'elle a inventé pour se venger de moi? Aussitôt libérée, elle est allée se jeter dans le canal près de mon commissariat. Depuis, j'ai toujours peur d'un drame analogue, aussi je préfère relaxer (2). » Dans le *Vieil homme*, Michel veut se tuer parce qu'il se sent responsable du suicide de son fils (3). C'est ce sentiment de responsabilité qui rend possible ce qu'un personnage de Guiches appelle le « chantage au suicide ». En général, ceux qui menacent les autres de se tuer ne sont pas sympathiques. D'abord on a des doutes sur leur sincérité. Comme dit un personnage de la *Danse devant le miroir :* « On ne claironne pas un suicide qu'on a sérieusement résolu (4); » dans la pièce de Guinon, quand le duc de Barfleur menace sa fille de se tuer, elle lui rit au nez (5). En outre, même lorsqu'on croit la menace sincère, celui qui la fait semble avoir mauvaise grâce; le procédé est gros; c'est trop compter sur les bons sentiments d'autrui. « Ce que tu viens de dire est méchant et honteux (6), » dit l'*Enfant chérie* à son père lorsqu'il parle de suicide. Les gens délicats, ou qui aiment vraiment, disent, comme la Germaine de Porto Riche : « Rassure-toi, je ne troublerai pas ton existence par un souvenir embarrassant (7). » Mais cela même prouve et que ceux qu'on menace se sentiront, en effet, responsables et que ceux qui les menacent savent pouvoir compter là-dessus. Dans l'*Enfant malade*, de Coolus, Germaine menace Jean de se tuer s'il ne l'épouse pas. Il cède aussitôt, ne voulant pas d'un suicide qui serait « le remords et la misère de sa vie » (8). Dans le *Jean Darlot*, de Legendre, Jean, ayant découvert que sa femme a un amant, se jette par la fenêtre devant elle en criant : « Entre vous deux, je mets mon cadavre » (9).

Donc, au théâtre, ceux qui se tuent ou veulent se tuer sont sympathiques lorsqu'ils se dévouent ou ne veulent pas survivre à une personne aimée, lorsqu'ils aiment, lorsqu'ils préfèrent la mort à une déchéance, à une flétrissure, lorsqu'ils veulent expier un crime. Ce qui complète le triomphe de la morale nuancée, c'est que le sentiment inspiré varie selon le cas. On admire le héros de la *Nouvelle Idole*, Sélysette, l'amiral Kerguen. On approuve le Prince

(1) Bernstein, III, 9. (2) II, 1. (3) Porto-Riche, V, 17. (4) III, 1. (5) *Décadence*, II, 6. (6) Coolus, *L'enfant chérie*, IV, 2. (7) *Amoureuse*, II, 6. (8) I, 5. (9) Voir J. Lemaître, *Contemporains*, VII, 345.

d'Aurec ou Lanspessa. On plaint ou on excuse Loulou, la Vierge folle. On comprend Daniel dans *Ton Sang* ou Guillaume dans le *Torrent*. Quelquefois on ne sait pas au juste ce qu'on pense de certains personnages, par exemple de Grâce de Plessans. Mais, même alors, on sait bien ce qu'on sent, et c'est une sympathie profonde. Je n'ai pas cité l'exemple de Thyra dans le *Phalène*, parce que là l'impression morale n'est pas nette et la pitié ne va pas sans un dégoût obscur. Mais, partout ailleurs, l'effet n'est pas douteux : le personnage qui veut se tuer ou se tue est ou devient sympathique.

Ceux mêmes qui s'offusquent de ce fait le constatent. J'ai lu un grand nombre d'articles consacrés aux pièces qu'on vient de voir. Nulle part je n'ai vu indiquer l'idée que l'auteur, en faisant se tuer un personnage, risque de le rendre odieux au public. M. Doumic, par exemple, blâme les suicides qui dénouent la *Marche nuptiale*, *la Rafale*, *Bertrade*. Mais ce qui le choque, c'est justement qu'ils font plaindre des personnages qui, à son avis, ne méritent pas d'être plaints; c'est que, « dans la convention littéraire et morale, le suicide appelle la pitié » (1). De même, Jules Lemaître critique le dénouement de *Rolande*, mais pourquoi? Parce que, tel qu'on nous montre le père, « il n'est pas possible qu'il lui reste assez de vertu pour se tuer » (2). C'est bien reconnaître qu'aux yeux du public, le suicide réhabilite le criminel.

Et alors, un fait saute aux yeux : la morale qui s'exprime réprouve volontiers le suicide; la morale qui ne s'exprime pas excuse, approuve, exige, admire certains suicides. Aussi longtemps qu'on envisage les paroles (dont l'auteur est maître), la morale simple l'emporte. Mais, lorsqu'on a égard au fait qui ne dépend pas de l'auteur seulement, je veux dire à la sympathie qu'excitent ceux qui se tuent, la morale nuancée triomphe. D'où, pour la seconde fois, l'impression que la morale simple a quelque chose d'officiel, de verbal : elle règne sur les formules, non sur les sentiments et les actes.

III

Localisation des deux morales : 1) Le dualisme moral n'est pas lié à un dualisme philosophique ou religieux ; 2) les suicidés sympathiques sont beaucoup plus nombreux dans les milieux mondains et intellectuels que dans les milieux populaires.

Ce dualisme moral est-il lié au théâtre à un dualisme religieux ou philosophique?

De philosophie il n'est pas question. Nulle part je n'ai vu les personnages produire une doctrine à l'appui de leurs opinions sur une mort volontaire. Par contre, il y en a qui allèguent l'argument

(1) Doumic, *Le Suicide au théâtre*, Revue des deux Mondes, 15 nov. 1905, p. 455. (2) J. Lemaître, *Les contemporains*, IV, p. 126.

religieux : « Le martyre expie tout, le suicide n'expie rien, il aggrave » (1), dit l'abbé Clément. « L'Eglise réprouve ceux qui se sont volontairement donné la mort » (2), déclare l'abbé Bloquin. Des laïques s'inspirent de cette doctrine : « Ça m'embête, dit M. de Courpière, de finir par un double péché grave, duel et suicide » (3). Hélène, dans le *Coup d'aile*, dit que, quand elle était petite, on lui a fait une telle peur de l'enfer que, « sans y croire beaucoup », elle n'a pas osé se tuer (4). Paul, dans la *Danse devant le miroir*, « garde d'une éducation chrétienne la terreur de l'au-delà » (5). Dans une pièce de Bergerat, Hélène d'Argeville, au lieu de se tuer, déclare : « J'irai au couvent, c'est notre suicide à nous (6). » Ces textes, une fois groupés, donnent tout d'abord l'impression qu'au théâtre l'aversion pour le suicide est généralement présentée comme chose catholique. Mais cette impression est trompeuse. Les allusions à l'argument religieux sont, au total, extrêmement rares. J'en ai compté onze en tout. Sur ces onze, deux sont faites par des canailles et ne peuvent être prises au sérieux (7). Trois s'accompagnent de l'idée que l'argument n'est pas décisif : « Que Dieu me juge », dit Thérèse dans le *Réveil* (8). « Dieu me comprendra », déclare le Marquis dans *Bertrade* (9). « Il serait un peu fort qu'un Courpière fût damné pour s'être conduit en homme de son rang et en galant homme » (10). Enfin, non seulement les personnages font des réserves, mais souvent ils passent outre : « L'Enfer? soit » (11), s'écrie Yvonne; Thibaut, Paul le Marquis de Bertrade font allusion à leur foi, mais se tuent. M. de Courpière croit faire assez pour Dieu en « déguisant » son suicide.

D'autre part, on ne voit pas, dans le théâtre contemporain, que les suicides ou les velléités de suicide soient fait d'incrédules plutôt que de croyants. Aucun personnage, au moment de se frapper, ne dit : « J'en ai le droit, je suis libre penseur ». Au contraire, beaucoup de ceux qui songent au suicide ou le conseillent à d'autres, sont de famille catholique ou d'un monde où l'on est généralement catholique : Pia dans *Severo Torelli*, la Princesse d'Aurec, Grâce de Plessans, la Vierge folle, l'amiral Kerguen. De même, dans les mélodrames, amiral de la Marche, comte de Soleure, comte de Lussam, Robert de Vernière, comte de Lagardère, tous ces héros qui donnent si fièrement le conseil ou l'ordre de se tuer sont d'un milieu où l'on ne se pique pas ordinairement d'être libre penseur.

Dans l'ensemble, l'aversion pour le suicide n'est donc pas présentée au théâtre comme chose catholique.

---

(1) *L'Abbesse de Jouarre*, III, 10. (2) Donnay, *Le torrent*, IV, 9. (3) *Monsieur de Courpière*, IV, 7. (4) II, 1 (5) II. 1. (6) *Le nom*, IV. 7. (7) Larsan dans la *Chambre jaune*, de G. Leroux et Marthe, dans le *Prix du Sang* de Marot, V, 2. (8) Hervieu, *le Réveil*. III, 10. (9) Lemaître, IV, 6. (10) *M. de Courpière*, IV, 7. (11) J. et P. Ferrier, *Yvonic*, III, 4.

Par contre, un fait frappe, au premier coup d'œil : c'est que ceux qui parlent de se tuer, qui se tuent, qui conseillent aux autres de le faire, appartiennent à la noblesse, à la bourgeoisie riche, aux milieux intellectuels, beaucoup plus souvent qu'au peuple. S'il ne s'agissait que des drames et des comédies dramatiques, la constatation aurait peu d'intérêt, ces sortes de pièces peignant obstinément des gens du monde. Mais, dans le mélodrame, il n'en va pas de même : un bon mélodrame met en présence gens du monde et gens du peuple; c'est presque une loi du genre, et bien souvent ce sont des gens du peuple, la Goualeuse, la marchande de fleurs, Gavroche qui sont au premier plan. Or, dans les mélodrames que j'ai vus, les gens du monde qui se tuent, veulent se tuer, conseillent de se tuer, sont au nombre de vingt-cinq, les gens du peuple sont au nombre de huit (et quelques-uns d'entre eux se trouvent avoir du sang noble dans les veines). La disproportion est encore plus nette dans les cinémadrames. La complaisance pour les suicides d'amour et les suicides destinés à sauver l'honneur, apparaît dans le théâtre contemporain, moins comme une chose anticatholique, que comme une chose aristocratique.

CHAPITRE VI

Le Roman : Morale en paroles et Morale en action

On pourrait croire que la complaisance des auteurs dramatiques pour la morale nuancée est une complaisance professionnelle : le suicide est un moyen commode de dénouer promptement une intrigue; en outre, la vue d'un homme qui va se tuer ou se tue, quelque jugement qu'on porte sur son acte, agit physiquement sur les nerfs du spectateur. C'est pourquoi j'ai, après le théâtre, étudié le roman.

Le roman, lui, n'attend rien de l'illusion scénique; moins contraint aux dénouement rapides, il a moins besoin du suicide (et en fait il n'en est guère question dans des œuvres considérables comme celles de Jules Lemaître, de Jules Renard, de Mirbeau, de Pierre Loti, d'Anatole France). Or, malgré cela, l'étude du roman conduit à la même conclusion que l'étude du théâtre : en paroles, les deux morales se font à peu près équilibre, et s'il y a avantage, ce serait pour la morale simple; dans la morale en action, les sentiments nuancés triomphent.

I

La morale en paroles : 1) Le suicide est une faute contre la société, — une désertion — une sottise, — une solution sans élégance et sans poésie, — une faute contre la famille, — une lâcheté ; — ce n'est pas une réparation ; 2) le suicide est, en certains cas — et en certains cas seulement — une solution excusable, légitime, intelligente, élégante et poétique, un devoir envers autrui, une expiation, une action courageuse ; 3) la morale nuancée s'affirme moins bruyamment que sa rivale.

Je relève dans les romans (1) six arguments contre le suicide.

L'argument social est celui qui apparaît le moins souvent. Je ne le trouve nettement formulé que dans *Mensonges*, de Paul

---

(1) Je me suis inspiré pour le choix de romans à consulter des mêmes principes que pour le choix des pièces de théâtre. (V. plus haut, p. 112). Editions citées dans ce chapitre : P. Acker, *Petites âmes*, 1901 ; *L'amie perdue* (nouvelles), 1909 ; *Les deux amours*, 1914 ; — P. Adam, *La bataille d'Huhde*, 1897; — P. Alexis, *L'éducation amoureuse*, 1890 ; *Trente romans*, 1895 ; *La comtesse*, 1897: *Vallobra*, 1901; — A. Bailly, *Les prédestinés*, 1910; — Barbey d'Aurevilly, *Les diaboliques*, P. 1891; — Barbusse, *Nous autres*, 1914; — Barrès, *Du sang, de la volupté et de la mort*, 1910; — Baumann, *L'immolé*, 1909 ; *La fosse aux lions*, 1911 ; *Le baptême de Pauline Ardel*, 1913 ; — Bazin, *L'Isolée*; *En province*, s. d., (Calmann) ; *Ma tante Giron*,

Bourget. Quand René, trahi par sa maîtresse, se tue, le prêtre dit : il n'en avait pas le droit, parce qu'avec son talent il pouvait être

---

1891 ; *Humble amour*, 1894 ; — Bernède et Feuillade, *Les nouveaux exploits de Judex*, s. d., (Tallandier) ; — Bertnay, *Enfant de l'amour, L'espionne du Bourget*, s. d., (Fayard) ; — Bertrand, *Le rival de don Juan*, 1903 ; — Bonnetain, *L'opium*, 1886 ; — H. Bordeaux, *La peur de vivre* 1903 ; *Le pays natal* 1903 ; *L'écran brisé* (nouvelles), s. d., (Plon) ; *L'amour qui passe*, 1909; *Les Roquevillard*, 1914; — Paul Bourget, *André Cornélis*, 1887 ; *Cosmopolis*, 1893 ; *Mensonges*, 1896; *Voyageuses*, 1897; *Un homme d'affaires* (nouv.), s. d., (Plon); *Le fantôme*, 1901 ; *L'étape*, s. d., (Plon); *Les deux sœurs* (nouv.), s. d., (Plon ; *L'émigré*, 1907 ; *Les détours du cœur* (nouvelles); *Recommencements* (nouv.); *L'envers du décor* (nouv.); *L'eau profonde*, s. d., (Plon); *Lazarine*, 1907;— Boylesve, *Le médecin des dames de Néans*, 1896; *Sainte-Marie des fleurs*, 1897; *Madeleine jeune femme*, 1912; *La marchande de petits pains pour les canards* (nouv.), 1913; — Brulat, *La gangue*, 1907; — Céard, *Terrains à vendre*, 1906; — Champsaur, *L'arriviste*, s. d., (Albin Michel) ; *Régina Sandri*, 1898 ; — G. Chéreau, *La prison de verre*, 1911 ; — Cladel, *Kerkadec*, 1884; *Petits cahiers* (nouv.) 1885 ; *Raca*, 1888 ; — Decourcelle, *Marchands de patrie*, 1917 ; *Le curé du Moulin Rouge* ; *Seule au monde*, s. d. (Ren. du livre.) ; — Descaves, *Sous-off's*, 1890 ; *Une teigne*, s. d., (Ren. du liv.) ; — Duvernois, *Crapotte*, s. d. (Fayard) ; *Popote*, s. d., (Lafitte) ; — Estaunié, *Un simple*, 1891 ; *Les choses voient*, 1914 ; — F. Fabre, *Lucifer*, 1891 ; — A. France, *Histoire comique*, s. d., (Calmann) ; — C. Farrère, *Les civilisés*, 1906 ; *Dix-sept histoires de marins*, 1914 ; — O. Feuillet, *Honneur d'artiste*, 1890 ; — Gaboriau, *Le crime d'Orcival*, *La corde au cou*, s. d., (Fayard) ; — J. de Gastyne, *Le nom fatal*, 1897 ; *La femme en noir*, 1891 ; *Cœur sacrifié*, 1899 ; *Le lys noir*, s. d., (Tallandier) ; — G. d'Houville, *Jeune fille*, s. d., (Fayard) ; — F. Jammes, *Clara d'Ellébeuse* ; *La bonté du Bon Dieu*, 1899 ; *Le triomphe de la vie*, 1902 ; — D. Halévy. *Un épisode*, 1907 ; — M. Harry, *L'île de volupté*, s. d., (Fayard) ; — A. Hermant, *Les Confidences d'une biche* ; *Confession d'un homme d'aujourd'hui* ; *Confession d'un enfant d'hier* ; *Souvenirs du vicomte de Courpière*, s. d., (Calmann) ; — Hervieu, *Peints par eux-mêmes*, s. d., (Fayard) ; — Le Roy, *Nicette et Milon*, P. s. d.,; — Lombard, *Loïs Majourès*, 1904 ; — J. Lorrain, *L'école des vieilles femmes*, 1896 ; *Le crime des riches*, 1905 ; — P. Mael, *Erreur d'amour*, 1896 ; *Marc et Lucienne*, 1898 ; *Comment ils aiment*, s. d., (Flammarion) ; — H. Malot, *Micheline*, 1884 ; *Le mari de Charlotte*, 1889 ; *Mondaine* ; *Mère* ; *Justice*, *Sang bleu*, s. d., (Charpentier) ; *Mariage riche* (nouv.), 1889 ; — P. Margueritte, *Maison ouverte*, 1887 ; *L'eau qui dort* (nouv.), 1896 ; *L'essor*, 1897 ; *L'Avril* (nouv.), 1905 ; *Les Fabrecé*, 1912 ; *Les sources vives*, 1913 ; *La maison brûle*, 1913 ; *Nous, les mères*, 1914 ; *Simple histoire* (nouv.), s. (Plon) ; *Ma Grande*, s. d., (Fayard), *La princesse noire*, s. d., (Juven) ; *La flamme*, s. d., (Flammarion) ; *La lanterne magique*, s. d., (Plon) ; — V. Margueritte, *Prostituée*, 1907 ; *L'or*, 1910 ; — P. et V. Margueritte, *Le poste des neiges*, 1899 ; *Les tronçons du glaive*, s. d., (Plon) ; *Vanité*, 1907 ; *Le talion*, 1909 ; *La tourmente*, s. d., (Fayard) ; — J. Mary, *Les damnées de Paris* ; *L'endormeuse*, 1884 ; *L'outragée*, 1884 ; *Le baiser*, 1886 ; *Le wagon* 303, 1886 ; *Les amours parisiennes*, 1886 ; *Roger la Honte*, 1887 ; — Maupassant, *Yvette*, 1902 ; *M. Parent*, 1903, *La maison Tellier*, 1903 ; *Contes du jour et de la nuit*, s. d., (Ollendorf) ; — Mérouvel, *Le filleul de la duchesse*, 1880 ; *Cœur de créole*, 1885 ; *Un lys au ruisseau*, 1889 ; *Femme de chambre*, 1891 ; *Damnée*, 1898 ; *Sang rouge et sang bleu*, 1906 ; — De Montépin, *Les amours de province*, 1884 ; *La porteuse de pain*, 1884 ; *La demoiselle de compagnie*, 1884 ; *Les yeux d'Emma Rose*, 1886 ; — G. Ohnet, *La comtesse Sarah*, 1883 ; *Les*

utile à son pays, et il regrette que cette idée-là « ne pèse pas dans la balance contre le chagrin d'être trompé par une coquine » (1).

Deuxième argument, le suicide est une désertion : « On ne déserte pas la vie, » il y a « mieux à faire que de fuir la vie », « se tuer, n'est-ce pas, c'est fuir », disent des personnages de Zola, d'Ohnet, d'Hervieu (2). Même note dans les romans populaires : « Ce serait indigne si tu désertais ton poste » (3). Une héroïne de Pierre Maël est sur le point de se tuer quand ses yeux tombent sur un lambeau de drapeau que lui a légué son père : elle comprend le reste à son poste (4).

Troisième argument, le suicide est une sottise, un enfantillage : « Faut-il être bête pour se tuer », « les imbéciles seuls ont le droit de se suicider, » « l'homme assez tourte pour se tuer ne méritait pas de vivre » (5). Dans les *Confidences d'une biche*, l'héroïne, qui a pensé à se donner la mort, dit qu'une telle solution eût été « déraisonnable » (6); la *Confession d'un homme d'aujourd'hui*

---

dames de Croix Mort, 1886 ; *Noir et Rose* (nouv.), 1887 ; *Serge Panine*, 1890 *Dette de haine*, 1891 ; *Le curé de Favières*, 1897 ; *Gens de la noce*, 1900 ; *Le droit de l'enfant*, 1894 ; — C. L. Philippe, *Le père Perdrix*, 1903 ; *Marie Donadieu*, 1904 ; *Dans la petite ville*, 1910 ; — de Pont-Jest, *Aveugle*, s. d., (Fayard) ; — Pouvillon, *Jean de Jeanne*, 1884 ; *L'Innocent*, 1884 ; — M. Prévost, *Lettres de femmes*, 1896 ; *Les demi vierges*, s. d., (Lemerre) ; *Le pas relevé* (nouv.), 1902 ; *La princesse d'Erminge*, 1904 ; *Mlle Jauffre*, s. d., (Lemerre) ; Rebell, *Le diable est à table*, 1905 ; — H. de Régnier, *Couleur du temps* (nouv.), 1909 ; — L. de Robert, *La jeune fille imprudente*, s. d., (Ren. du livre) ; — Rod, *L'Indocile*, 1905 ; *La course à la mort*, 1885 ; *Eau courante*, 1902 ; *Le dernier refuge*, 1896 ; *Le silence* (nouv.), s. d. (Ren. du livre) ; *Au milieu du chemin*, 1900 ; — R. Rolland, *Jean Christophe* ; *Antoinette* (C. de la Q.) ; — Rosny ainé, *Contes de l'amour et de l'aventure* (nouv.), 1909 ; *La mort de la terre* (nouv.), 1912 ; *Le coffre-fort*, 1914 ; — Rosny jeune, *La toile d'araignée*, 1911 ; — J.-H. Rosny, *La résurrection* (nouv.), 1895 ; *Un autre monde*, 1898 ; *Une reine*, 1901 ; *Les deux femmes*, 1902 ; *Le crime du docteur*, 1903 ; *Le docteur Harembur*, 1904 ; *La fugitive* (nouv.), 1904, *Sous le fardeau*, 1906 ; *Les audacieux* (nouv.), 1910 ; *Le testament volé*, s. d., (Lafitte) ; *Les trois rivales*, s. d., (Ren. du Livre) ; *Les profondeurs de Kyamo* (nouv.), s. d., (Plon) ; *L'autre femme*, *L'Epave*, s. d., (Plon) ; *Le millionnaire*, s. d., (Joanin) ;— P. Sales, *R. de Campignac*, *Un drame financier*, 1889; *Le marquis de Trévenac*, 1893 ; *L'enfant du péché*, s. d., (Flammarion) ; *Viviane*, s. d., (Flammarion) ; — Marcelle Tinayre, *L'ombre de l'amour*, P. s. d., *La vie amoureuse de François Barbazanges*, s. d., (Calmann) ; — Villiers de l'Isle-Adam, *L'Eve future*, s. d., (Merc. de France) ; *Contes cruels*, s. d. (Merc. de France) ; — de Voguë, *Contes russes* ; *Jean d'Agrève*, 1893 ; — Zola, *Madeleine Férat* (Flammarion), 1878 ; *Thérèse Raquin*, 1884 ; *La faute de l'abbé Mouret*, s. d.. (Flammarion) ; *La fortune des Rougon*, 1879 ; *Au bonheur des dames*, 1905 ; *La joie de vivre*, 1884 ; *L'Œuvre*, 1886 ; *Le Rêve*, s. d. (Lafitte) ; *Le docteur Pascal*, 1893 ; *Rome*, 1896 ; *Paris*, 1898.

(1) P. 521-522. (2) *Paris*, V. 4 ; *Le Curé de Favières*, 85 ; *Peints par eux-mêmes*, 57. (3) Mérouvel, *Femme de chambre*, 359. (4) *Comment ils aiment*, 261. (5) Zola, *La joie de vivre*, fin; Duvernois, *Crapotte*, 38; Rosny, *Le coffre-fort*. 6. (6) P. 20.

cite « la plaisanterie bien connue qu'il n'est aucune personne sensée qui ne préfère de beaucoup le déshonneur à la mort » (1). C'est toujours, sous une forme cynique, l'idée que le suicide est une sottise. Dans *Jean de Jeanne*, on en fait une idée d'enfant : « Ça ne sait pas seulement ce que c'est que de vivre, dit la vieille mendiante à Jean et ça pense à se faire périr... Toi, gamin, tu ôses parler de mourir ! » (2).

Quatrième argument, le suicide est chose inconvenante, médiocre, sans poésie. Un personnage de Margueritte trouve cette « façon de s'en aller » répugnante par son côté « d'exhibition sanglante et scandaleuse » (3). Dans un roman de Céard, le père du petit Olivier dit à son fils qu'on vient de dépendre : « En voilà des manières! » Il voit là un fait d'indiscipline qui tourne au scandale, une marque de « mauvaise éducation », et il répète : « Est-ce que je me tue, moi? Est-ce que votre mère se tue, elle? » (4). L'amie de Crapotte, racontant son suicide, s'interrompt pour dire : « Tout cela n'est pas bien reluisant, hein ! » (5). La petite jeune fille de Marcel Prévost, qui se tue parce que son amant la traite « à la blague », meurt avec la crainte suprême d'être blaguée encore pour cette fin romanesque (6). Parfois même des romanciers essaient d'indiquer l'idée que celui qui se tue n'a su pleinement comprendre ni la beauté ni la tristesse de la vie, ni la vérité de l'amour : « Mourir, dit un personnage d'Henri de Régnier, c'est finir ce tourment qui me ronge, mais c'est aussi perdre le souvenir de ma joie. Vivre, c'est sentir mon cœur se briser chaque fois que je respire, mais c'est aussi le sentir se dilater au souffle qui l'a empli » (7). A l'inverse, un personnage de Marcel Prévost explique que celui qui se tue ne peut même pas se vanter d'avoir senti la souffrance humaine dans toute son horreur : « Vivre est le plus long, le plus savoureux des suicides » (8). Dans les *Roquevillard*, Edith répond à Maurice qui lui offre de mourir avec elle : « Non, non, quand on aime, on ne veut pas mourir... Les amants qui se tuent n'aimaient pas leur amour ! » (9).

Cinquième argument, et qui revient souvent : le suicide est une faute contre la famille.

Prête à se tuer, la maîtresse de Mégrignies voit son fils voler des bonbons et comprend qu'elle doit vivre pour l'élever (10). La princesse d'Erminge, la Charlotte d'Hector Malot renoncent au suicide à cause de l'enfant qui va naître (11). « C'est à cause de mes

(1) P. 116 (2) P. 137. (3) Margueritte, *Les sources vives*, 79. (4) *Terrains à vendre*, 416. (5) *Crapotte*, 37. (6) *Lettres de femmes. — La blague.* (7) *Au café Quadri*, 281. (8) *Le pas relevé* (nouvelles), *Le suicide suprême.* (9) P. 129. (10) Bourget, *Recommencements*, *Le vrai père.* (11) M. Prévost, *La princesse d'Erminge*, p. 144 ; Malot, *Le maride Charlotte*, 205.

enfants, » dit le Père Perdrix qui a préféré la mendicité à la mort (1). « Mourir, dit l'abbé à Claire, quand vous allez avoir un petit enfant ! » (2). Même langage dans les romans populaires. Une héroïne de Decourcelle renonce à mourir « parce qu'elle n'a pas le droit d'entraîner dans la mort un petit être » (3). Dans l'*Espionne du Bourget*, quand Marguerite enceinte veut se tuer, la vieille Suzel s'écrie : « Vous êtes donc une mère dénaturée! » (4).

Le devoir envers les enfants est celui qu'on allègue le plus souvent, mais il est parfois question du devoir envers les parents. Près de mourir, le Berzia de Champsaur pense « à ses parents qui l'aimaient et restaient sans nouvelles du petit depuis des mois » (5). Dans les *Roquevillard*, Maurice, injustement soupçonné, veut d'abord se tuer; mais apprenant que ce soupçon va déshonorer les siens, il se ravise : il ne s'agit plus de son bonheur « chose individuelle dont il se croyait le maître » ; la famille est en cause ; il ne s'appartient plus (6). Dans *André Cornélis*, Jacques Termonde, souffrant cruellement d'une maladie de foie, dit qu'il ne s'est pas tué pour épargner une douleur à sa femme (7). Dans un roman de Mérouvel, le baron Chatel, désespéré de la mort de sa maîtresse, décide de ne pas lui survivre, bien qu'il ait femme et enfants « Ce serait indigne, lui dit un ami, quand les autres ont besoin de toi. » Et sa femme, prévenue à temps, lui dit d'un ton méprisant : « Je n'aurais pas quitté la vie sans vous dire adieu, sans regret et sans remords de vous laisser seul après moi » (8).

Dernier argument, allégué plus souvent qu'aucun autre : le suicide est un dénouement trop commode, une faiblesse, une lâcheté. Solution « facile », dit un personnage de Descaves, et on lui répond : trop facile (9). « On a raison, dit un héros d'Abel Hermant, de nier le courage, j'entends le vrai courage, à ceux qui se tuent, car la perte de l'instinct d'être qui rend concevable et possible une mort volontaire est une dépression de la vitalité » (10). Quand la petite Fortunade se tue, dans le roman de Marcelle Tinayre, le docteur déclare : « Elle a eu peur de vivre, elle a eu tort, avant tout on doit vivre (11). « Notre ami a manqué de courage, il a eu peur de la lutte » (12), dit le comte de Moussan. « Il n'est pas lâche, donc il ne s'est pas tué (13) », déclare un personnage de Rod. D'un accusé, peut-être innocent, qui s'est tué, un vieux magistrat dit froidement : « En tout cas, c'est un lâche » (14). Dans

(1) Ch. L. Philippe, *Le père Perdrix*, p. 59. (2) Gérard d'Houville, *Jeune fille*, 128. (3) *Marchands de Patrie*, p. 182. (4) Bertnay, t. I, p. 64. (5) *Régina Sandri*, 72. (6) P. 144. (7) P. 190, 278. (8) *Femme de Chambre*, 359, 373. (9) *Une teigne*, p. 67. (10) *Confession d'un homme d'aujourd'hui*, 116. (11) *L'ombre de l'amour*, 314. (12) H. Rebell, *Le diable est à table*, p. 229. (13) *L'Indocile*, 317. (14) Margueritte, *L'essor*, 224.

le *Poste des neiges*, de Margueritte, une soldat alpin veut se tuer en apprenant la mort de sa fiancée; son lieutenant lui dit d'être brave : « Il n'y a pas que le courage envers l'ennemi, il y a le courage envers soi-même... Avec la volonté, on peut tout, sans elle on tombe au niveau des lâches » (1). Dans le roman de Daniel Halévy, Julien Guinon, malade et découragé, s'est tué. Sur sa tombe un anarchiste prend la parole et le blâme : « L'anarchiste tue, il ne se tue pas, Guinon était un homme d'action, ils (les bourgeois) en ont fait une chiffe. » (2). Parfois le personnage même qui a failli se tuer reconnaît sa faiblesse : « J'en étais arrivée, dit une jeune fille d'Hector Malot, à ce désespoir qui rend les malheureux capables de lâcheté (3). » Les romans populaires ne sont pas moins nets : « Vous! dit-on à François de Gordes, lorsqu'il avoue qu'il a voulu se tuer par amour. — Oui, dit-il, c'est indigne d'un homme » (4). Lorsque Pierre de Kernael, coupable d'un crime, songe au suicide, son ami lui dit : « Nul homme n'a le droit de parler comme vous le faites », et Pierre baisse la tête, parce que « cette voix sévère est l'écho de sa conscience » (5). Cherchant à excuser Isabelle qui, injustement soupçonnée, veut se tuer, Pierre Maël prend soin de noter : « Ce n'est pas qu'elle se complût dans le lâche désir d'un anéantissement bienfaisant » (6). « Tu allais commettre un crime, une lâcheté », « vous êtes faible et lâche, » (7) dit-on, dans Mérouvel, à une jeune fille séduite et à un amant sans espoir. Dans *Aveugle*, Jacques de Blaisan, trop malade pour oser épouser celle qu'il aime, pense à se tuer, puis « repousse cette horrible pensée qu'il se reprochait comme une lâcheté » (8).

Non seulement les romans reproduisent les arguments ordinaires contre le suicide, mais ils réfutent les arguments opposés. L'idée que la mort volontaire est une expiation est assez souvent dénoncée. « Cela ne réparerait rien, mon garçon, » (9) dit la vieille nourrice des *Fabrecé*, lorsque Antoine lui offre de se tuer. Dans le *Fantôme*, de Bourget, Etienne, qui a épousé la fille de sa maîtresse, songe au suicide et demande conseil à un ami; l'ami hésite longuement et enfin lui conseille de vivre : « se tuer, ce n'était rien réparer » (10). « Ce n'est point en me brisant la tête d'un coup de pistolet, dit un héros de Montépin, que je compléterais l'expiration » (11). Dans un roman de P. Sales, un joueur ruiné se tue : « Son suicide a mis un terme à ses folies, disent froidement ses amis, mais ne les

(1) P. 167. (2) D. Halévy, *Un épisode*, p. 69. (3) *Mondaine*, 62. (4) Decourcelle, *Marchands de patrie*, 98. (5) P. Maël, *Marc et Lucienne*, t. I, p. 18. (6) *Comment ils aiment*, 261. (7) Mérouvel, *Sang rouge et sang bleu*, 444 ; *La filleule de la duchesse*, 276. (8) R. de Pont-Jest, *Aveugle*, 9 (9) P. Margueritte, *Les Fabrecé*, 267. (10) *Le fantôme*, p. 284. (11) *Les amours de province*, III, 330.

a pas rachetées » (1). On pourrait objecter qu'il y a des fautes irréparables. Mais un personnage de P. Maël répond : « Laquelle des misères de notre pauvre vie ne peut se réparer? La mort est irréparable. » (2). De même, dans un roman de Georges Ohnet, un savant déclare : « Quelle est donc la faute qui ne se peut expier que par la mort? Pour ma part, je n'en connais pas... Rien n'est complètement irréparable, excepté l'anéantissement de nous-mêmes » (3).

Enfin la morale favorable soit au suicide, soit à certains suicides, est parfois dénoncée avec mépris ou ridiculisée. Dans un roman de Baumann, Roven se tue, pour des raisons obscures : « Il se sera cru obligé de disparaître, dit la veuve au fils, tu le connais, il a été élevé dans les principes napoléoniens, une morale simpliste, quelques lieux communs de tenue, d'honneur, de décorum » (4). Dans *Ma Grande*, un poète pérore : « Est-ce que la vie ne dégoûte pas toute âme qui se respecte?... J'estime que le suicide seul est logique, correct et distingué. Ah! comme on se tuerait, n'était la peine à prendre et que la vie vraiment ne vaut même pas qu'on s'en prive » (5). Mais celui qui parle est un ridicule, et, tout en parlant, il dévore des crêpes.

A ces arguments, la morale nuancée oppose à peu près les mêmes idées qu'opposait déjà le théâtre.

Je note une seule fois l'idée que le suicide peut être un devoir envers la famille. Une héroïne de roman populaire, propose à son amant de se tuer pour que son fils hérite de leur fortune, et comme il refuse, elle lui crie : « mauvais père ! » (6).

On trouve plus souvent l'idée que le suicide est, en certains cas, une solution logique, inévitable, qui arrange les choses. Dans *l'Œuvre*, quand Claude se tue, ses amis disent : « Au moins, en voilà un qui a été logique... Il a avoué son impuissance et il s'est tué » (7). « S'il y avait inceste dans votre mariage, dit l'ami d'Etienne dans le *Fantôme*, vous n'auriez qu'à vous tuer. » (8). Quand Le Hinglé, surpris en train de tricher, se tue, la comtesse écrit : « Ce moyen, quoique coupable, était cependant ce qu'on pouvait lui souhaiter de mieux » (9). Lorsqu'Hardeuil se tue, un ami déclare : « Son suicide arrange tout » (10). Le même personnage de Georges Ohnet qui sauve une femme du suicide en lui expliquant qu'ici-bas rien n'est irréparable, lui avoue, plus tard, qu'il n'a pas parlé sincèrement et que, quand « tout est perdu »,

(1) *L'enfant du péché*, 149. (2) P. Maël, *Marc et Lucienne*, I, 18. (3) Ohnet, *Le droit de l'enfant*, 163. (4) *L'immolé*, 69. (5) P. 47. (6) Sales, *Robert de Campignac*, 286. (7) P. 491. (8) Bourget, p. 284. (9) *Peints par eux-mêmes*, 125. (10) *L'essor*, 227.

le suicide lui paraît une solution très acceptable : « Je suis un philosophe et point un bourreau. Je n'admets pas que nous soyons sur terre uniquement pour souffrir. Je pense que chaque être vivant a droit à un minimum de bonheur. Si donc j'avais supposé que tout fût vraiment perdu pour vous, loin de vous imposer la vie, je vous aurais facilité la mort » (1).

Le suicide est une fin poétique, fière, magnifique et même douce. Cela se dit surtout du suicide d'amour. La mort volontaire est « toute simple » pour les grands passionnés (2) et a part aux sentiments que la grande passion fait naître. D'abord, c'est preuve d'amour : « Il l'a tuée, puis il s'est tué, dit Maupassant, donc il l'aimait » (3). Un personnage de Margueritte conte l'histoire d'un de ses amis qui, trahi, se tue : « Voilà ce que j'appelle une vraie douleur, fit-il, et de l'amour. Un silence d'acquiescement régna » (4). Dans la *Vie Amoureuse de François Barbazanges*, la Chabrette elle-même murmure en mourant : « Est-il mort plus jolie que la mort d'amour ? » (5). Dans *Sainte-Marie-des-Fleurs*, de Boylesve, Marie Vitellier, séparée de son amant, se tire un coup de revolver. Sauvée, elle se laisse marier, mais son ancien amant, la retrouvant, lui dit : « Je ne m'occupe pas de ce que tu es aujourd'hui, il y a un moment de toi qui dure éternellement » (6). Dans une nouvelle de Marcel Prévost, une femme pousse son amant à la mort pour avoir la certitude qu'il n'aimera pas d'autre femme. L'amant se tue, « goûtant une minute de joie suprême au moment où il s'immolait » (7). Marie Donadieu dit à Jena : « Il y a des amants qui sont morts ensemble. On s'enlace longtemps, l'éternité commence, on la goûte, elle est là, elle est au bout d'un baiser. Tu sais, la volupté : l'éternité tout entière s'en empare et l'applique sur nous au moment de notre mort » (8). Ne pouvant épouser celle qu'il aime, un héros d'Henry Bordeaux meurt avec « l'orgueilleux mépris de la vie » (9). Même quand l'amour n'y a point part, le suicide est présenté parfois comme ayant sa beauté : craignant la folie et poussé au suicide par une hérédité puissante, le romancier Mautoucher s'écrie : « Je vais créer un acte magnifique, fait de toutes les faiblesses de mes aïeux, de toutes leurs servitudes, de toutes leurs lâchetés. Je vais me détruire, non pas comme eux, par nécessité, mais dans l'omnipotence de mon vouloir. Ma mort, comme ma vie, sera un chef-d'œuvre de volonté. Je me tuerai magnifiquement, d'une manière digne de moi » (10). Le héros d'une nouvelle

(1) *Le droit de l'enfant*, 249. (2) Rosny, *Les trois rivales*, 49. (3) *Amour* (*Le Horla*). (4) *Simple histoire*, nouvelles : *Une vraie douleur*, p. 54. (5) P. 208, cf. 199, 220. (6) P. 268, 301. (7) *Féminités*, *Un couple*. (8) Philippe, *Marie Donadieu*, 312. (9) *La peur de vivre*, 312. (10) Bertrand, *Le rival de Don Juan*, 439, 442

d'Alexis, écrit : « Quand mon suicide sera comme un beau fruit, lourd et savoureux, tombant de l'arbre sans effort, il se détachera de lui-même. Quand, après mon évasion, j'arriverai à l'endroit où se tiennent Platon, Phidias, Aristophane, Lucrèce, Bacon, Diderot, Stendahl, Balzac, Musset, Berlioz, Corot, Jules de Goncourt, je rêve, sans trop oser l'espérer, que deux ou trois me feront un geste de bienvenue : « Arrivez donc. Vous vous êtes enfin décidé à prendre « votre courage à deux mains; eh bien, là, vrai, ce n'est pas trop « tôt » (1). « Telle que je te connais, écrit l'amant de Mme de Trémeur, dans le roman d'Hervieu, et tel que je me sens, oui, je peux garantir qu'on se tuerait bien, sans carotte, sans pose, chiquement » (2).

Quatrième idée, le suicide est un moyen d'éviter la honte. « La mort est préférable à une existence honteuse et misérable », « il y a des actes après lesquels il vaut mieux se tuer, ils rendent la vie trop laide », disent des personnages de Malot et de Rosny (3). Dans les *Petits cahiers*, de Cladel, une femme se jette à la Seine en criant : « Il vaut mieux pourrir dans la vase que d'être forcée à coucher avec eux » (4). De même, dans un roman populaire, un personnage déclare : « Avec un peu de poudre et une balle on échappe à toutes les hontes » (5). Pauvre, poursuivie par des amants et ne voulant pas déchoir, une jeune fille se dit qu'elle a, « après tout, le droit de mourir » (6.) En certains cas, écrit Montépin, la flétrissure ne laisse pas au coupable d'autre ressource que le suicide » (7).

Non seulement la mort volontaire permet d'éviter la honte. Mais c'est une réparation, une expiation. « Ce n'est pas un suicide, dit Madeleine Férat, c'est une exécution, je me suis jugée et je me suis condamnée. » (8). Le Chars, pris par la passion du jeu et de l'opium, se tue après avoir dit : « En disparaissant, j'expierai mes fautes » (9). Thérèse Hallys essaie de se tuer, par remords d'avoir trompé son mari : « Elle a expié, dit-il, puisqu'elle a failli mourir » (10). Dans un roman de Decourcelle, le juge d'instruction dit au procureur de la République qui refuse de surseoir à une exécution : « Comment ne sentez-vous pas que, si l'innocence est établie, le magistrat responsable n'aura qu'à se faire sauter la cervelle? » (11). Dans *les Marchands de patrie*, l'espion dit qu'après avoir trahi il a pensé à se tuer, mais n'a pas osé : « C'était pour-

(1) *Trente romans*, *Block notes*. (2) *Peints par eux-mêmes*, 57. (3) Malot, *Mère*, p. 212, Rosny, *Les deux femmes*, 187. (4) P. 109. (5) Mérouvel, *Cœur de créole*, 216. (6) Mérouvel, *Damnée*, 99. (7) Montépin, *La porteuse de pain*, III, 86. (8) Zola, *Madeleine Férat*, p. 302. (9) P. Margueritte, *La princesse noire*, 687. (10) Margueritte, *La tourmente*, 62. (11) *Le curé du Moulin rouge*, 76.

tant la seule solution, lui dit le colonel; allons, un éclair de fermeté et vous expiez votre crime ! » (1).

Enfin l'idée qui revient le plus souvent, c'est que le suicide est, en certains cas, une action courageuse devant laquelle les seuls lâches reculent. « Ils me font rire ceux qui prétendent : le suicide est une lâcheté » (2), dit le héros d'Alexis. Parlant d'une religieuse sécularisée qui songe au suicide mais ne se tue pas, Bazin écrit : « Le courage lui avait manqué. Elle avait peur de la souffrance et de la mort, à présent que l'âme ne la commandait plus et que le péché la tenait. » (3). « Les lâches vivent, ce sont les gens de cœur qui pensent au suicide devant la honte » (4), déclare un personnage de Bourget, et la mère d'André Cornélis dit, à propos d'un voleur qu'on croit s'être frappé : « Des hommes comme celui-là n'ont pas le cœur de se tuer » (5). « Si j'avais la lâcheté de survivre... » (6), écrit Le Hinglé dans *Peints par eux-mêmes*. « Ceux-là sont les braves qui ont brisé leur chaîne, dit un personnage de Rod. Tant d'autres, comme moi, s'obstinent à vivre par habitude. » (7) Violée par son frère, une héroïne de Rosny se demande si elle n'aura pas le « courage » de se tuer. Un malade écrit : « Comme tant de pauvres êtres sans énergie, j'ai peur de me tuer » (8). Même idée dans des romans populaires : un assassin est presque toujours un lâche : il a peur de se tuer (9). « Lâche ! » dit un père dont le fils ne se tue pas à la veille de passer en cour d'assises (10). Un héros de Mérouvel, hésitant à se tuer, se dit : « Serais-tu donc lâche, bandit! (11). » Dans un roman de Pierre Sales, on annonce à Mme Marsébert que son mari vient de mourir subitement : « Tant mieux, dit-elle, il n'aurait pas eu le courage de se tuer » (12). « Le lâche ! » dit la femme de Roger-la-Honte, en voyant que son mari accepte la vie (13). Un personnage de Margueritte dit qu'il faut « que l'homme soit pétri d'une singulière boue et que son âme recèle d'infinies bassesses » pour que la pensée du suicide ne lui vienne qu'à certaines heures où il veut fuir la souffrance « et non à celles plus légitimes où le remords l'alourdit et où une lâcheté démesurée le guide, veule, morne et blasé par les petits chemins de la vie » (14).

De même que la morale favorable au suicide est parfois tournée en ridicule, la morale simple est attaquée, çà et là : ce n'est pas sans ironie que Céard fait dire à un de ses personnages : « Est-ce que je me tue, moi? » ou qu'Abel Hermant fait citer la « plaisanterie connue », qu'un homme sensé préfère de beaucoup le déshon-

(1) 467. (2) *Trente romans, Le block notes.* (3) *L'Isolée*, 279. (4) *L'Emigré*, 370. (5) Ch. XIV. (6) P. 57. (7) *La course à la mort*, p. 212. (8) Rosny, *La fugitive*, nouvelles ; *La glace.* (9) Decourcelle, *Le Curé du Moulin rouge*, p.9. (10) Gaboriau, *La corde au cou*, IIe partie, ch. XVII. (11) *Un lys au ruisseau*, 321. (12) *Robert de Campignac*, 288. (13) P. 21. (14) *L'Avril*, 117.

neur à la mort. Dans *Jean Christophe*, Romain Roland fait de l'horreur du suicide un sentiment platement bourgeois : « La bourgeoisie ne pardonne pas à ceux qui se tuent, et elle appellerait volontiers toutes les rigueurs de la loi sur celui qui semble dire : il n'y a pas de malheur qui vaille celui de vivre avec vous. Les plus lâches ne sont pas les moins empressés à taxer son acte de lâcheté ». Dans le même roman, le sénateur qui traite Jeannin de misérable est un imbécile important (1).

C'est bien la morale nuancée qui s'exprime dans les phrases que je viens de citer. Sans doute quelques-unes d'entre elles, prises à la lettre, semblent justifier ou exalter le suicide en général. Mais ce n'est qu'une illusion. Les détails que j'ai pris soin de marquer suffisent à montrer qu'il s'agit de suicides spéciaux : suicides altruistes, suicides destinés à éviter une honte inévitable, à expier une faute, suicides d'amour. Le héros d'Alexis a l'air de parler en faveur de « la mort volontaire », mais il n'exalte en réalité que le geste singulier de celui qui se tue par amour pour la vie, dans un ardent désir de savoir. De même le savant de Georges Ohnet lance une formule qui paraît d'abord très générale, lorsqu'il dit que tout être humain a droit à un minimum de bonheur et qu'il peut se donner la mort si ce minimum lui fait défaut. Mais il corrige par avance sa formule en expliquant que les malheurs irréparables sont infiniment rares.

Donc, dans le roman comme au théâtre, le suicide est une faute contre la famille ou un devoir envers les siens, — une sottise ou une solution logique, — une action mesquine ou un acte magnifique, — un geste qui ne répare rien ou une expiation, — une lâcheté ou une initiative courageuse. En paroles, les deux morales s'opposent nettement.

Ici encore, la morale simple me semble avoir l'avantage. Cela tient surtout à ce qu'elle s'exprime avec plus d'assurance et plus clairement. Ceux qui condamnent un suicide y vont carrément. A l'occasion, ils n'hésitent pas à dire, sans donner d'arguments : c'est un crime (2). Au contraire, ceux qui admettent tel ou tel suicide ne donnent nulle part une théorie générale des morts licites et des morts illicites. Leur pensée est toujours en partie sous entendue. Elle est parfois un peu incertaine. De quelqu'un qui se tue après un crime et pour éviter la honte, on dit tantôt : c'est tout ce qu'il avait à faire, tantôt : « peut-être » a-t-il eu raison (3). Certaines formules laissent une impression trouble : dans un roman populaire, M. de la Brède se tue parce que sa femme l'a trompé;

(1) *Antoinette*, 46, 64. (2) Ohnet, *Les dames de Croix Mort*, 265. (3) Mérouvel, *Damnée*, 472.

un de ses amis dit : « Il a peut-être eu tort d'agir comme il l'a fait mais c'était son droit incontestable » (1). Dans *Peints par eux-mêmes*, on dit du suicide de Le Hinglé : « Ce moyen, quoique coupable, était cependant ce qu'on pouvait lui souhaiter de mieux. » (2). Evidemment, il y a quelque contradicton à conseiller à quelqu'un une action coupable comme ce qu'il a de mieux à faire. On sent, à ces hésitations, que la morale nuancée a comme une crainte à se formuler. Hors du monde des formules, nous allons la voir s'étaler.

II

La morale en actions ; triomphe de la morale nuancée : 1) le roman montre rarement des personnages qui soient antipathiques par leur suicide ; 2) il montre parfois des malades ou des victimes de l'hérédité ; 3) ceux qui se tuent ou veulent se tuer sont sympathiques lorsqu'il y a altruisme, amour, désir de sauver l'honneur ou d'expier ; 4) contraste entre la morale en paroles et la morale en action.

Les romanciers, tout comme les auteurs dramatiques, auraient beau jeu à illustrer les arguments contre le suicide : quoi de plus simple que de présenter le père qui se tue comme l'assassin de ses enfants, de montrer des familles déshonorées par la mort de l'un des leurs? Quoi de plus facile que de faire du suicide le recours des seuls lâches, des âmes irrémédiablement avilies? Et pourtant le roman ne fait rien de tel. Même quand le départ volontaire du père laisse une famille dans la misère, — c'est le cas dans *Antoinette*, — l'auteur ne cherche pas du tout à en faire retomber l'odieux sur celui qui s'est tué. Ce que je trouve de plus net en faveur de la morale simple, c'est que souvent d'honnêtes gens, des âmes délicates, après avoir pensé au suicide, y renoncent pour une des raisons que nous avons vues plus haut. Seulement, en général, on ne leur sait pas moins gré d'avoir voulu se tuer que d'y avoir renoncé. On les approuve de vivre, on regretterait qu'ils n'aient pas songé à mourir. Mais les romanciers ne se résignent pas volontiers à présenter comme odieux celui qui se tue. Il arrive que des criminels demeurent antipathiques au moment même où ils se frappent, qu'on dise d'eux sèchement : « Le misérable s'abattit » (3) ou encore : « Il est mort: le diable ait son âme! » (4). Il arrive que des êtres médiocres se tuent sans inspirer l'intérêt et qu'on note : « il devait finir comme ça » (5). Mais c'est extrêmement rare. Sur cent personnes qui, dans les romans, se tuent ou veulent se tuer, quatre ou cinq sont antipathiques jusque dans leur suicide. Tous les autres excitent

(1) *Ibid.*, 49. (2). *Peints par eux-mêmes*, 125. (3) Montépin, *La demoiselle de compagnie*, VI, 290, Cf. 296. (4) Bertnay, *Enfant de l'amour*, II, p. 500. (5) Mary, *Les drames de Paris* ; *L'endormeuse*, 532.

des sentiments qui vont de la pitié au pardon, à l'estime, à une sympathie attendrie, à l'approbation, à l'admiration.

La pitié pure va surtout aux malades, aux victimes de l'hérédité, du dégoût de la vie, de la misère. Bourget, Louis Bertrand, entre autres, ont mis en scène des personnages qui subissent l'influence de l'hérédité (1). Villiers de l'Isle-Adam, Rosny, en montrent qui sont travaillés par le mal du suicide, le spleen (2). Henri de Régnier fait parler un homme qui se tue sans savoir pourquoi, sans crainte ni désespoir, sans chagrin de cœur, uniquement parce qu'il est « destiné » au suicide (3). Naturellement, on plaint toutes ces victimes. On plaint aussi ceux qui souffrent atrocement d'une maladie incurable (4), ceux qui craignent de perdre la vue ou l'ont perdue (5), ceux qui se sentent guettés par la folie (6). On plaint le vieux paysan qui, accablé par l'adversité, met le feu à sa maison qu'on vient de vendre et se jette à l'eau (7), la jeune fille dans la misère qui préfère la mort à une vie facile (8), la mère qui, faute d'argent, se tue avec ses enfants (9), le vieux sans ressource, qui ne veut pas être à charge à autrui (10). On plaint même, en général, ceux qui, ruinés par le hasard ou par la faute d'autrui, se résignent au suicide, Robineau, dans *Au bonheur des dames* (11), Breux, dans le roman de Margueritte (12), le brillant comte et la jeune orpheline, dans les romans populaires (13).

La pitié se nuance d'estime ou fait place à l'approbation et à l'admiration en quatre cas qui sont exactement ceux que nous avons notés au théâtre, lorsqu'il y a altruisme, amour, désir d'éviter la honte ou d'expier.

Suicides altruistes : une héroïne de Bourget laisse entendre qu'elle disparaîtra pour que son fils puisse épouser celle qu'il aime (14); un paysan de Cladel se tue pour que son fils ne fasse pas sept ans de service (15); une mère, dans Rosny, meurt pour que son fils,

---

(1) Alba Steno dans *Cosmopolis*, ch. I; la fille de Mme d'Estignac, dans *Odile* (*Voyageuses*) ; Mautoucher, dans le *Rival de don Juan*, p. 347. (2) Rosny, *Les profondeurs de Kyamo*, nouvelles, *Lydia*, p. 287 ; Villiers de l'Isle-Adam, *L'Ève future*, p. 299. (3) H. de Régnier, *L'inexplicable* dans *Couleur du Temps*, 261. (4) Alexis, *Trente romans*, *L'adieu*, p. 10; Halévy, *Un épisode*, p. 17. (5) Montépin, *Les yeux d'Emma Rose*, II, 49; P. Margueritte, *Les Fabrecé*, p. 10. (6) P. Margueritte, *La flamme*, p. 118, 125. (7) Rod, *Eau courante*, fin. (8) Malot, *Mondaine*, p. 62 ; Rosny, *La servante*, dans *Un autre monde*, p. 241 ; *Sous le fardeau*, 119 ; Mérouvel, *Damnée*, I, 99, 151, 300. (9) Zola, *Rome*, 12, Mérouvel, *Damnée*, 300. (10) Rosny, *Sous le fardeau*, 199 ; *La forêt* dans *Les Audacieux*, p. 169; Ch. L. Philippe, *Dans la petite ville*, p. 109 et ss.; *Le père Perdrix*, p. 89; *Marie Donadieu*, p. 77. (11) P. 455. (12) *Maison ouverte*, p. 242. (13) Gaboriau, *Le crime d'Orcival*, p. 570; Mérouvel, *Damnée*, II, 327. (14) *Un homme d'affaires*, nouvelles, *Dualité*. (15) *Raca*, nouvelles, *Cœur d'or*.

ayant hérité, puisse faire le mariage qu'il désire (1). Dans un conte de Duvernois, le comte Chudzka, ruiné et sachant qu'il n'est pas aimé, avale du laudanum pour que sa femme puisse refaire sa vie (2); une héroïne de Rosny se tue pour ne pas révéler à son mari un secret terrible pour lui (3); le vieux Morot disparaît pour n'être pas à charge aux siens (4); dans un roman, de Bazin, une servante de curé qui se trouve, avec son maître, dans une barque trop chargée, se jette à l'eau pour le sauver (5); un personnage de Cladel se fait écraser par un train pour sauver un nouveau né (6). Il va sans dire que tous ces suicides inspirent respect et admiration.

Sympathiques aussi sont ceux qui ne veulent pas survivre à un être aimé : une ouvrière rentrant au logis trouve son enfant brûlé vif et se jette par la fenêtre (7): un père se tue sur la tombe de son fils (8); un bandit, « qui n'avait qu'un sentiment humain dans le cœur », se tue en apprenant la mort de sa fille (9); nul ne songe à les blâmer, et le bandit se relève à nos yeux. Quand la petite Germaine, de Duvernois, songe : « Si maman mourait, je mourrais moi aussi » (10); quand la petite fille, de Boylesve, va respirer des fleurs, qu'elle croit mortelles, pour rejoindre au ciel sa mère et son amie (11), l'idée ne vient pas de voir en elles un penchant précoce au crime.

Perdre une illusion sur ceux qu'on respecte et qu'on aime, c'est les perdre un peu. Geneviève, voyant sa mère empoisonner son père, Octave Gilette se découvrant fils d'un assassin guillotiné, Isabelle croyant que sa mère est une espionne, décident de se tuer ou de se faire tuer (12). Vilmorin, apprenant que sa fille est enceinte, se tue (13). André Raynaud, ayant la preuve que son père est un malhonnête homme, décide de chercher la mort aux colonies (14). Des personnages de Maupassant, d'Estaunié, de Bourget, de Marcel Prévost, se tuent lorsqu'ils apprennent l'indignité de leur mère (15), le *Petit Soldat*, de Maupassant, fait de même lorsqu'il est trahi par son ami (16). Ces suicides apparaissent comme autant de preuves de délicatesse morale.

Les suicides d'amour excitent, dans le roman, les mêmes sentiments que sur la scène.

---

(1) *La mort de la terre*, nouvelles; *La Mort*, p. 129. (2) *Popote*, 71. (3). *La toile d'araignée*, nouvelles, *L'inutile question*. (4) Rosny, *Sous le fardeau*, 199. (5) *En province*, 340. (6) *Kerkadec*, 292. (7) Alexis, *Trente romans*, p. 58. (8) Alexis, *L'éducation amoureuse*, 293. (9) Montépin, *La porteuse de pain*, t. VI. (10) *Popote*, 71. (11) *La marchande de petits pains pour les canards*, nouvelles, 117. (12) Margueritte, *L'or*, 435; Gastyne, *Le nom fatal*, p. 319, 337 ; Maël, *Comment ils aiment*, 261. (13) Mary, *Les Damnées de Paris*, 176. (14) Gastyne, *Cœur sacrifié*, 142. (15) Maupassant, *Yvette*, p. 154; Estaunié, *Un simple*, 277; Bourget, *Cosmopolis*, 24; Prévost, *Le pas relevé* (nouvelles) *Georges*. (16) Maupassant, *Petit soldat*, (*M. Parent*).

On ne compte pas les amants qui se tuent ou veulent se tuer après la mort de ce qu'ils aiment. Ils font naître la même sympathie attendrie dans des romans aussi différents que la *Fortune des Rougon*, *Jean d'Agrève* (1), *Peints par eux-mêmes* (2), *Femme de Chambre*, de Mérouvel (3) ou le *Baiser*, de Mary (4). Non seulement l'ouvrier Mouret, Jean d'Agrève et Mme de Trémeur nous sont sympathiques, mais ils le doivent, pour une bonne part, à leur décision de suivre dans la mort l'objet de leur amour. Dans *Une Reine*, de Rosny, Maurice ne veut pas survivre à Hélène. Une amie lui dit d'attendre un peu; mais « elle n'eût pas fait un geste pour l'empêcher de mourir, car elle trouvait ce dénouement seul naturel et seul juste » (5). Dans l'*Accident*, Bourget semble excuser son héroïne de vivre après la mort de son amant : « elle aurait été certes le rejoindre aussitôt s'il n'y avait pas eu les enfants » (6). Dans *Nous, les Mères*, l'héroïne s'excuse elle-même : « Comment ai-je survécu à cet effondrement? Sans mon amour maternel je me serais tuée » (7). Dans les *Tronçons du Glaive*, on « s'étonne » que Marie vive après la mort de son mari (8). Parfois aussi la perte d'une illusion produit les mêmes effets que la mort : dans le *Vrai père*, de Bourget, la maîtresse de Mégrignie songe à se tuer parce que son amant est un voleur (9); dans l'*Esplonne du Bourget*, Jacques va chercher la mort lorsqu'il découvre que la jeune fille qu'il aimait et respectait est enceinte (10).

Plus nombreux encore sont les amants qui se tuent ou veulent se tuer lorsqu'ils ne peuvent avoir ce qu'ils aiment, et toujours encore leur suicide ou leur tentative les rend sympathiques. Sur ce point les ouvrages les plus différents rendent le même son : l'Angélique de Zola, la servante de Rosny (11), le Bourgain de Marcel Prévost (12), la Chabrette, de Marcelle Tinayre (13), les héros de Boylesve (Pipette, Septime de Jallais, Marie Vitellier) (14), l'Alba Steno, de Bourget (15), le Marcel Guibert, d'Henry Bordeaux (16), le marin, de Bazin (17), l'innocent de Paul Acker (18), excitent la même sympathie douloureuse qu'éveillent dans les romans

---

(1) Zola, *La Fortune des Rougon*, ch. IV, 160; *Jean d'Agrève*, 319. (2) P. 125. (3) P. 359, 373. (4) P. 94, Cf. de Pont-Jest, *Aveugle*, 384; Bertnay, *L'espionne du Bourget*, I, 64; Margueritte, *L'essor*, 47; Bourget, *Le Mensonge du Père* dans *L'Envers du décor*; Ohnet, *Le chant du Cygne*, dans *Noir et Rose* (nouv.): Bourget, *Le cob rouan*, dans *L'eau profonde*. (5) P. 296. (6) *L'envers du décor*, *L'accident*. (7) P. Margueritte, p. 24 (8) P. 522. (9) *Recommencements*, *Le vrai Père*. (10) P. 119. (11) Rosny, *La toile d'araignée*, *La mort d'Anne*. (12) *Femmes*, *Un voluptueux* ; Cf. le suicide de Julien dans les *Demi-Vierges*. (13) *La vie amoureuse de F. Barbazanges*, 199. (14) *Madeleine, jeune femme*, 361; *Le médecin des dames de Néans*, 327; *Ste Marie des Fleurs*, 268. (15) *Cosmopolis*, 393, 396. (16) *La peur de vivre*, 312. (17) Bazin, *Humble amour*, nouv. *Madame Dor*. (18) *Les deux amours*, p. 253, Cf. P. Adam, *La bataille d'Huhde*, 280.

populaires, la Lydia, de J. Mary (1), le Guy Roven, de Mérouvel (2), les héros de J. de Gastyne (3). Le suicide « à deux » est présenté d'une manière ausi émouvante et propre à forcer l'intérêt dans *La femme en noir* et dans le *Dernier refuge* (4). Parfois même on en veut à ceux qui ne se tuent pas. Eux-mêmes s'en veulent. Dans l'*Opium*, de Bonnetain, Marcel songe à se tuer après la mort de sa maîtresse, puis il se sent « redevenir lâche » (5). Dans le *Pays natal*, d'Henry Bordeaux, Mme Teresi se dit à elle-même : « Lâche, lâche, qui a peur de mourir! » (6).

Enfin, les amants qui se tuent ou songent au suicide lorsqu'ils sont trahis, ne font naître, eux aussi, que la pitié et l'attendrissement, parfois le respect. Il ne s'en trouve guère dans les romans populaires proprement dits (si l'on néglige le cas des jeunes filles séduites et enceintes qui ne cèdent pas seulement au chagrin, mais aussi à la honte). Mais on les retrouve sympathiques dans P. Acker, H. Bordeaux, Bourget, Farrère, Myriam Harry, Maupassant, les Margueritte, H. de Régnier, Rod, les Rosny, Zola et bien d'autres (7). Il est à noter que ce sont surtout les amants qui prennent soin de dissimuler leur suicide. Mais ceux qui se tuent au vu et su de tous ne semblent pas moins sympathiques. Dans une nouvelle de Régnier, un homme, abandonné par sa maîtresse, fait si bonne contenance, qu'on l'estime froid, indifférent. Le soir même, on le trouve mort : « Instinctivement, dit le conteur, je me découvris devant lui avec respect », comme pour « m'excuser de l'avoir mal jugé. » (8).

Les suicides destinés à éviter la honte sont aussi fréquents dans les romans que dans les pièces de théâtre et y sont vus du même œil (9). Non seulement ceux qui conservent un sentiment généreux se tuent pour éviter la prison, le bagne, l'échafaud. Mais leur entourage ne doute pas qu'ils ne le fassent : ma mère se tuera, dit Thomas Harambur (10). S'ils reculent, on en exprime ouvertement le regret : dans un roman d'H. Malot, on vient annoncer

---

(1) *Le baiser*, 30. (2) *La filleule de la Duchesse*, 265. (3) *Le lys noir*, 3; *Cœur sacrifié*, 234; *La femme en noir*, 208. (4) Rod, *Le dernier refuge*, p. 354. (5) P. 436. (6) P. 141. (7) P. Acker, *Petites âmes*, 261; *H. Bordeaux*, *L'amour qui passe*, 120; *Le pays natal* 141; Bourget, *Mensonges*, *XX*; Farrère, *Dix sept histoires de marins* : *Idylle en masque*; Myriam Harry, *L'île de volupté*, p. 188 ss. Margueritte, *La maison brûle*, 5; *La lanterne magique*, 26; *La flamme*, 112; Malot, *Le mari de Charlotte*, 312; Maupassant, *La femme de Paul*, *Le petit*; H. de Régnier, *Couleur du temps*, p. 170; *Rod*, *le Silence*, p. 74; Rosny, *L'autre femme*, p. 44; *L'épave* (nouv.) : *Un misérable*. (8) *Couleur du temps*, p. 170. (9) De Gastyne, *Le nom fatal*, 433; Champsaur, *L'arriviste*, II, 1; Malot, *Sang bleu*, 400; *Justice*, 422; Mary, *Amours parisiennes*, 180; Ohnet, *Le curé de Favières*, 335. (10) Rosny, *Le docteur Harambur*, 329.

qu'un grave accident est arrivé à un des personnages; « Il s'est tué? — Non, par malheur ! » (1) Au besoin, parents et amis conseillent, ordonnent le suicide. La belle-mère de Serge Panine, voyant qu'il se refuse à mourir, le tue (2). Même dévouement dans un roman de Gaboriau : « Sauvez le nom! » crie la jeune fille sympatique au gentilhomme assassin près d'être arrêté, et comme il hésite, elle tire (3). La mort volontaire réhabilite nettement de grands criminels. Dans un roman de Mérouvel, la baronne de Brazay et son mari sont convaincus d'avoir commis des crimes. Lui veut fuir, elle se tue : « Elle est morte bravement, sans faiblir », dit un personnage sympathique (4). Dans un roman populaire, le général de Presles, voyant son fils accusé de faux et près d'être arrêté lui donne l'ordre de se tuer (5). Dans *Mère*, d'H. Malot, Combarrieu, l'honnête homme, dit à son fils : « Puisque ta vie ne doit être qu'un enchaînement d'infamies et de crimes, n'aurastu pas le courage de te tuer? — Et pourquoi donc? répond le fils. — Parce que tu es aux abois, déshonoré, méprisé, parce que toutes les portes se fermeront devant toi et que la mort est préférable à une existence honteuse et misérable, car je te jure que je trouverais le moyen de te la rendre misérable si tu ne prenais pas ce revolver. » (6).

Même quand il n'a pas à redouter prison ou bagne, l'honnête homme, l'homme du monde ne doit pas survivre à certaines hontes : dans les romans de Maël comme dans ceux d'Hervieu ou de Bourget, qui est pris à tricher au jeu n'a d'autre ressource que de disparaître (7). La jeune fille, la femme doivent se tuer plutôt que d'être déshonorées ou quand elles l'ont été (8). La femme séduite et enceinte est presque tenue de songer au suicide. Celles qui se tuent, celles qui veulent se tuer, se retrouvent, toujours sympathiques, dans les romans d'Alexis, de Bourget, de Gérard d'Houville, d'Hervieu, de Francis Jammes, de Le Roy, de Malot, de Margueritte, de Pouvillon, de M. Prévost, de Marcelle Tinayre (9). La même auréole entoure Clara d'Ellébeuse et l'humble héroïne de

---

(1) *Micheline*, 401. (2) *Serge Panine*, fin. (3) *Le crime d Orcival*, 396, (4) Mérouvel, *Damnée*, II, 464. (5) Montépin, *Amours de Province*. III, 370. (6) P. 212. (7) Maël, *Comment ils aiment*, 135 ; Bourget, *Recommencements* (nouvelles), *Le Vrai Père* ; Hervieu, *Peints par eux-mêmes*, 123. (8) Decourcelle, *Le Curé du Moulin-Rouge*, *Seule au monde*, 11 ; de Gastyne, *La Femme en noir*, 171 ; Cladel, *Petits Cahiers*, 109 ; J. Mary, *Les Damnées de Paris* (*L'Endormeuse*), 154 ; M. Tinayre, *L'Ombre de l'Amour*, 314 ; J. Lorrain, *Le Crime des Riches*, 230. (9) Bourget, *L'Etape*, 344 ; Alexis, *La Comtesse*, 173 ; G. d'Houville, *Jeune Fille*, 128 ; Hervieu, *Peints par eux-mêmes*, 57, 78 ; Jammes, *Clara d'Ellébeuse*, 65, *La Bonté du Bon Dieu*, 229 ; Le Roy, *Nicette et Milon*, 141 ; Malot, *Le Mari de Charlotte*, 284 ; Margueritte, *Nous les Mères*, 161, *Prostituée*, 67, *Le Talion*, 115 ; Pouvillon, *L'Innocent*, 234, 238, 98 ; Prévost, *Mademoiselle Jauffre*, 171 ; M. Tinayre, *L'ombre de l'Amour*, 326.

la *Bonté du Bon Dieu*. La Bernade, de Pouvillon, enceinte, s'est jetée à l'eau. On la sauve. Le jour de son mariage, elle ne cherche pas à cacher sa grossesse : « A quoi bon se cacher? La noyade manquée avait donné l'éveil; on connaissait sa faute; mais on savait aussi qu'elle avait voulu mourir, et cette pâleur, qui lui était restée depuis, cet air de langueur répandu sur elle arrêtait les mauvais propos » (1). Plusieurs fois, la pensée du suicide traverse l'âme de Julie Moneron « restée haute par tant d'aspirations » (2). Parfois même, femmes ou jeunes filles semblent avoir le sentiment qu'elles auraient le droit de se tuer si le médecin leur refusait les moyens de se faire avorter (3).

Outre le déshonneur public, la crainte de rougir devant leurs enfants ou leurs parents pousse au suicide des personnages sympathiques. Le héros d'un roman populaire se tue quand sa fille découvre qu'il n'est pas son père devant la loi (4). Dans la *Menace*, de Bourget, Mme de la Guerche meurt sur la menace que lui fait sa belle-fille de révéler à son fils une faute commise autrefois (5). Dans *Dette de Haine*, de Georges Ohnet, Raymond craint que sa femme ne se tue parce qu'il a découvert sa perfidie : quand il voit qu'elle ne renonce pas à vivre, il dit, avec un rire douloureux : « Et j'ai pu croire qu'elle songeait à mourir!... Ce sera pour le monde une coquine de plus » (6).

Comme au théâtre, on voit, dans les romans, des innocents sympathiques se dérober ou vouloir se dérober, par la mort, à un déshonneur immérité. Il y en a, dans J. Mary, Mérouvel, P. Sales, Bernède et Feuillade, il y en a dans P. Acker, Estaunié et Rosny (7). Ils n'excitent que la sympathie et la pitié. Même quand il s'agit d'une honte absolument imméritée, le suicide apparaît parfois comme une solution inévitable. Dans un roman populaire, Octave, ayant découvert qu'il est fils d'un assassin mort sur l'échafaud, songe au suicide. Juliette, sa fiancée, tremble, parce qu'elle savait trop bien « ce qu'elle ferait à sa place » (8).

On retrouve encore force personnages qui se tuent sans avoir à redouter ni châtiment, ni humiliation, simplement pour expier

---

(1) *L'innocent*. p. 249. (2) *L'étape*, p. 344. (3) Alexis, *La comtesse*, nouvelles. *La première cliente* : Mlle de Cerney-Larive, violée par un cocher, menace le médecin de se tuer s'il ne la fait pas avorter, p. 173; Cf. Hervieu, *Peints par eux-mêmes*, p. 57, 78. (4) Mary, *L'outragéee*, II, p. 64. (5) *Les détours du Cœur*, *La menace*. (6) P. 340. (7) Mary, *Le Wagon* 303, p. 369 ; Mérouvel, *Sang rouge et sang bleu*, p. 202 ; P. Sales, *Viviane*, p. 7 ; Bernède et Feuillade, *Les nouveaux exploits de Judex*, p. 39 ; P. Acker, *L'amie perdue* (nouv.), *Mr. Barbanot assassin* ; Estaunié, *Les choses voient*, p. 142; Rosny, *La toile d'araignée* (nouv.), *L'inutile question*. (8) De Gastyne, *Le nom fatal*, p. 319.

leur faute, pour ne pas rougir devant eux-mêmes. Par exemple, les cœurs généreux refusent de survivre à un inceste, même connu d'eux seuls. Forcé d'épouser sa fille, un héros de J. Mary se jette sous un train (1). Un personnage de Bourget se tue parce qu'il croit avoir séduit sa sœur (2). Dans les *Prédestinés*, de Bailly, le héros quitte le lit de sa sœur pour aller se tuer (3). Dans *Du sang, de la volupté, de la mort*, Pia se tue en se rendant compte qu'elle aime son frère : décision d'une enfant « exaltée et scrupuleuse » qui ne veut pas du bonheur dans un monstrueux péché (4). Dans le roman de Rosny, Claire de Seilhac, violée par son frère, songe aussitôt à se tuer (5). Dans les *Deux femmes*, Marc meurt après avoir séduit sa belle-mère (6). « S'il y avait inceste dans le mariage que vous avez fait, dit un personnage de Bourget, vous n'auriez qu'à vous tuer » (7).

Le remords pousse au suicide les héros de *Thérèse Raquin*. Dans *Nicette et Milon*, Céleste se tue en apprenant qu'un assassin qu'on vient d'exécuter est son fils, abandonné par elle (8). Des héros de Montépin et de Mérouvel veulent mourir pour expier le crime d'avoir violé des jeunes filles (9). Un notaire, dans Marcel Prévost, songe au suicide parce que, par une négligence involontaire, il a gravement lésé une de ses clientes (10). Des maris et des femmes, des fiancés, des amants veulent se tuer ou se tuent par remords d'une infidélité (11). Dans une nouvelle d'Alexis, Rolande meurt après avoir écrit à son amie : « Je ne puis me faire à l'idée de vivre un jour de plus en te volant ton mari » (12). Une héroïne de Mérouvel se tue pour se punir d'avoir épousé un homme qu'elle n'aime pas, une autre pour se punir d'une faute commise avant son mariage (13). Dans une nouvelle de H. Bordeaux, un magistrat a pardonné à sa femme coupable. Mais, estimant qu'il a eu tort et que sa pitié fut de la faiblesse, il se pend (14). Tous ces personnages sont sympathiques et parfois, c'est surtout leur suicide ou leur velléité de suicide qui les rend tels. Le magistrat se pend, « avec la rigidité courageuse » qu'il avait toujours apportée dans ses fonctions. Les femmes qui ont essayé de mourir gagnent l'estime et le pardon de leur mari (15). Dans un roman populaire, Joli-Cœur, complice des bandits, tente de se tuer. Aussitôt on commence à dire : « Ce garçon ne

---

(1) *Le wagon* 303, p. 282. (2) *Le vrai père.* (3) P. 250. (4) P. 78. (5) *Sous le fardeau*, p. 234. (6) P. 306. (7) *Le fantôme*, p. 284. (8) P. 309. (9) *Les amours de province*, p. 262; Mérouvel, *Sang rouge et sang bleu*, p. 607. (10) *Femmes* (nouv.), *La date.* (11) Margueritte, *La tourmente*, p. 59 ; Zola, *Madeleine Férat*, p. 302 ; Farrère, *Les civilisés*, p. 299. (12) *Vallobra*, 359 ; Cf. Rosny, *Le crime du docteur*, p. 317. (13) *Sang rouge et sang bleu*, p. 308 ; *La filleule de la Duchesse*, p. 321. (14) *La maison maudite*, dans *L'écran brisé.* (15) Margueritte, *La tourmente*, p. 59; Cf. Mary, *Le baiser*, p. 276.

serait-il pas un chenapan, mais seulement un malheureux ? » (15).

Le suicidé étant tout ensemble un moyen d'éviter la honte et une réparation, des personnages de roman conservent notre sympathie en se tuant aussitôt après avoir commis un crime ou dans l'accomplissement même de ce crime. Dans *Fécondité*, Morange fait « un acte de justice terrible », en entraînant un autre homme dans l'accident où lui-même est décidé à trouver la mort (1). Un héros de Mérouvel se tue après avoir tué l'homme qui est responsable de tous ses malheurs (2). Des maris qui se vengent ou bien prennent leur femme par la main et l'obligent à se jeter sous un train (3), ou bien l'entraînent avec son amant dans un précipice où ils se jettent eux mêmes (4). Si ma fiancée était coupable, dit un héros de G. Ohnet, je l'aurais tuée et je me serais tué après (5). Tous ces personnages sont sympathiques. Il semble que le suicide efface ou répare le meurtre. Ceux qui excitent le dégoût, ce sont ceux qui, comme un personnage de Rosny, une fois le crime commis, restent là stupéfaits, inertes, « sans force pour consommer le suicide » (6).

Enfin on retrouve dans les romans l'idée qu'un homme peut être responsable du suicide d'autrui. Je ne l'ai pas signalée dans la morale en paroles. Le seul passage que j'aurais pu noter est une phrase de P. Bourget dénonçant la responsabilité des écrivains. « N'est-ce pas une chose effrayante de penser que Gœthe est mort, que Musset est mort et que leur œuvre peut encore mettre une arme à la main d'un enfant qui souffre ? » (7) Mais si les déclarations sont rares, il arrive souvent qu'un personnage se sente ou soit dit coupable du suicide d'un autre. Dans une nouvelle de Bourget, le père qui pour empêcher un mariage, a dit faussement à son fils : c'est ta sœur, se considère comme un assassin lorsque son fils s'est tué. Dans *Les Choses Voient* d'Estaunié, Rose se tue parce qu'elle a été calomniée par Noémi. — « C'est vous qui l'avez tuée », dit une vieille servante (8). Une jeune fille de Margueritte, séduite et enceinte, subit de violents reproches de sa mère et se tue : le narrateur considère que la mère est coupable de meurtre (1). Dans une nouvelle célèbre de Maupassant, la maîtresse menace son amant de se tuer ;

---

(1) Mary, *L'outragée*, I, 329 p. 422 ; Cf., II, p. 320 et dans *la Pocharde* (II, 379) le suicide du Dr Marignan. (2) P. 685. (3) *Sang rouge et sang bleu*, p. 756. (4) Margueritte, *L'absent*, dans *L'eau qui dort*, p. 323 ; Cf. dans le même recueil, p. 245 ; *La comédie au château* : le mari fait couler la barque dans laquelle il se trouve avec sa femme et avec l'amant. (5) Malot, *L'ombre* dans *Mariage riche*. (6) Ohnet, *Dette de haine*, p. 340 ; Cf. *André Cornélis* (André songe au suicide après avoir tué son beau-père) ; *Lazarine* (Graffeteau veut se tuer après avoir tué sa femme) ; Rosny, *Contes de l'amour et de l'aventure*, *La mère*. (7) Rosny, *Résurrection*, *L'ami*. (8) *Mensonges*, XX. (9) P. 146. (10) *Nous les mères*, p. 161.

il ouvre la fenêtre et dit : après vous! Quand elle se précipite, il est « fou de remords » (1). En parlant de l'abbé Mouret, qu'il tient responsable du suicide d'Albine, le Docteur Pascal déclare : « On peut être un assassin et servir Dieu » (2). Dans une nouvelle de Bourget, une femme se tue quand son amant la quitte pour se marier : « Vous me faites, dit à l'amant sa fiancée, autant d'horreur que de pitié » (3).

Comme au théâtre, ce sentiment de responsabilité permet, dans les romans, le chantage au suicide. Nous avons déjà vu des femmes et des jeunes filles enceintes menacer le médecin de mettre fin à leur vie s'il ne leur donne pas les moyens de se faire avorter. Des amants font la même menace à celle qu'ils aiment pour la fléchir (4). On la fait pour obtenir de l'argent (5). Un soldat, dans un conte de Margueritte, dit à son lieutenant qu'il se tuera si le lieutenant, qui l'a puni, refuse de lui pardonner (6). Une héroïne de G. Ohnet, poursuivie par son beau-père, le menace de se tuer (7). Si celle-ci est sympathique, d'autres ne le sont guère ou sont odieux. Mais ce qui est intéressant à noter, c'est l'efficacité de ces menaces. Dans les *Lettres à Françoise mariée*, M. Prévost a beau dire qu'on « peut être parfaitement rassuré sur le compte des hommes qui usent comme moyen de pression en amour de la menace de se supprimer » (8), la menace, en général, porte. Dans *Histoire Comique*, l'acteur se tue en disant à celle qui l'a abandonné : Je te défends de rester avec Robert (9). Elle n'ose pas, ne peut pas lui désobéir.

Ainsi la morale en action est à peu près exactement dans les romans ce qu'elle est au théâtre : ceux qui se tuent ou veulent se tuer sont diversement sympathiques, mais sont sympathiques, lorsqu'ils se dévouent, lorsqu'ils ne veulent pas survivre à quelqu'un qu'ils aiment, lorsqu'ils veulent éviter certaines hontes, lorsqu'ils désirent expier. Dans les formules, la morale simple semblait avoir l'avantage. Hors des formules, la morale nuancée triomphe avec éclat.

---

(1) *Le modèle*, (*Le rosier de Mme Husson*), Conard, 1909, p. 83. (2) *Le Dr Pascal*, ch. II, p. 57. (3) Bourget *Les deux sœurs* (nouv.); *Le cœur et le métier*. (4) De Gastyne, *La femme en noir*, p. 208, 322. (5) Bourget, *L'étape*, p. 221. (6) *Le poste des neiges*, p. 83. (7) *Les dames de Croix-Mort*, p. 235; Cf. Mary, *La Pocharde*, II, p. 350. (8) P. 48 (9) P. 108, Cf. p. 173, Nanteuil explique à Félicie qu'elle ne doit pas se croire responsable du suicide de Chevalier.

III

Localisation des deux morales. — 1) Le conflit des deux morales est quelquefois présenté comme un conflit entre la morale des croyants et celle des incrédules, mais ceux qui se tuent ou veulent se tuer dans les cas admis par la morale nuancée sont tout aussi nombreux et sympathiques dans le monde des croyants que dans celui des incrédules ; 2) les personnages sympathiques qui se tuent ou veulent se tuer sont plus nombreux parmi les gens du monde et les intellectuels que parmi les gens du peuple.

On trouve ça et là dans les romans, des déclarations, des observations qui donnent à penser que le conflit des deux morales relatives au suicide se ramène à un conflit entre croyants et incrédules.

Dans un roman populaire, l'héroïne, près de se tuer, s'agenouille, mais n'ose pas prier Dieu parce qu'elle craint qu'il ne lui réponde par l'ordre de vivre (1). Dans un autre roman, le baron de Châtel, auquel un ami dit : penserais-tu à mourir ? répond simplement : « Je suis chrétien... pas très fervent, mais sincère, n'aie donc pas peur » (2). Parfois l'auteur intervient pour marquer son sentiment. Isabelle, au moment de se tuer, prie Dieu de lui pardonner : « Pauvre enfant, elle ne s'apercevait pas qu'une telle prière était un blasphème ! » (3)

Dans des romans de Georges Ohnet, ce sont des prêtres qui expliquent que le suicide est un crime (4). C'est un prêtre également qui condamne, dans *Mensonges*, le suicide de René. Dans *Lazarine*, une jeune fille chrétienne rappelle à Graffeteau que Dieu défend tous les homicides. Dans la *Fosse aux lions* de Baumann, M. de Bradière, en se tuant, laisse aux siens l'angoisse « de le présumer maudit à jamais » (5). Villiers de l'Isle-Adam montre Natalia qui, abandonnée de tous, veut mourir : mais elle va à l'église, y voit la Madone et renonce à son projet (6).

A l'inverse, on note parfois que le suicide ou les velléités de suicide sont toutes naturelles étant donnée l'incrédulité du héros. Dans sa nouvelle *A un dîner d'Athées*, Barbey d'Aurevilly écrit à propos de Mesnigrand, dégommé après Waterloo : « S'il ne se tua pas, et sa nature étant donnée, ses amis auraient pu lui demander, — mais ne lui demandèrent pas — pourquoi... (7) ». De Julie Moneron, dans *l'Etape*, Bourget dit : la pensée du suicide traversa cette âme « sans croyances » (8) ; il écrit dans *l'Emigré :* « Quand on ne croit pas en Dieu !... » (9). Un personnage de *l'Essor* déclare, à pro-

(1) Bernède et Feuillade, *Les nouveaux exploits de Judex*, p. 39. (2) Mérouvel, *Femme de Chambre*, p. 359. (3) Maël, *Comment ils aiment*, p. 261. (4) *Les dames de Croix-Mort*, p. 365 ; *Le curé de Favières*, p. 85. (5) P. 305 ; Cf. *Le baptême de Pauline Ardel*, p. 232, 236. (6) *Contes cruels*, p. 99. (7) *Les diaboliques*, p 263. (8) Ch. X. (9) P. 370.

pos du Docteur Favas, désespéré de la mort de sa femme : « S'il ne change pas d'idées religieuses, il se tuera » (1). Dans *Block notes* de P. Alexis, le héros meurt, parce qu'il croit que son existence actuelle « n'est qu'un anneau dans une longue chaîne d'existences consécutives » (2). M. de Viargue qui se tue, dans *Madeleine Férat*, est un savant incrédule. Dans les *Comtes Russes* de Voguë, une religieuse contant le suicide de Varvara écrit : Nous nous perdons en conjectures sur le motif qui l'a poussée : « Je pense qu'il faut les chercher dans les doctrines désolantes dont se nourrissent ces pauvres femmes. Celle-ci passait ses rares moments de loisir sur un livre du philosophe Schopenhauer » (3).

Tout cela réflète bien l'idée que la réprobation du suicide est chose religieuse ; mais, d'abord, cette idée s'exprime assez rarement, (celle qui fait du suicide une lâcheté revient quatre fois plus souvent) ; en outre, des croyants même tiennent peu de compte de la doctrine de l'Eglise : « Mon Dieu, auriez-vous le droit de me condamner si je recourais au suicide ! » (4), dit l'infortuné Roger la Honte. Injustement accusé, le Marquis de Trévenac se tue : « Mon Dieu, dit le bon curé Gardain, je vous recommande l'âme du marquis de Trévenac si vous ne l'avez pas déjà reçue dans votre sein » (5). La petite héroïne de *La Bonté du Bon Dieu* se tue étant enceinte : « Lorsqu'elle fut au Ciel, où un jeune prêtre avait voulu d'abord l'empêcher d'aller, la petite personne jolie et délicate trembla à l'idée qu'elle était enceinte et que le Bon Dieu l'allait damner. » Mais le Bon Dieu la soigna, lui donna une jolie chambre, et elle eût une jolie petite fille blonde (6). Dans un roman de Rebell, un archevêque, un peu inquiétant, justifie Clarence qui s'est tué parce qu'il ne pouvait plus « vivre noblement », et il lit à ses amis celles des *Lettres à Lucilius* « où Sénèque conseille de ne pas craindre la mort ». (7) Une petite jeune fille, dans *Ma Tante Giron*, se tue parce que ses parents n'ont pas voulu qu'elle prît le voile. « Les enfants qu'on refuse à Dieu, Dieu les prend », dit la vieille tante; et ailleurs elle ajoute : « Laissez-la, elle est en Paradis » (8).

Enfin la morale en action, sur ce point encore, dément les formules. Que les croyances religieuses détournent du suicide, que l'incrédulité y pousse, c'est surtout dans les romans chose qui « se dit ». Mais considérons les personnages qui se tuent ou veulent se tuer : ce sont parfois des incrédules ; par contre, Mme d'Estignac, dans Bourget, est pieuse ; la petite ouvrière de F. Jammes, l'Angé-

---

(1) P. Margueritte, *L'essor*, p. 47. (2) Alexis, *Trente romans*, p. 321. (3) *Varvara Afanasciona* (*Contes russes*). (4) p. 250. (5) P. Sales, *Marquis de Trévenac*, p. 107. (6) F. Jammes, *La Bonté du Bon Dieu*, p. 229 ss. (7) Rebell, *Le diable est à table*, p. 145. (8) Bazin, *Ma tante Giron*, ch. XXI.

lique de Zola ont la foi; la petite Bernade de Pouvillon fait le signe de la croix avant de se jeter à l'eau ; la Fortunade de Marcelle Tinayre est « bonne chrétienne »; l'héroïne de *Ma Tante Giron* voulait se faire religieuse.

On pourrait multiplier les exemples : je prends dans mes notes, au hasard de l'ordre alphabétique, les cinquante premiers suicides ou desseins de suicide qui se trouvent dans des romans populaires : vingt-neuf sont attribués à des personnages qui, en d'autres passages du livre, montrent qu'ils sont croyants ou du moins appartiennent à des familles croyantes ; un seul est attribué à un incrédule ; dix-neuf à des personnages dont les idées philosophiques ou religieuses ne sont pas marquées. Faisons la même expérience sur les romans non populaires : les chiffres obtenus sont vingt, sept et vingt-trois. Les croyants dans nos romans, ne se tuent pas et ne songent pas au suicide moins que les autres.

Par contre, le même fait que nous avons observé dans les pièces de théâtre se retrouve dans les romans. Les suicides sont beaucoup plus rares chez les gens du peuple que dans les classes riches ou aisées. On trouve çà et là la petite ouvrière, l'humble paysanne qui, séduites et enceintes, se tuent, le paysan ruiné, l'homme et la femme du peuple qui cèdent à la misère et au chagrin, le criminel de bas étage qui se soustrait à la guillotine. Mais c'est en somme asez rare. Les suicides qu'approuve ou admet la morale nuancée sont infiniment plus fréquents dans le monde riche ou intellectuel que dans le peuple proprement dit. Sur cent suicides ou velléités de suicide pris au hasard, dix-huit sont attribués à des gens du peuple, quatre-vingt-deux à des nobles ou des bourgeois. Cela peut s'expliquer par le fait que les romans ordinaires peignent surtout des gens du monde. Mais, dans les romans populaires où gens du monde et gens du peuple sont à peu près en nombre égal, la proportion est de six à quarante-quatre.

Le témoignage du théâtre et des romans s'accorde donc sur ce dernier point avec l'indication que donne l'étude des mœurs. Sur un autre point, il s'accorde avec la conclusion que suggérait l'étude de la morale écrite.

Ce qu'il y a, à mon avis, de plus frappant dans la littérature, c'est ce que j'ai essayé de faire ressortir au cours de ces deux derniers chapitres, c'est le contraste saisissant entre la morale en paroles et la morale en action.

J'ai déjà essayé de dire la valeur singulière qu'a pour la science des mœurs cette morale en action. Elle ne peint pas seulement les phénomènes à étudier, elle les provoque : les héros du *Dédale*, de la *Nouvelle Idole*, de la *Vierge Folle* sont imaginaires, les sentiments

qu'ils font naître en nous ne le sont pas, la morale impliquée dans ces sentiments ne l'est pas davantage.

Sans doute on pourrait *a priori* soupçonner les grands écrivains de nous suggérer par la magie de leur art des impressions différentes de celles que nous ressentirions dans la vie ; mais, parmi les auteurs que j'ai cités, il n'y a pas uniquement de grands écrivains; et puis et surtout comment les soupçonner de vouloir astucieusement nous suggérer des appréciations nuancées, alors qu'un grand nombre d'entre eux sont partisans de la morale simple ? Si, en dépit de leurs opinions, ils nous montrent des personnages qui, en se tuant ou en voulant se tuer, sont parfois sympathiques, si, après avoir déclaré le suicide chose lâche, bête et plate, ils représentent des suicidés qui inspirent pitié, sympathie et respect, c'est qu'une morale réelle, plus forte que les formules, inspire leur création comme elle régit nos sentiments.

Certes il n'en faut pas conclure que cette morale réelle est à elle seule toute la réalité. L'emploi commun de certaines formules est un fait, lui aussi, et que la science ne peut négliger. Néanmoins un désaccord aussi flagrant entre nos formules et nos sentiments confirme l'impression que laissait déjà l'étude de la morale écrite : la morale simple est une morale officielle que beaucoup se croient tenus de proclamer hautement, mais qui, régnant sur les formules, ne règne pas sur la vie.

CHAPITRE VII

Les Morales professionnelles : Conflit de la Morale simple et de la Morale nuancée

Trois groupements professionnels s'intéressent à la question morale soulevée par le suicide : l'armée, le monde des affaires, le monde médical.

Dans ces trois groupements, on retrouve le même conflit que dans la morale commune.

I

La morale militaire : 1) Le suicide est puni dans l'armée ; 2) mais la morale nuancée prévaut dans l'application des peines, 3) certains suicides, héroïques ou destinés à sauver l'honneur du corps, communément approuvés.

Alors que la loi commune semble s'être ingéniée à sauvegarder au moment des funérailles l'honneur de celui qui s'est tué, le suicide, en principe, est puni dans l'armée.

Une circulaire du maréchal Soult, en date du 10 mai 1844, autorise les généraux à ordonner « à l'égard des suicidés la suppression totale ou partielle des honneurs funèbres » (1). Bien que nettement contraire à l'esprit des lois de 1881, de 1884 et de 1887, cette circulaire n'a jamais été rapportée, et on me l'a communiquée au ministère de la guerre comme le texte qui, aujourd'hui encore, fait loi en la matière.

Dans le Gouvernement militaire de Paris, on suit à l'heure présente les *Instructions générales de la Place de Paris*, (1er août 1910), *mises en vigueur à partir du* 1er *janvier* 1911, *annulant et remplaçant celles du* 1er *janvier* 1903. Au chapitre sur les honneurs funèbres, on lit : « En principe, il n'est pas rendu d'honneurs funèbres aux suicidés ».

J'ai vu deux fois pendant la guerre, sans pouvoir malheureusement en prendre copie, des *ordres* de colonels flétrissant des suicides et assimilant la mort volontaire à la désertion. J'ai retrouvé cette assimilation dans un *ordre* de 1915, qui, condamnant au même

---

(1) Je cite cette circulaire ainsi que les *Instructions* ci-dessous, d'après la copie qu'on a bien voulu m'en remettre au Ministère de la guerre.

titre suicide et mutilation volontaire, déclarait : se tuer, se mutiler, c'est fuir.

Ces textes montrent qu'il s'agit bien d'une morale professionnelle : le suicide n'est pas puni comme étant toujours et en principe un crime ; il est puni comme étant un crime militaire, particulièrement dangereux en temps de guerre.

Il n'y a pas, pour la marine, un texte analogue à la circulaire du maréchal Soult. Le réglement sur le service des places est muet sur le suicide et, d'après une lettre de M. le Ministre de la Marine en date du 6 octobre 1921, « les dispositions à prendre sont laissées à la libre disposition des commandants d'armes » (1). Mais les officiers de marine m'ont dit avoir vu parfois refuser les honneurs militaires en cas de suicide. Pendant la guerre, M. le député Tissier, interpellant l'amiral Lacaze, lui reproche, sans être démenti, d'avoir prescrit « d'afficher sur le mur d'infâmie, à côté des noms des déserteurs, les noms des malheureux qui ont attenté à leur vie parce qu'ils n'ont pas su résister aux misères présentes » (2).

Ces châtiments infligés à des suicidés prouvent la puissance de la morale simple dans le monde militaire. Mais voici la morale nuancée.

Tout d'abord, les textes disent : « en principe... » Des exceptions sont donc prévues ; et, en effet, on lit dans les *Instructions* de 1910, aussitôt après la phrase que j'ai citée : « Lorsque certains cas semblent de nature à motiver une exception, à cette règle, le Général commandant la place prend les instructions du Gouverneur militaire de Paris ».

De quels principes s'inspireront les deux généraux, l'un pour hésiter, l'autre pour décider ? Les *Instructions* sont muettes. Le seul texte qui puisse les guider est toujours celui du maréchal Soult. Après avoir autorisé les généraux à ordonner la suppression des honneurs funèbres, il ajoute : « Toutefois vous ne devrez pas faire usage de cette autorisation sans réflexion sérieuse ; car je ne puis vous tracer de règles absolues. En effet, il ne paraît pas raisonnable d'unir dans les mêmes honneurs avec le brave qui tombe devant l'ennemi ou qui finit douloureusement à l'hôpital, le faible cœur qui cède à des chagrins imaginaires ou à des douleurs physiques, à plus forte raison le coupable qui se soustrait par la mort au déshonneur, suite de ses fautes. Mais, d'un autre côté, il serait injuste de

(1) Dans cette lettre qu'il a bien voulu me faire tenir en réponse à une demande de renseignements, le Ministre écrit : « Des recherches auxquelles j'ai fait procéder, il résulte qu'il n'existe aucun texte réglant la question envisagée. » (2) *Journal Officiel* du 8 juin 1917 ; je n'ai pu retrouver la circulaire visée par M. Tissier.

confondre tous les suicidés dans une même réprobation ; car la plupart d'entre eux succombent à un dérangement intellectuel; il en est même qui meurent entourés, malgré leur faute, d'estime et de regret... Vous déciderez d'après les considérations humaines d'honneur et de service.

« Je recommande à votre attention un point très important. Dans cette question délicate, vous devez prendre soin vis-à-vis du clergé de paraître indépendant et calme. Que votre décision, dans chaque circonstance, soit bien la conséquence d'une appréciation libre du fait en lui-même ; défendez-vous soigneusement de tout ce qui pourrait ressembler à une contradiction affectée ou à une condescendance dont on pourrait faire abus ; évitez également ce qui serait de nature à blesser le sentiment des populations ou à indisposer l'esprit militaire. Il est nécessaire de vous maintenir dans ces limites pour opérer tout le bien que j'attends de votre intervention.

« Si vous avez quelquefois des motifs d'indulgence, vous n'oublierez pas que celui qui a recours à la mort pour éviter la honte ne saurait recevoir d'honneurs ; ses amis, s'il lui en reste, ne pourront suivre sa dépouille ni en troupe ni en armes. »

Comme on voit, si le principe consacre la morale simple, les exceptions prévues assurent la revanche de la morale nuancée.

En fait, elle triomphe dans l'usage. La circulaire, on l'a vu, ne prescrit pas le refus des honneurs funèbres : elle *autorise* les généraux commandant les divisions à en ordonner, « suivant les circonstances » la suppression totale ou partielle. Quel usage font-ils de cette autorisation ?

De nos jours, en temps de paix, il arrive que l'autorité militaire use du droit ainsi accordé et refuse les honneurs, tout en indiquant aux camarades du défunt la date et l'heure des obsèques; mais, d'après tous les témoignages que j'ai recueillis, cela même est extrêmement rare (1).

Au cours de la guerre de 1914, c'est-à-dire à un moment où on

---

(1) L'indigence des documents officiels relatifs aux militaires suicidés tendrait à confirmer les témoignages oraux que j'ai recueillis. M. le Colonel Tournier, chef de la section historique de l'Etat-Major de l'Armée, qui a bien voulu faire faire des recherches sur ce point, m'écrit dans une lettre du 6 novembre 1920 : « Pour la question du suicide et des suicidés dans l'armée, le dépouillement du *Bulletin Officiel* n'a rien donné, celui du *Journal Officiel* pas davantage... Je n'ai trouvé non plus, dans les différentes bibliographies militaires, aucune indication d'ouvrages sur le sujet. A la *Correspondance générale*, il n'existe qu'un mince dossier intitulé : « Suicidés » ; ce dossier comprend en tout trois pièces, (dont la plus récente est de 1872)», et, dans une lettre du 10 novembre : « Les recherches qui ont été faites à la Justice militaire et au Service de Santé n'ont rien donné. Je constate même, chose assez curieuse, que le *Service de place*, au titre *Honneurs funèbres*, est complètement muet sur la question ;rien non plus dans le *Service intérieur.* »

avait des raisons de se montrer plus sévère, la règle était, dans les hôpitaux militaires, que les suicidés fussent enterrés comme les autres, sauf opposition du médecin-chef. Or, dans tous les hôpitaux où j'ai eu accès, les médecins m'ont dit n'avoir jamais vu cette opposition se produire. De même, dans les régiments, tous les chefs de corps que j'ai pu questionner m'ont dit qu'ils n'avaient jamais interdit de rendre les honneurs funèbres. J'ai connu personnellement cinq cas dans lesquels le suicide n'était pas douteux ; non seulement il n'y a pas eu sanction, mais la question ne s'est pas posée. Un « compte rendu » a signalé le fait sans commentaires. Ni la Brigade, ni la Division n'ont demandé aucune explication.

Non seulement l'usage corrige le principe, mais il se heurte lui-même à des principes opposés. Il y a, dans l'armée, des suicides bien vus, si bien vus qu'ils s'imposent parfois. L'officier qui s'ensevelit sous les ruines d'un fort plutôt que de se rendre, le soldat qui accepte de mourir dans une explosion, pour faire sauter l'ennemi avec lui, ne soulèvent qu'approbation et admiration.

Dans la marine, c'est, pour le commandant d'un navire, sinon un devoir, du moins une élégance, de ne pas survivre à son bâtiment. Il y a là un sentiment professionnel qui échappe parfois aux profanes. En 1917, au cours d'une interpellation sur le torpillage du *Danton*, M. Garat déclare que le commandant du navire est mort « glorieusement » : un député l'interrompt et s'écrie : « C'est un tort !... Il faut que nous demandions à M. le Ministre de la marine de recommander à nos capitaines de ne plus se laisser périr ainsi inutilement. » — « C'est, répond M. Garat, un des buts de mon intervention. (Très bien, très bien.) ». Ainsi la Chambre, soucieuse de l'intérêt public, trouve ces suicides glorieux, mais les désapprouve. Dans la marine elle-même il n'en va pas de même : « Mandaté par la commission de la marine, dit M. Pottevin, j'ai eu à lire et à dépouiller les dossiers d'un certain nombre de torpillages. Eh bien, constamment on rencontre chez les commandants de nos bateaux ce sentiment qu'ils doivent périr. » Sentiment assez fort pour que le Ministre de la Marine apporte à la Chambre des déclarations dont la netteté n'est qu'apparente : « Jamais le Ministre de la Marine n'a pu penser que les commandants de ses cuirassés devaient se laisser engloutir volontairement et ne pas se réserver pour la patrie ». Mais (il y a un mais), les commandants doivent rester à bord tant qu'ils n'ont pas « la certitude » que tout le monde est parti. L'amiral Bienaimé dit de même que le devoir du capitaine n'est pas de périr « fatalement » avec son navire, mais de ne le quitter que « s'il n'y a plus un homme à bord ». Pour quiconque a mis les pieds sur un cuirassé ou un croiseur, ces phrases prescrivent le suicide qu'elles ont l'air de ne pas exiger. Il n'est pas humaine-

ment possible au commandant d'un grand vaisseau torpillé d'avoir la « certitude » qu'il n'y a plus un homme à bord. Dans le doute, la morale professionnelle le condamne donc à périr (1).

Un autre suicide est plus obscurément admis et recommandé dans l'armée : un militaire, coupable d'un crime dont la honte peut rejaillir sur le corps, se tuera s'il a gardé quelque sentiment d'honneur. Détail à noter, on le punira peut-être de s'être tué, — les suicides de coupables sont visés précisément dans la circulaire de 1844 du Maréchal Soult, — mais il ne s'en sera pas moins, d'après une expression qui semble échapper au Maréchal, « soustrait par la mort au déshonneur »; il aura fait son devoir. Dans *Sous-Off's* de Descaves, quand le sergent-major Tétrelle, se tue, un ordre du colonel interdit de lui rendre les honneurs funèbres. Il n'en est pas moins vrai que Tétrelle, pris à voler sur l'ordinaire, s'était entendu dire par son adjudant : « Dans votre situation, vous n'avez que deux choses à faire : payer ou vous loger une balle dans le caisson, choisissez (2). » Le roman s'accorde, je crois, à la réalité : « Il n'y a qu'à se faire sauter le caisson » est, dans l'armée, une phrase toute faite que j'ai entendue je ne sais combien de fois et qui m'a paru répondre à un sentiment vigoureux. Un homme qui a l'honneur d'appartenir à un corps d'élite ne doit pas subir la honte d'un jugement public qui atteint, en même temps que lui-même, l'habit qu'il porte, c'est-à-dire le corps tout entier. « L'homme qui se tue pour sauver l'honneur de l'épaulette, écrit Faguet, mérite un commencement de respect (3). » Formule prudente d'un ami du dehors. Aux yeux de ses camarades, il fait strictement à ce qu'il a à faire. A en croire les récits qui courent dans le monde des officiers, ce serait même un usage de laisser quelque temps à l'officier arrêté et coupable les moyens de se détruire.

La morale militaire offre donc le même spectacle que la morale

---

(1) *Journal Officiel* du 26 mai 1917. La morale professionnelle s'est imposée sur ce point au public. La Chambre a blâmé et ne pouvait pas ne pas blâmer les suicides héroïques des marins. Mais les journaux ne ménagent pas les témoignages d'admiration aux commandants qui meurent avec leurs bateaux. Au moment de la catastrophe du *Titanic*, le bruit courut que le commandant, désespéré, s'était fait sauter la cervelle. Le *Matin* du 20 avril, déclara qu'il serait criminel s'il s'était tué « trop tôt. » Mais on sut bientôt que le commandant Smith, après avoir fait tout son devoir pour assurer le salut des passagers et de l'équipage, avait volontairement regagné son navire pour s'engloutir avec lui. L'*Humanité* écrit, le 23 avril 1912 : « Le capitaine Smith est mort en véritable héros. Il a sauté à la mer au moment où les vagues commençaient à l'atteindre. Il prit avec lui une petite fille qui se trouvait sur le pont, gagna un bateau de sauvetage, y déposa l'enfant. Et après avoir aidé une femme à se sauver, il revint, malgré les appels, vers le paquebot qui sombrait. Mais à côté de ces actes de dévouement et d'abnégation admirables, etc. » (2) P. 433 et 405. (3) Voir plus haut, p. 36.

commune. D'un côté, on dit : le suicide est une faute, et on inscrit ce principe dans le règlement; d'autre part, on s'empresse d'ajouter qu'il y a suicide et suicide, et la morale non écrite exalte ou approuve certaines morts volontaires.

II

La morale commerciale : Suicide et faillite ; conflit de la morale simple et de la morale nuancée.

Ce qui pose la question du suicide dans le monde des affaires, c'est la législation relative à la faillite.

Le failli n'est pas un coupable, au sens ordinaire du mot; ce peut être un maladroit ou un incompétent qui a eu tort de s'occuper de négoce; ce peut être aussi un homme intelligent, victime du hasard ou un honnête homme dupé par des fripons : une fois le jugement prononcé, il n'en est pas moins atteint, sinon dans son honneur d'homme, du moins dans son honneur professionnel. Peut-il, doit-il éviter ce déshonneur au prix de sa vie?

La question se pose forcément en France, parce que, d'après notre droit, un mort ne peut être mis en faillite. Se tuer avant le jugement, c'est prévenir, supprimer toute honte légale. Quelle solution suggère la morale commerciale?

Il n'est pas facile de l'atteindre. Les suicides de commerçants mis en faillite ou menacés de l'être en attestent bien l'existence; mais elle ne se formule pas, comme la morale militaire, dans des règlements; les déclarations orales qu'on peut recueillir dans le monde des affaires sont très incertaines; enfin je n'ai pas trouvé de Revues ou d'ouvrages techniques dans lesquels la question fût discutée au point de vue moral. Heureusement la littérature nous donne quelques renseignements.

A l'en croire, on retrouve ici le même conflit que dans la morale commune : d'un côté, le suicide est considéré comme une solution facile, préjudiciable aux créanciers, préjudiciable à la famille, démodée; mais, d'autre part, il est présenté comme un devoir vis-à-vis de la famille, une marque de bonne foi, une solution honorable, et, dans la morale en action, ceux qui se tuent ou veulent se tuer sont toujours sympathiques.

Dans la *Teigne* de Descaves, la maison Sandret suspend ses paiements. En proie à ses créanciers, Sandret prend son revolver : « Que voulez-vous que je fasse? que je me tue? C'est bien facile. » — « Trop facile », répond un des créanciers (1).

(1) P. 64.

L'idée que le suicide est une faute à l'égard des créanciers apparaît dans les *Ventres dorés* de Fabre : Vernières, l'honnête homme, déclare qu'il a d'abord pensé à mourir, puis s'est ravisé : « Je me suis dit que cette mort, honteuse et lâche, n'effaçait pas mes fautes, que, tant qu'elles ne seraient pas réparées, une tache resterait sur mon nom, et que j'avais un devoir à remplir avant tout... Nous devons rendre à nos obligataires les sommes que nous leur avons fait perdre (1) ». De même, dans un roman populaire de Bertnay, le banquier Tavernier s'étant fait sauter la cervelle, un personnage déclare : « Cet acte de désespoir change en irrémédiable désastre, ce qui, avec du sang-froid, aurait pu sinon se réparer, du moins se liquider dans des conditions presque satisfaisantes (2). »

Le failli qui se tue est coupable vis-à-vis des siens : dans *Antoinette*, le sénateur déclare que le banquier Jeannin, mort ainsi en abandonnant sa famille, est « un misérable » (3). Dans la *Course du flambeau*, le père de Daniel déclare : « Nous avons eu la force de le faire se résigner à son vrai devoir, qui est de vivre pour les siens (4). »

Dernier argument : se tuer pour éviter la faillite est chose démodée. J'ai cité le mot d'une héroïne de Baumann attribuant le suicide de son mari (à la suite de spéculations malheureuses) à ses idées « simplistes et napoléoniennes » (6) Dans un roman populaire de P. Sales, le banquier Marsébert dit à sa femme que, s'il est acculé à la faillite, il se tuera. — « Bah! répond-elle, ça se dit, ces choses-là, mais ça ne se fait plus, mon cher! (6) » Même phrase dans *Mariages bourgeois* de Capus : « C'est démodé... Ça ne se fait plus (7). » Dans le *Millionnaire* de Rosny, on raconte qu'un banquier étant réduit à la faillite, son beau-frère l'a enfermé dans une chambre, après lui avoir donné un revolver : « Je suppose, dit un des personnages, qu'il a des idées antiques sur l'honneur. — Oui, dit un autre, de l'âge des cavernes (8). »

Mais, à ces arguments, la morale nuancée en oppose trois autres.

D'abord, le suicide est un devoir vis-à-vis des enfants : « Ma mort, dit un personnage de Pierre Sales, laissera le nom de mes enfants plus intact (9). »

Deuxièmement, le suicide prouve la bonne foi du failli : dans le même roman, la foule s'étant assemblée devant l'hôtel où le banquier s'est tué, quelqu'un déclare : « Tout cela ne cache qu'une

(1) IV. (2) *L'enfant de l'amour*, p. 23. (3) P. 64. (4) Hervieu, *La course du flambeau*, III, 3 ; cf. II., 5. Dans les *Sources vives* de Margueritte, le banquier Flahel reculant devant le scandale qui atteindrait les siens, se fait écraser par un train pour qu'on croie à un accident. (5) Voir p. 136. (6) *Un drame financier*, p. 48. (7) III, 15. (8) p. 38. (9) *Un drame financier*, p. 124.

canaillerie. » — « Cependant, lui dit-on, puisqu'il s'est tué, puisqu'il s'est fait justice lui-même!... (1) »

Enfin, l'idée qui revient le plus souvent, c'est qu'un homme d'honneur, en ces cas-là, se tue : « Je ne survivrai pas à mon déshonneur, dit Marsébert... Je n'aurais pas le courage de vivre avec un nom déshonoré »; et un de ses employés dit de lui : « Il avait le culte de l'honneur. Sachant qu'il ne pourrait faire face à son échéance, il devait forcément se tuer. C'était dans son caractère (2). » Dans la *Maison d'argile* de Fabre, un des personnages dit : « Vais-je abandonner Henri, laisser proclamer sa faillite? Il n'acceptera pas sa déchéance, il est orgueilleux; il se tuera peut-être (3)... » A l'idée qu'il serait mis en faillite et garderait la dot de sa femme, Daniel, dans la *Course du flambeau*, s'écrie : « Pouah! je me dégoûterais de me sentir encore là, toujours dans ma peau (4). » Dans *l'Echéance* de Jullien, Samuel déclare : « Je n'ai pas trente six moyens de sortir de l'impasse, voler comme les autres, ou bien me faire sauter le caisson (5). » Dans *Roger la Honte*, Noirville dit de son ami : « Soyez sûr que Roger ne survivra point à sa faillite », et, Roger ne s'étant cependant pas tué pour ne pas abandonner sa famille, sa femme s'écrie : « Le lâche, il a peur de mourir! (6) »

Au-dessus des arguments, il y a la morale en action. Les personnages qui défendent la seconde thèse sont tous des personnages sympathiques. Au contraire, dans *Antoinette*, le sénateur qui condamne le suicide du banquier Jeannin est un sot antipathique; dans le roman populaire de P. Sales, Mme Marsébert, celle qui dit : « Ça ne se fait plus, mon cher! » est antipathique, elle aussi, jusqu'au moment où elle se réhabilite un peu, — en se tuant; dans les *Mariages bourgeois* de Capus, le vieil employé qui dit à Tasselin : « C'est démodé... » est un cynique, et il excite franchement le mépris lorsqu'il ajoute en lui tendant l'Indicateur : « Le véritable revolver du financier, le voici (7). »

Passons des paroles aux actes : les héros nettement sympathiques, ce sont ceux qui veulent se tuer ou se tuent : Daniel dans la *Course du flambeau*, Henri dans *Maison d'argile*, Marsébert dans *Un Drame financier*, Samuel dans l'*Échéance*, Flabel dans *Sources vives*. Dans *Loïs Majourès* de Jean Lombard, les amis du banquier Ridaproal disent fièrement : « Ridaproal, le républicain, s'est tué, pendant que le royaliste se cache (8). » Dans les cinémadrames, les banquiers et les hommes d'affaires qui se tuent pour éviter la faillite sont invariablement sympathiques (9). Au contraire, dans *Maison*

(1) *Ibid*, p. 91. (2) *Ibid*, p. 124, 135. (3) III, 3. (4) II, 4. (5) I, 2. (6) I, 2 et I, 8. (7) III, 15. (8) Jean Lombard, *Loïs Majourès*, p. 207. (9) *Le chèque* ; *L'homme qui vola*, *La puissance du malheur*, *La Mariquita*.

ouverte, Gadipaux se rend odieux en répétant sans cesse : « Gadipaux préfèrera toujours la mort au déshonneur », alors qu'il n'a dans le fond aucune intention de se tuer (4). Dans un autre roman de Margueritte, on dit de quelqu'un qu'on méprise : « Se tuer, lui! filer, à la bonne heure! (5) » Dans la pièce de Capus, le banquier Tasselin, qu'on excuse et qu'on plaint malgré sa légèreté lorsqu'il préfère la mort à la faillite, devient franchement antipathique lorsqu'il suit les conseils de son employé et part en emportant les quarante mille francs qui restent dans la caisse (6).

Ainsi, dans la mesure où nous pouvons la saisir à travers la littérature, la morale professionnelle des commerçants paraît travaillée par le même conflit que la morale commune; mais, dans ce conflit, la morale nuancée semble bien avoir l'avantage.

III

La morale médicale : Suicide et euthanasie ; conflit de la morale simple et de la morale nuancée.

Dans le monde médical, la question du suicide se pose sous deux formes. Il y a d'abord la question générale : un médecin peut-il, en principe, donner à qui le lui demande le moyen de se tuer?

Il y a la question de l'euthanasie (4) : peut-il le donner, quand celui qui le lui demande est atteint d'un mal incurable et désire une fin plus rapide et plus douce?

La première question n'a jamais été, à ma connaissance, discutée

---

(1) P. Margueritte, *Maison ouverte*, p. 75. (2) P. et V. Margueritte, *Vanité*, p. 79. (3) *Mariages bourgeois*, III,15. (4) On trouvera une bibliographie des ouvrages relatifs à l'euthanasie dans la thèse du Dr Sicard, *Essai sur l'euthanasie*, Montpellier 1913. Je n'indique ici que les travaux cités au cours de ce chapitre : Binet Sanglé, *L'art de mourir*, défense et technique du suicide secondé, P. sd., (1919) ; Dechambre, *Le médecin*, P. 1883 ; Guermonprez, *L'assassinat médical et le respect de la vie humaine*, P. 1904 ; Helme, *Le médecin maître de l'heure ou l'euthanasie légale*, (feuilleton du *Temps*, 22 novembre 1913) ; Hotz, *Du droit de se tuer*, (*Revue de vulgarisation des sciences médicales*, Marseille 1909, p. 254) ; Morache, *Naissance et mort, étude de socio-biologie et de médecine légale*, P. 1904 ; Dr Roche, *Euthanasie*, (*Revue de vulgarisation des sciences médicales*, 1909, p. 252).

Hors du monde médical, les déclarations de M. Salomon Reinach (*Cultes, mythes et religions*, t. III, P. 1908, p. 281), de M. Maeterlinck, (*La mort*, P. 1913, p. 20), le dépôt d'un projet de loi au Reichstag allemand ont donné naissance à des discussions dans la presse politique. (On trouvera une bibliographie , d'ailleurs incomplète, dans l'ouvrage du Dr Sicard). Les journalistes se sont divisés en trois groupes : les uns ont dénoncé la campagne en faveur de l'euthanasie comme « une arrogance qui mérite à peine un haussement d'épaules » ; (*Echo de Paris*, 9 juin 1913, d'autres l'ont approuvée, (G. Téry, *Le Journal*, 17 juin 1913), d'autres ont été indécis et narquois (La Fouchardière, *L'Œuvre*, 1er avril 1919, Le *Temps*, 9 février 1921) ; dans le

publiquement. Dechambre, dans son livre sur *le Médecin*, dit qu'il arrive « encore assez fréquemment » qu'un médecin soit sollicité d'indiquer un poison sûr et qu'il y a même des personnes bien portantes qui demandent d'avance, à tout hasard, les moyens de se détruire. Mais il affirme, comme une chose qui ne se discute pas, que ceux qui cèdent à ces sollicitations « manquent à leur mission ». Bien plus, quand le médecin soupçonne chez un de ses clients le désir de se détruire « il a le devoir de le combattre » : car « le principe de l'inviolabilité de la vie humaine est une conquête de la civilisation que personne ne peut renier », et le suicide est une « capitulation devant la souffrance » à laquelle un médecin ne doit pas s'associer (1). Les médecins qui « manquent à leur mission » sont-ils nombreux? Il n'est pas facile de le savoir. Rares sans doute sont ceux qui, comme le Dr Gaudin, en 1913, remettent à leur malade une ordonnance écrite conseillant le suicide, comme étant « encore le meilleur moyen d'échapper à toutes les manies et toutes les misères de l'existence » (2). D'autres peut-être agissent plus discrètement. Mais cette discrétion même est significative : en droit et aux termes de la jurisprudence actuelle sur la complicité, le médecin qui indiquerait à un client, fût-ce par écrit, les moyens de se détruire, ne s'exposerait pas à être poursuivi; cependant les médecins, dans leur ensemble, ne le font pas, et, si la question se pose pour chacun d'eux dans le secret du cabinet, ils n'ont jamais eu l'idée de rien opposer publiquement à la thèse de Dechambre. C'est assez dire que, dans le monde médical, on ne trouve pas plus trace qu'ailleurs d'une morale indiscrètement favorable au suicide.

Par contre, la question de l'euthanasie a donné naissance à d'âpres discussions dans lesquelles on voit se heurter morale simple et morale nuancée.

L'euthanasie est l'art d'assurer à l'homme une mort douce, fût-ce en provoquant cette mort avant l'heure normale. Ce ne sont pas des médecins qui en ont eu les premiers l'idée. Le Dr Sicard cite parmi les précurseurs Bacon et Morus; de nos jours, il note que la question a été surtout reprise par des romanciers, comme Wells, et des moralistes. En France, une des déclarations qui ont fait le plus de bruit est celle de M. Salomon Reinach en 1908 : « Une société policée ne peut faciliter le suicide ni l'avortement; mais il semble qu'elle puisse et qu'elle doive, par l'entremise de ses magistrats et de

---

Matin du 2 janvier 1909, M. Clément Vautel raille la philanthropie gribouillesque » qui tue les gens par bonté d'âme ; mais, dans le *Matin* du 22 janvier 1914, il demande la création d'un bureau des suicidés qui s'efforcerait d'abord de rattacher les désespérés à la vie, et qui, en cas d'insuccès, leur donnerait un moyen « discret et expéditif » de se tuer.

(1) Dechambre, p. 218. (2) *Le Temps*, 14 juin 1914.

ses hommes de science, accorder à bon escient l'*exeat* aux uns et l'*ejiciat* aux autres, pour prévenir des souffrances inutiles et de plus grands maux (1). » En 1913, M. Maeterlinck déclare à son tour : « Il n'y aura, quand le médecin et le malade auront appris ce qu'ils doivent apprendre, aucune raison physique ou métaphysique pour que la venue de la mort ne soit pas aussi bienfaisante que celle du sommeil » (2). En 1913, un projet de loi déposé au Reichstag allemand donne, (d'après l'analyse du Dr Sicard,) à tout homme désireux de mourir, le droit d'être examiné par une Commission composée de deux spécialistes et d'un médecin légiste, et de solliciter à la fois l'*exeat* et les moyens de finir sans souffrances. L'idée même de l'euthanasie n'est donc pas d'origine proprement médicale. Mais, comme les médecins, ayant à donner le diagnostic et les moyens d'exécution de la sentence, se trouvent être, après les malades, les principaux intéressés, leur morale professionnelle est engagée dans l'affaire, et ils ont fini par se mêler au débat.

Des divers cas qu'ils ont examinés, un seul intéresse notre sujet, c'est le cas dans lequel l'incurable sollicite lui-même l'intervention qui doit hâter et adoucir sa fin, autrement dit demande qu'on l'assiste dans son suicide.

Au seul mot de mort volontaire, les médecins se sont trouvés divisés en deux camps.

D'un côté, le Dr Guermonprez, le Dr Morache, le Dr Roche, le Dr Helme refusent au médecin le droit de collaborer à un suicide.

D'autre part, le Dr Georges Dumas, le Dr Regnault, le Dr Binet-Sanglé ou lui reconnaissent ce droit ou lui font un devoir de l'exercer.

Les arguments allégués par les premiers sont d'ordre moral et d'ordre professionnel.

Argument d'ordre moral : le suicide est un crime; le Dr Guermonprez cite d'anciennes déclarations de Pinel et d'Orfila : le suicide est « une infamie », c'est « un déni de Dieu et, par conséquent, de soi » (3); le Dr Sicard écrit : l'euthanasie, c'est « le suicide et l'assassinat médical autorisés » (4). Le suicide étant un crime, le médecin ne peut évidemment pas plus aider un homme à se tuer sans douleur qu'il ne pourrait l'aider à tuer sans douleur un autre homme.

A cet argument général, le Dr Guermonprez ajoute que les souffrances dont s'accompagnent la mort sont une occasion de montrer du courage (5).

---

(1) *Cultes mythes et religions*, III, p. 281. (2) *La mort*, p. 20. (3) p. 17. (4) p. 55. (5) p. 71, 74 ; le Dr Guermonprez, se plaçant au point de vue religieux, n'est pas d'avis qu'il faille hâter la mort d'un moribond pour abréger ses souffrances, ni même l'assoupir au point que la conscience soit abolie.

Arguments professionnels : d'abord, selon la formule du Dr Sicard, la médecine « a pour but de conserver la vie, non de la détruire »; le mot « tu ne tueras pas » est la charte de sa profession, et on lit dans le vieux « serment d'Hippocrate » : je ne remettrai à personne du poison si on m'en demande (1). « Le médecin, dit le Dr Morache, doit *toujours* être le défenseur de la vie humaine... Aucune supplication ne lui permet de transiger, ni les supplications de la famille, ni même celles du moribond... » Il doit « lutter encore, lutter toujours » (2). Le Dr Guermonprez cite le vieil adage : *medicina abhorret a sanguine* et rappelle qu'Orfila refusa naguère à un examen un candidat digne d'être reçu parce qu'il avait appris que c'était le bourreau d'Auxerre (3). Le Dr Helme écrit dans le même sens : « Tous les médecins repoussent le rôle d'exécuteurs. Nous voulons bien accomplir l'œuvre divine et soulager la souffrance, mais à condition de ne point entraver l'effort de l'organisme pour ressaisir la vie. »

Deuxième argument, le médecin ne pourrait évidemment « euthanasier » son malade que s'il avait la certitude d'être en présence d'un incurable. Or quel médecin oserait se targuer d'un diagnostic et d'un pronostic infaillibles?

« Pour mettre fin aux douleurs d'un malade, dit le Dr Helme, il faut être sûr qu'il est aux abois et que seule la grande libératrice pourra le délivrer. » Or cela, qui peut le dire avec certitude? Qui, d'une âme tranquille, osera prononcer l'arrêt et s'armer pour l'injection fatale? Dans une étude publiée récemment par le *Paris médical* sur les « rescapés de la médecine », le Dr Plantier a cité des exemples bien propres à faire réfléchir les plus chauds partisans de l'« euthanasie ». Des exemples analogues sont cités en foule dans l'étude du Dr Sicard (4); il en tire la même conclusion que le Dr Helme.

Troisième argument, un malade déclaré incurable, et à bon droit, par la science d'aujourd'hui peut être sauvé par la science de demain. Le Dr Sicard insiste longuement sur ce point. Le Dr Helme écrit : « Il y a une trentaine d'années, le vieux maître Gosselin, si consciencieux et si sage, avait prononcé cet inexorable arrêt : les coxalgiques meurent tous. On ne les a point abandonnés pour cela. Qu'est-il arrivé? C'est qu'une quantité de coxalgiques guéris sont aujourd'hui champions de tennis ou dansent le tango. »

Quatrième argument, d'un caractère curieusement professionnel : si le médecin acceptait d'être, à l'occasion, celui qui prononce l'arrêt fatal, il serait moins bien vu, moins bien accueilli. Pour qu'un incurable demandât l'euthanasie, il faudrait évidemment qu'un médecin lui eût dit : plus d'espoir! — « Cela, Messieurs, jamais, jamais! » disait le professeur Rémon, dont le Dr Sicard et d'autres

(1) p. 55, 34, 31. (2) p. 218 (3) p. 23, 25. (4) p. 34, ss.

citent l'opinion (1). Le Dr Roche écrit lui aussi : « Ce n'est pas là le rôle du médecin »; le malade a beau dire : tuez moi! Qui sait s'il est sincère? (2) « Nous tenons surtout boutique d'espérance, écrit le Dr Helme, et il serait horrible que le malade vît jamais se profiler dans notre ombre l'ombre du meurtrier. »

Dernier argument donné par le Dr Helme : c'est un état d'esprit « troublant » que celui « qui consiste à faire intervenir l'état en tant de questions où il n'a rien à voir... Qu'après avoir veillé sur la naissance, les maladies et les blessures, le législateur ait encore à se préoccuper de notre fin, non, vraiment, c'est trop de sollicitude ».

Ces arguments professionnels sont loin d'être tous décisifs. Je n'en vois qu'un vraiment solide, c'est celui qui allègue que le médecin n'est pas fait pour tuer, qu'en le faisant il sortirait de son office, cesserait d'être dans son droit. Mais l'argument final du Dr Helme n'est qu'une boutade : si des médecins, profitant de la jurisprudence actuelle, se mettaient à *euthanasier* leurs malades, le Dr Helme serait sans doute le premier à réclamer contre eux cette intervention de l'État qu'il répudie en principe. D'autre part, il y a bien des cas dans lesquels le médecin a la certitude qu'un malade ne peut être sauvé; quelquefois la mort est une question d'heures, et une découverte scientifique, si imprévue fût-elle, interviendrait trop tard pour modifier l'inévitable dénouement. Enfin, il est bien vrai que nous ne verrions pas venir sans appréhension le médecin chargé de dire : plus d'espoir! mais il ne tiendrait qu'à nous de ne pas le faire venir, et, par contre, combien de malades, souffrant cruellement et se sachant condamnés, seraient heureux de voir en lui celui qui va mettre fin à leurs peines! Aussi a-t-on bien l'impression que plusieurs de ces arguments professionnels sont surtout inspirés par l'ascendant secret de la morale simple : la mort volontaire étant toujours illicite, le médecin qui accepterait de collaborer à un suicide se rendrait complice d'un crime ou tout au moins d'une mauvaise action.

A l'inverse, dans le camp des partisans de l'euthanasie, c'est bien la morale nuancée qui triomphe. Aucun d'eux ne parle de mettre à la disposition du premier venu les moyens de se détruire sans souffrance, ce qu'ils feraient évidemment si tous les suicides leur semblaient licites. Ce qu'ils disent, c'est qu'en un cas et un cas seulement, les médecins pourraient, après examen, accorder une mort douce à qui la demande.

Dans le projet le plus hardi, celui du Dr Binet-Sanglé, le candi-

(1) p. 31. (2) p. 254.

dat à la mort est examiné par trois *euthanasistes* qui se font expliquer les causes de son désir : « Cette cause est-elle la misère? Ils signaleront le cas à l'assistance publique. S'agit-il de mauvais traitements de la part des parents, de discussions entre époux, d'une grossesse hors mariage, d'un deuil, d'un espoir non réalisé, d'affaires embarrassées, d'une perte d'emploi, d'une perte au jeu, d'une ruine, du désir de se soustraire à l'exécution d'un jugement? Le candidat sera signalé à des sociétés de bienfaisance, qui s'efforceront d'arranger les choses.

« S'agit-il de perte d'ascendant, de jalousie entre frères et sœurs, de discussions d'intérêt entre parents, d'amour contrarié, de jalousie entre époux, de dégoût du mariage, d'éloignement de la famille, du chagrin de quitter une personne aimée, de discussions avec un maître, de rivalité de métier, de terreurs religieuses, de remords, d'exaltation politique, de paresse, d'inconduite, de débauche, d'accès d'ivresse, le candidat, qui certainement est un psychopathe, sera, avant qu'on fasse droit à sa demande, confié à des psycho-thérapeutes spécialisés.

« S'agit-il enfin d'algiques incurables? Si les trois euthanasiens sont d'accord sur l'incurabilité de la maladie, ils se substitueront à la Parque Atropos et couperont le fil du destin (1). »

Comme on le voit, il n'est nullement question de consacrer, en général, le droit au suicide. On peut même dire qu'en principe, l'auteur des lignes qu'on vient de lire a peu de complaisance pour la mort volontaire. Ce qu'il n'admet pas, c'est que la prohibition soit absolue. « Notre société, explique-t-il, consacre en bien des cas le droit de tuer (2). » Elle serait donc mal venue à n'admettre en aucun cas le droit de se tuer et celui d'aider autrui à se tuer. On dit que l'inviolabilité de la vie humaine est une « conquête de la civilisation ». — « Jolie conquête, en vérité, que celle d'un principe qui condamne le cancéreux incurable à la plus horrible des morts (3). » Le Dr Hotz dit de même : « Quand une société guillotine, et amnistie les crimes passionnels, il est inadmissible qu'elle refuse de laisser les incurable se tuer ou de les tuer elle-même par un moyen qui présenterait toutes les garanties désirables de respect de la liberté individuelle (4). » Le Dr Regnault formule le principe au nom duquel il lui semble légitime d'autoriser et d'adoucir le suicide des incurables; c'est le grand principe altruiste : « Agissons avec les autres comme nous voudrions qu'ils agissent avec nous-mêmes (1). » « Peut-être, ajoute-t-il, le jour n'est pas éloigné où ce qui est crime aujourd'hui sera considéré comme acte de solidarité et de bienveillante charité (2). » Enfin, M. Georges Dumas

(1) p. 145-147. (2) p. 25. (3) p. 17. (4) p. 254. (1) p. 204. (2) p. 206.

déclare, en 1909, à la Sorbonne : « Pourquoi refuserait-on la mort à un incurable ou à un hommee qui la réclame, lorsque la mort est pour lui l'affranchissement de douleurs intolérables?... Rien n'est plus absurde que la souffrance inutile, et rien n'est plus légitime que de chercher à s'en débarrasser (1). »

IV

Localisation des deux morales. 1) L'hypothèse qui lie la morale simple au catholicisme ne suffit pas à expliquer les morales professionnelles ; 2) la morale simple paraît liée au fait que les membres de certains groupements professionnels aliènent au profit du public une part de leur liberté, la morale nuancée au fait que ces groupements sont des élites.

Ainsi, dans les morales professionnelles qui s'occupent du suicide, on retrouve le même dualisme que dans la morale commune.

Ici encore, il me paraît difficile de l'expliquer uniquement par un conflit entre la morale catholique et ses adversaires.

La campagne en faveur de l'euthanasie a bien été dénoncée comme une campagne dirigée « contre l'âme chrétienne et le Christ », et « l'horreur de la souffrance dont cette campagne s'inspire » comme étant surtout la haine d'une religion « qui donne un sens à la souffrance ». (2) Ce qui semblerait d'abord confirmer cette opinion, c'est que le plus brillant adversaire de l'euthanasie, le Dr Guermonprez, est un catholique intransigeant, (on trouve dans la liste de ses ouvrages une série de brochures contre l'abbé Lemire), tandis que le Dr Binet-Sanglé, partisan résolu du suicide secondé, se donne lui-même pour un adversaire du christianisme et de la civilisation chrétienne. Mais, dans les autres écrits sur l'euthanasie, je ne discerne pas de préoccupations religieuses ou anti-religieuses. Dire qu'en principe quiconque s'attache à diminuer la souffrance essaie obliquement d'atteindre la religion « qui lui donne un sens », est un paradoxe peu soutenable : les catholiques admettent comme les autres l'emploi des anesthésiques.

Dira-t-on que, dans l'armée et dans la marine, les croyances catholiques sont plus vives ou plus communes que dans le reste de la société? Ce fait, (difficile à vérifier), expliquerait bien l'usage de punir les suicidés, mais il rendrait inexplicable la mode qui veut qu'un commandant de navire ne survive pas à son bâtiment.

Enfin, il me paraîtrait hasardeux d'expliquer les morts volon-

---

(1) Texte donné par les *Annales politiques et littéraires* (10 juillet 1910, p. 25). M. Dumas a bien voulu m'écrire que ce texte lui semblait « comporter quelques réserves et additions, mais qu'il est exact pour le fond. »

(2) *Echo de Paris*, 9 juin 1913, billet de Junius.

taires destinées à sauver l'honneur commercial par une incrédulité propre au monde des affaires.

L'hypothèse qui lie la morale simple aux croyances catholiques est donc, une fois de plus, insuffisante : elle rend compte de certains faits, non de tous. Par contre, lorsqu'on cherche à expliquer l'ensemble, il me semble qu'on voit se dégager deux faits.

Le suicide est puni dans l'armée, alors qu'ailleurs il est impuni. Mais est-ce là une chose singulière? Tant s'en faut. Bien d'autres actes, permis au reste des citoyens, sont interdits au soldat, et, parmi ces actes, il en est qu'on tient communément pour louables, par exemple, l'exercice des droits politiques. D'où vient la prohibition? De ce que, pour pouvoir satisfaire à ses obligations professionnelles, le soldat abdique une part de ses droits. Il aliène, au profit du public, une part de sa liberté. On lui défend de se tuer, comme on lui défend de manifester ses opinions politiques, parce que manifestations et suicide affaibliraient moralement ou matériellement le corps dont il fait partie et parce qu'il est tenu de sacrifier ses droits à l'intérêt commun. La prohibition du suicide est liée à la suppression de la liberté.

Passons aux médecins : de tous leurs arguments professionnels, le plus solide et le plus commun est celui qui leur interdit de collaborer à un suicide, parce que le médecin est fait pour guérir et non pour tuer : le malade, dit l'un d'eux, n'a qu'à sauter par la fenêtre ou à se tirer une balle dans la tête, c'est ce qu'il fera s'il est courageux et sans espoir, « mais le médecin doit rester étranger à ce dénouement? » (1). Pourquoi rester étranger à un acte qu'on approuve? Parce qu'on l'approuve en tant qu'homme; mais le médecin, comme le soldat, a abdiqué tacitement une part de ses droits d'homme. Il a un office précis : guérir. Qu'on l'appelle auprès d'un condamné à mort qui attend son supplice, auprès d'un bandit, qui, sauvé, commettra un nouveau crime, il accomplira cet office, si absurde, si dangereuse qu'il trouve la chose en son privé, parce que, étant médecin, il n'est plus libre d'obéir à son sentiment individuel. De même, devant l'incurable désireux de hâter sa fin, il recule parce qu'il n'est pas libre : son aversion professionnelle est liée à la suppression de sa liberté.

Envisageons maintenant les exigences de la morale nuancée : soldats et commerçants se croient tenus à certains suicides, auxquels la foule n'est pas tenue. Pourquoi? Le seul trait commun qu'on aperçoive entre eux, c'est qu'ils constituent des élites et veulent, en mourant, sauver l'honneur de ces élites. Le commandant de vais-

(1) *Bulletin général de Thérapeutique*, 1913, p. 934.

seau meurt pour qu'on ne puisse même pas soupçonner *un marin* d'avoir fait passer le souci de son salut avant celui de l'intérêt commun; le commerçant meurt pour qu'on ne puisse même pas soupçonner *un commerçant* d'avoir eu, en suspendant ses paiements, la moindre arrière-pensée d'intérêt personnel. Ils trouveraient tout simple qu'en des cas semblables le passager, le débiteur ordinaire n'aient pas les mêmes scrupules qu'eux : c'est le fait d'appartenir à une élite qui rend le suicide légitime ou obligatoire.

En ce qui concerne les médecins, la question ne se pose pas dans les mêmes termes, puisque c'est au suicide d'autrui que quelques-uns veulent prendre part; mais il saute aux yeux néanmoins que, si les *euthanasistes* sont disposés à y collaborer, c'est uniquement en tant qu'élite : ces Commissions qu'ils substituent à la libre détermination du malade, ce sont des Commissions compétentes qui doivent éclairer la foule incompétente, c'est une élite intellectuelle qui entend se réserver le droit de nuancer la morale.

Une fois de plus, la morale nuancée paraît donc liée aux élites sociales; quant à la morale simple, elle semble liée à ce qui, au sein des groupes professionnels, restreint la liberté des individus.

CHAPITRE VIII

Les Morales confessionnelles : Sévérités et Indulgences de la Morale catholique

Trois morales confessionnelles s'occupent, en France, du suicide. Chez les Juifs, la morale nuancée triomphe; chez les protestants, le conflit de la morale simple et de la morale nuancée est très apparent; chez les catholiques, la morale simple paraît d'abord souveraine, mais l'unité et la rigueur sont surtout dans les formules et, si on passe outre, on retrouve bientôt au sein de l'Église le même dualisme que nous avons trouvé dans la morale commune et dans les morales professionnelles.

I

La morale juive : 1) L'horreur du suicide est étrangère à la tradition judaïque ; 2) les rabbins français s'inspirent de ce qu'il y a de plus indulgent dans le Talmud.

Il n'est pas facile de saisir la morale juive dans ce qu'elle a de proprement contemporain. Les exposés modernes, comme ceux de Benamezegh, de Marc Lévy, de M. A. Weil n'engagent que leurs auteurs. En ce qui concerne le droit, il n'y a pas de code moderne ni de recueil de jurisprudence canonique. Mais ce silence même incline les rabbins à la morale nuancée que leur enseignent la *Bible*, les anciens docteurs et l'histoire même du peuple juif (1).

La *Bible* exalte Samson et Razias; l'histoire d'Israël abonde en suicides, même collectifs qui sont hautement approuvés lorsqu'il y a martyre volontaire ou désir de ne pas survivre à une défaite. Par le livre et les traditions nationales qui l'ont formée, l'âme juive moderne se trouve étrangère aux véhémences de la morale simple.

Les anciens docteurs, il est vrai, prévoient certaines peines contre le suicide. R. Akiba déclare : « Si quelqu'un s'est tué, ne l'honore pas, ne le maudis pas »; en conséquence, il ne veut ni qu'on déchire ses vêtements, ni qu'on fasse d'oraison funèbre, mais il rejette aussi toute marque de flétrissure dont pourrait s'affliger la famille.

---

(1) On trouvera les textes qui, à mon avis, l'établissent, dans le chapitre de ma deuxième partie consacré à l'ancienne morale judaïque, (II. ch. 1.)

R. Ismaël, plus rigoureux, veut qu'on chante : malheur, malheur à lui qui s'est tué! (1)

Mais les rabbins modernes interprètent ces textes de la façon la plus indulgente.

D'abord, au témoignage de tous les rabbins que j'ai consultés, l'opinion d'Ismaël n'a pas de partisans en France; le chant dont il parle ne se chante jamais. En outre, les peines mêmes auxquelles Akiba fait allusion sont très rarement appliquées : dans les traités anciens, plusieurs textes indiquent un parti pris de prudente indulgence, exigent, pour qu'on puisse parler de suicide, que le suicidé ait expressément déclaré ses intentions. Forts de ces textes, les rabbins sont souvent bien à l'aise pour ne pas sévir. Même quand il y a des déclarations écrites attestant un dessein de suicide, il leur arrive encore de ne s'abstenir, soit pour ne pas désobliger la famille, soit qu'au nom des idées modernes ils présument la folie.

Ce désir de ne pas punir le suicide ne se heurte pas en France à des traditions contraires. Dans les articles relatifs aux suicidés que signale le *Répertoire* de Schwab, (2) on voit des rabbins italiens et allemands discuter les textes talmudiques et se prononcer les uns pour l'indulgence, les autres pour la sévérité. En France, la question ne soulève pas de polémiques; le *Répertoire* ne signale pas un seul article qui lui soit consacré. La seule déclaration que j'aie trouvée dans les périodiques juifs est une phrase, signée *Judaeus* dans l'*Univers israélite* du 4 octobre 1912 : « La loi juive, si elle réprouve le suicide, se montre extrêmement large en faveur des suicidés : le moindre indice favorable suffit pour incliner à l'indulgence. C'est une règle générale qu'en matière de loi funéraire, on doit suivre l'opinion la moins sévère. »

Étrangers à la morale simple, habitués à admirer certains suicides qui font partie de leur héritage religieux et national, reprenant la vieille formule : « ne l'honore pas, ne le maudis pas », les Juifs modernes semblent rester en dehors du conflit qui travaille autuor d'eux la morale. Il leur est loisible, selon le cas, de blâmer, d'admirer, de s'apitoyer, de se taire; en tant que groupe confessionnel, ils entretiennent en France un petit foyer de morale nuancée.

---

(1) Voir II, ch. 1. (2) *Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de* 1783 *à* 1898, P. 1899, mot : suicidés, p. 570. Je ne vois pas non plus d'article sur le suicide dan Hertz, *Index alphabétique des cinquante premiers volumes de la Revue des Etudes juives*, P. 1910.

II

La morale protestante : 1) Les protestants condamnent le suicide. ; 2) mais ils nuancent la morale par des définitions arbitraires et des restrictions, et ils ne punissent pas le suicide.

Dans la morale protestante, on retrouve au premier coup-d'œil le dualisme qui nous a frappés dans la morale commune : d'un côté, la morale condamne le suicide; d'autre part, il y a un effort pour nuancer ces condamnations, et les protestants se refusent à punir les suicidés.

La condamnation est très nette dans l'*Exposé de Théologie systématique* de Grétillat : le suicide est interdit sous toutes ses formes par Paul; Augustin avait raison de dire « qu'il est en tout cas interdit par le sixième commandement »; l'homme est placé sur cette terre comme à un poste qu'il ne lui est pas loisible d'abandonner à son gré; « l'exemple d'une mère chrétienne qui, au temps des persécutions de Dioclétien, se jeta à l'eau avec ses deux filles pour les soustraire au déshonneur », fut, jadis, généralement approuvé, mais nous ne pensons pas que, même dans ce cas, le chrétien soit autorisé à s'ôter la vie. » (1)

Cette doctrine n'est pas reléguée dans quelques grands ouvrages réservés à ceux qui font des études de théologie; les catéchismes et les manuels élémentaires la reprennent et y ajoutent même quelques traits (2).

« Le chrétier dit le catéchisme de Babut, conservera sa vie, qui appartient à Dieu (Rom. XIV 7-8); il aura horreur de toute

---

(1) Grétillat, *Exposé de théologie systématique, La morale chrétienne*, t. II, p. 357. (2) J'ai consulté tous les catéchismes de la période contemporaine qui figurent au catalogue de la Bibliothèque de la Faculté de théologie protestante. Ouvrages cités dans ce chapitre : C. E. Babut, *Catéchisme*, 6e éd. P. sd. ; Abelous, *Nouveau catéchisme évangélique*, Toul, 1892 ; Bernard, *Cat.*, P. sd. ; Bonnefon, *Nouveau catéchisme élém.*, 1874 ; Chantre, *La religion chrétienne*, P. 1883 ; Delon et Mayer, *Petit catéchisme élém.*, Montpellier, 1892 ; Emery et Fornerod, *Le royaume de Dieu*, Lausanne, 1898 ; *Manuel de la doctrine chrétienne*, d'après Haerter, 4e éd., P : 1886; Géminal, *Catéch. élém.*, Cahors 1910 ; Hollard, *Court exposé de la religion chrétienne*, P. 1886; Louitz, *Cat. à l'usage des égl. réformées de France*, s. l. n. d. ; Montandon, *Précis annoté du catéch. d'Ostervald*, P. 1850 ; Nyegaard, *Cat. à l'usage des égl. évangéliques*, P. sd ;Oltramare, *Cat. à l'usage des chrétiens réformés*, 1873 ; Ch. Reymond, *Cat.*, 4e éd., Genève, sd. ; Rocheblave, *Cours de religion chrét.* Alger 1898; Sautter, *Cours popul. d'instr. relig.*, P. sd. ; Schultz, *Le catéchisme de la vie chrétienne*, sd. ; Secrétan *Le sauveur, Cat. évangélique*, Laus., 1903; Vallotton, *Manuel d'instr. relig.*, P. 1887 ; Trial, *Education chrétienne, Cat. élém.* Nîmes 1908.

espèce de suicide, du suicide détourné et subtil aussi bien que du suicide direct (1) ».

Le catéchisme de Bernard condamne le suicide au nom du sixième commandement et cite l'exemple de Saül, d'Ahitopel et de Judas (2).

Le catéchisme de Delon et Meyer déclare que celui qui attente à sa vie « est un lâche » (3).

« Nous ne nous sommes pas donné notre vie corporelle, dit le pasteur Hollard, c'est pourquoi nous n'avons pas le droit de nous l'ôter. » Il est écrit : si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira (4).

Selon le catéchisme de Nyegaard, le plus coupable des suicides est le suicide lent des personnes « qui se ruinent la santé peu à peu par des excès (5) ».

« Le suicide, dit Rocheblave, n'est que le courage d'un instant pour se dispenser du courage de la vie (6) ».

Le *Cours populaire*, de Sautter, déclare : « Le chrétien a horreur du suicide, notre vie est à Dieu, non à nous (7) ».

Même déclaration dans Secrétan : « Notre vie est à Dieu, nous n'avons le droit d'y mettre un terme ni directement ni indirectement (8) ».

L'homme qui se tue, d'après le catéchisme de Schultz, est « un lâche est un déserteur » (9).

D'après le manuel de Valloton, les suicide est une lâcheté et un crime envers le prochain. Dieu a dit : « Soyez comme des hommes qui *attendent* le Maître (Luc, XII, 36). Celui qui n'attend pas déserte (10) ».

Toutes ces déclarations donnent bien l'impression d'une morale très nette et très ferme, et, comme elles se trouvent dans des manuels élémentaires, on en conclut qu'il s'agit d'une question à laquelle les protestants s'intéressent très vivement.

Mais voici qui corrige cette première impression.

D'abord, parmi les catéchismes, un sur trois, en moyenne, est muet sur le suicide. Plusieurs se contentent d'une formule générale et vague : « Nous devons conserver notre vie », « nous devons conserver notre corps (11). » Enfin, la morale nuancée s'affirme dans les définitions et les restrictions.

Définitions : « Le suicide, écrit Grétillat, consiste à avancer, par une crise lente ou subite, le terme fixé par Dieu à l'existence terrestre de l'homme dans le but de se soustraire aux souffrances et aux

(1) p. 136. (2) p. 61. (3) p. 15. (4) p. 108. (5) p. 24. (6) p. 53 (7) p. 116. (8) p. 71. (9) p. 18. (10) p. 235. (11) *Catéchismes* de Bonnefon, p. 49 ; Cellérier, p. 392 ; Géminard, III, p. 20.

responsabilités qui y sont attachées » (1). Ainsi, un grand nombre de suicides échappent à la condamnation de principe. De même le *Manuel de la Doctrine chrétienne* dit qu'il y a suicide « lorsque, par impiété ou désespoir, on cherche à s'ôter la vie » ou que, par intempérance ou sensualité, on se tue, corps et âme (2). La formule est large dans sa seconde partie, mais il résulte de la première que, quand le suicide n'est pas dû à l'impiété ou au désespoir, il n'est pas condamné, en principe. Le catéchisme de Nyegaard définit le suicide : le crime ou « l'acte de folie » d'une personne qui se tue (3).

Restrictions : Grétillat écrit : « Toute mort volontaire n'est pas un suicide; elle devient au contraire un acte de vertu, objet même d'obligation stricte, lorsqu'elle a pour but le salut d'autrui ou le triomphe d'une cause sainte et qu'elle est le seul moyen d'atteindre ce but supérieur (4) ». Même note dans les catéchismes. Le chrétien se garde bien d'attenter à ses jours, « toutefois il sait faire le sacrifice de sa vie » quand le devoir l'exige (5). Le suicide est un péché, mais il nous est permis « d'exposer notre vie pour la gloire de Dieu » (6). — Nous n'avons pas le droit de nous ôter la vie, « toutefois nous devons être prêts à souffrir dans nos corps et même à mourir, plutôt que d'être infidèles à notre foi ou à l'amour que nous devons à nos frères » (7). — Le suicide est interdit, mais il faut savoir « sacrifier sa vie pour l'accomplissement du devoir et le dévouement au prochain » (8). — Le chrétien a horreur du suicide, mais « pour la foi et la charité » il est prêt « au sacrifice de sa vie » (9).

On retrouve, dans ces restrictions, l'incertitude qui nous avait déjà frappés dans les ouvrages destinés à l'enseignement non confessionnel. Les auteurs approuvent, admirent certains suicides, mais ils ne disent pas nettement lesquels et ils évitent de les appeler des suicides. L'un « se tue », l'autre « sacrifie sa vie », mais, comme il n'existe pas, à l'époque actuelle, en France, de casuistique protestante, il n'est pas possible de savoir dans quel cas il y a meurtre, dans quel cas sacrifice.

Le conflit de la morale simple et de la morale nuancée paraît encore à la diversité des expressions qui servent à flétrir le suicide. Pour le pasteur Thouvenot, « celui qui se suicide » est « un lâche et un meurtrier » (10). Pour Schultz, c'est « un déserteur et un lâche ». Pour Valloton, Nyegaard, le *Manuel de la Doctrine chrétienne*, le

---

(1) p. 357. (2) p. 46. (3) p. 24, cf. Montandon, p. 149, la « démence du suicide » ; Reymond, p. 93 : le suicide est un crime « s'il n'est pas un acte de folie ». (4) p. 357. 5) Chantre, p. 95. (6) Louitz, p. 27 (7) Hollard, p. 108. (8) Rocheblave, p. 53. (9) Sautter, p. 116. (10) p 101.

Catéchisme de Durand, le suicide est « un crime » (1); pour Montandon, un « crime affreux » (2) ; pour Louitz, c'est un « péché » (3); pour Emery et Fornerod, « le suicide est immoral » (4). Grétillat repousse expressément l'opinion selon laquelle le suicide serait « le plus grand de tous les crimes » (5). Enfin, un grand nombre d'auteurs esquivent la difficulté en disant que le chrétien doit conserver ses jours, sans qualifier la faute de ceux qui transgressent cette loi.

Dans ce conflit des deux morales, un fait important fortifie la morale nuancée : les protestants ne punissent pas le suicide.

Je ne crois pas que cet usage soit venu, dans le principe, d'une indulgence particulière pour la mort volontaire : il s'explique assez par le fait que ni l'*Ancien* ni le *Nouveau Testament* ne parlent de peines contre ceux qui se tuent; il s'explique aussi par l'idée que c'est à Dieu seul de juger les morts. Mais, si l'indulgence n'a pas été la cause de l'usage protestant, il était fatal qu'elle en fût l'effet : le fait que l'Eglise réformée ne punit pas les suicidés, alors que l'Eglise catholique les punit, laisse forcément aux protestants une certaine indépendance pour apprécier et l'acte en général et les cas particuliers.

III

La morale catholique: 1) Les moralistes catholiques condamnent le suicide, arguments confessionnels et arguments rationnels; 2) sévérités des casuistes ; 3) le droit canonique punit le suicide ; 4) certains catéchismes déclarent que les suicidés sont damnés ; 5) mais il y a désaccord sur les arguments ; 6) les casuistes admettent en certains cas le suicide indirect ; 7) le droit canonique n'est pas appliqué ; 8) il n'y a pas accord sur l'idée que les suicidés sont damnés.

La morale catholique exige une plus longue étude.

D'abord, si elle n'est plus morale commune, elle a un domaine autrement vaste que la morale protestante et la morale juive. En outre, une opinion courante veut que la réprobation énergique, l'horreur du suicide soit chose proprement catholique. J'ai déjà essayé de montrer, tout au long des chapitres qui précèdent, que cette opinion, (qui m'avait d'abord servi de guide), se heurte aux faits sur bien des points. Je voudrais compléter cette démonstration : sans doute, la morale catholique est hostile au suicide; sans doute, elle paraît, au premier coup d'œil, la morale simple elle-même, tout à fait rigoureuse et pure. Mais vue de près, elle se révèle en proie au même conflit qui travaille le reste de morale, et la véhémence avec laquelle elle affirme l'horreur du suicide donne

(1) p. 235, 24, 46, 71. (2) p. 149. (3) p. 26. (4) p. 69. (5) p. 357.

plus d'importance aux concessions qu'elle fait, comme malgré elle, elle, à la morale nuancée.

Qu'on envisage la morale formulée, la casuistique, la presse, le droit canonique, ce qui frappe d'abord, c'est la sévérité.

Ouvrages destinés aux séminaires (1), manuels rédigés pour les collèges (2), catéchismes (3), tous les livres avoués par l'Eglise s'accordent à condamner le suicide.

---

(1) J'ai consulté, outre les ouvrages publiés par des auteurs français, quelques ouvrages étrangers devenus classiques en France. Ouvrages cités dans ce chapitre: Aertnys, *Theologia Moralis*, 5e édit. Paderbornae, 1898; Lehmkuhl, *Casus conscientiae*, Frib. en B., 1913 ; Marc, *Institutiones morales alphonsianae*, Frib. en B., 1913 ; Marc, *Institutiones morales alphonsianae*, 16e édit., Lyon-Paris, 1920 ; le P. Michel, *Theologiae moralis principia*, P. 1902, le P. Timothée *Theologia moralis universa*, P. sd, (1904), *Theologia dogmatica et moralis ad mentem S. Thomae Aquinatis et S. Alphonsi de Ligorio*, etc., *auctoribus professoribus theologiae seminarii claromotensis e societate S. Sulpitii*, 8e édit. P. 1899, (cet ouvrage, dont la première édition est due à l'abbé Vincent, est désigné couramment sous le nom de *Théologie de Clermont.*) (2) J'en ai dressé la liste à l'aide du *Catalogue* d'Otto Lorenz et du *Catalogue par matières* de la Bibliothèque nationale. Ouvrages cités dans ce chapitre : abbé Alibert, *Manuel de Philosophie*, Lyon 1892 ; Bernard, *Leçons de philosophie*, P. sd., (autorisation de l'évêque de Gap) ; abbé Berthaud, *Cours de philosophie*, P. 1888 ; Bethénod, *Eléments de philosophie*, (ouvrage adopté dans les collèges de la société de Marie), Lyon, 1896 ; abbé Blanc, *Dictionnaire, universel*, 2 vol. P. sd. (1906) ; le P. Chabin, *Cours élémentaire de philosophie*, P. 1886; abbé Dagneaux, *Cours de Philosophie*, P. sd, (1907) ; Dantu, chanoine honoraire, *Eléments de psychologie et de morale*, P. 1912 ; abbé Delmont, *Cours élémentaire de philosophie*, P. 1888 ; abbé Durand, *Eléments de philosophie scientifique et de philosophie morale*, P. 1894 et *Cours de philos.*. P. 1912 ; chanoine Gilles, *Cours de philosophie*, P. 1888 ; le P. Lahr, *Cours de philosophie*, t. II, P. 1901 ; abbé Laveille, *Traité élémentaire de philosophie*, P. 1886 ; abbé Le Roux, *Eléments de philosophie*, Vannes 1901 ; abbé Levesque, *Précis de Philosophie*, P. 1913 ; Sortais, *Eléments de philosophie*, t. III, P. sd., (1909) ; *Précis de philosophie* à l'usage de l'enseignement secondaire et de l'enseignement primaire par une réunion de professeurs, P. 1913, (avec *imprimatur* de l'archevêque de Tours). (3) J'ai lu les ouvrages indiqués au mot *Catéchisme* dans le catalogue sur fiches de la Bibliothèque nationale ; catéchismes cités dans ce chapitre : Bareille, *Le catéchisme romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne*, t. V, P. sd., (1908) ; *Catéchisme de S. S. Pie X*, traduit par MM. Lagardère et Jacquot, Besançon 1909 ; *Catéchisme de première communion* à l'usage de tous les diocèses de France, Paris et Nevers 1891 ; *Catéchisme*, classes supérieures, s. l. n. d., (1885) ; *Catéchismes* diocésains de : Agen 1880 et 1884, Albi 1888 et 1904, Alger 1913, Amiens 1896 et 1916, Arras 1888 et 1916, Auch 1889 et 1912, Avignon 1898, 1901, 1909, Bayeux 1890, Belley 1920, Besançon 1887 et 1899, Blois 1893, Bayonne 1912, Carcassonne 1901, Chambéry 1888 et 1895, Chartres 1876 et 1914, Châlons-sur-Marne 1915, Clermont 1888, Digne 1916, Dijon 1887, du diocèse d'Evreux et de la province de Paris 1918, La Rochelle 1897 et 1921, Laval 1901, Le Mans 1902, Limoges 1881, Nîmes 1891, Orléans 1885, Paris 1895, St-Brieuc et Tréguier 1908, St-Claude 1890, Séez 1904, Toulouse 1884 et 1908, Tours 1891.

Les arguments allégués sont confessionnels et rationnels.

Arguments confessionnels : 1° Le suicide est condamné par l'Ecriture; la *Théologie de Clermont* allègue le précepte général : *non occides*, et deux passages dans lesquels « Dieu se réserve le droit de vie et de mort » (*Deutér.*, XXII, 39; *Sap.*, XVI, 13), (1). Le *non occides*, qui est le grand argument de saint Augustin, est également allégué par Marc et par le P. Timothée (2). 2° Le suicide est condamné par la tradition : les Pères de l'Eglise ont réfuté les hérétiques qui s'y montraient favorables, (allusion aux ouvrages de saint Augustin contre les donatistes et les circoncellions); des conciles ont légiféré contre la mort volontaire; le droit canonique la punit (3).

Les arguments rationnels sont ceux que nous avons déjà rencontrés dans les ouvrages laïques, (d'ailleurs les auteurs catholiques citent volontiers Platon, Cicéron, Rousseau, Kant, Jules Simon, voire Bonaparte).

Il y a d'abord ce que *l'Ami du clergé* appelle « les trois preuves fameuses » (4) : 1° Le suicide est une action injuste à l'égard de la société qu'elle prive d'un de ses membres (5); cet argument est présenté de la même manière que dans les ouvrages laïques; l'*Ami du clergé* ajoute seulement que ceux qui se tuent donnent aux fidèles un scandale irréparable (6). 2° Le suicide est un attentat sur les droits de Dieu; Dieu nous a assigné un poste, nous a imposé une épreuve ici-bas; lui seul a le droit de nous relever, en marquant le terme de notre existence; je ne m'attarde pas à citer les auteurs qui reprennent à Platon cet argument, il faudrait les citer tous; les catéchismes, notamment, n'allèguent guère que cette raison (7); je ne note qu'une seule variante intéressante : le suicide n'est pas seulement une atteinte aux droits de Dieu, c'est une manifestation de désespoir injurieuse pour la bonté divine (8). 3° Le suicide est contraire à la charité qui nous prescrit de nous aimer nous-mêmes (9); cette idée n'est pas étrangère aux moralistes laïques

---

(1) t. III, p. 102, parag. 112 : (2) Marc, I, p. 490, parag. 753; Timothée II, p. 244. (3) *Théol. de Clermont*, ibid. (4) 1899, p. 230. (5) Alibert p. 323, Bernard p. 302, Berthaud. p. 376, Bethenod p. 277, Blanc p 1134, Chabin p. 349, Dagneaux II, p. 294. Dantu p. 138, Delmont, p. 783, Durand p. 232, Lahr, II, p. 122-123, Laveille. p. 324, Sortais. III, p. 135, *Précis* p. 257, *Théol. de Clermont*, Parag. 112, *prob.* 3 ; Michel, II, p. 237, Grandclaude, *Jus canonicum*, III, p. 358, *Ami du Clergé paroissial*, 1895, p. 60 ss., *Ami du Clergé* 1899, p. 230, Bouquet, *Lettre pastorale* début. (6) 1895, p. 60 ss. (7) *Catéchismes* de Chambéry, Besançon, Toulouse, Orléans, Albi, Chartres, Avignon, Paris, Aix, *A l'usage de tous les diocèses de France* (1891), de S. S. Pie X, Bareille V, p. 511, etc. (8) *Ami du clergé paroissial* 1895, *loc cit.* (9) *Théol, de Clermont*, *loc. cit.*, Michel II, p. 234, Timothée, II, p. 244, cf. Aertnys, I, p. 231.

puisque plusieurs d'entre eux rangent le devoir de vivre parmi les « devoirs envers nous-mêmes », mais les auteurs ecclésiastiques se distinguent en ce qu'ils insistent, comme de juste, sur la question du salut éternel; c'est surtout parce que le suicide nous expose à la damnation qu'il offense ce que les théologiens appellent *amor sui ordinatus;* il constitue, par surcroît, un acte de cruauté envers nous-mêmes, puisque, en nous privant de la vie, il nous prive d'un bien (1); enfin qui se tue renonce volontairement aux mérites qu'il pourrait acquérir en vivant (2).

Au-dessous de ces trois preuves fameuses, je distingue cinq arguments : 1° Si le suicide était licite, l'homicide lui-même deviendrait « non légitime, mais moins odieux » (3), (ce n'est guère qu'une variante de l'argument de saint Augustin). 2° Le suicide est une négation de la moralité elle-même : l'argument de Kant, que je n'aperçois pas dans les *Théologies morales*, se trouve assez souvent cité ou repris dans les ouvrages destinés à l'enseignement secondaire (4). 3° Le suicide est contraire à la nature, à « l'inclination naturelle » (5). 4° C'est particulièrement une faute contre la famille : « Qui se tue, dit l'*Ami du clergé*, plonge sa propre famille dans la honte et dans la douleur (6) »; « la famille du suicidé, écrit l'évêque de Chartres, perd en considération (7) ». 5° Le suicide est une faiblesse, une lâcheté : « le suicidé laisse une mémoire entachée de faiblesse morale, de lâcheté » (8); l'*Ami du clergé*, énumérant les causes morales du suicide, crainte de vivre, déshonneur, orgueil, ruine, jalousie, dépit, ajoute : « lâcheté toujours » (9).

Donc deux arguments confessionnels, huit arguments rationnels. Il va sans dire que la doctrine ainsi établie est absolue et rigoureuse. Dans les catéchismes, on insiste sur l'idée qu'il n'est « jamais permis » de se donner la mort, pour quelque cause que ce soit. D'autre part, on s'évertue à flétrir l'acte lui-même par les expressions les plus énergiques. Ce n'est pas seulement un crime, c'est « un grand crime », un « crime affreux », « le plus grand des crimes », « le dernier des crimes », la plus hideuse forme du meurtre », « le malheur sans remède », « le triomphe du démon sur l'homme », un acte « qui a toujours été en exécration » (10).

---

(1) Chabin, p. 349, *Précis*, p. 257. (2) Timothée II, p. 244. (3) Gilles, p. 468. (4) Voir Bernard, Berthaud, Bethenod, Dagneaux, Dantu, Delmont, Durand, Lahr, Le Roux aux passages déjà cités. (5) Michel II, p. 234 ; cf. Aertnys I, p. 231. (6) *Ami du Clergé par.*, *ibid.* (7) Bouquet, *Lettre pastorale.* (8) *Ibid.* ; cf : Berthaud, Bethenod, Blanc, Dagneaux, Delmont, Lahr, Laveille, Le Roux, Sortais, *Précis*, aux passages déjà cités, et Timothée, II, p. 244. 4). (9) *Catéch.* de Dijon, Besançon, Agen, Orléans, Albi, Chartres, Avignon, Paris, Aix, Agen, Bayeux, etc. (10) *Ami du Clergé*, 1884, p. 49 ss. sermon sur l'homicide, *Ami du cl. par.*, loc. cit., *Catéch.* de Dijon, (1887, p : 50), Laval, (1901, p. 81-82), Alger, (1913, p. 121), Le Mans, (1902

Cette rigueur de la doctrine catholique ne s'exprime pas seulement par des véhémences verbales; elle s'affirme jusque dans la casuistique.

La casuistique ligorienne qui, depuis la seconde moitié du XIXe siècle, a réussi à prendre pied en France est, comme on sait, à peine moins indulgente que celle du XVIe et du XVIIe siècles; sur le vol, le mensonge, le meurtre, elle abonde en décisions qui rappellent invinciblement les textes cités par Pascal (1) : or, au sein de cette morale débonnaire, on est surpris de constater, en ce qui concerne le suicide, des sévérités singulières.

Hors le cas où Dieu nous en inspire la pensée, il n'est, d'après les casuistes, « jamais » permis de « tuer directement ». Aucune direction d'intention ne justifie ni le suicide *propter confusionem*, ni le suicide *propter expiationem peccati commissi*, ni le suicide *ad vitandum peccatum futurum* ni le suicide *ad vitandum acerbum mortis genus*. Ceux-là sont encore coupables de suicide qui hâtent l'heure de leur mort par l'ivresse, la débauche ou d'autres excès, ou qui, comme les danseurs de corde et les dompteurs, s'exposent pour un gain modique à d'évidents et graves périls; coupables aussi les malades qui se refusent à prendre des remèdes communs, de profit certain ou probable (2).

Cette doctrine est déjà rigoureuse, puisqu'elle condamne *seclusa Dei auctoritate*, et les anciens martyrs qui se précipitaient dans les flammes et les vierges qui se tuent pour sauver leur honneur (3). Mais voici des sévérités encore plus rudes.

D'après le P. Timothée, il ne serait pas permis à des marins de mettre le feu à leur navire pour ne pas tomber aux mains de l'ennemi *et ne ab illis illudantur* (4).

Peut-on, demande Marc, donner de la morphine aux mourants? Première réponse : il ne paraît pas illicite, en cas de douleur cruelle, d'assoupir momentanément les mourants, *moribundos ad tempus sopire;* mais, ajoute Marc, ce serait évidemment illicite, s'il s'agissait de mourants qui ne fussent pas préparés à une fin chrétienne; et enfin (5), *sub gravi pariter videtur esse prohibitum etiam bene dispo-*

---

p. 174), Digne, (1916, p. 116), du diocèse d'Evreux et de la province de Paris, (1918, p. 126).

(1) Voir A. Bayet, *La casuistique chrétienne contemporaine*, P. 1913. (2) *Théol. de Clermont*, loc cit., parag. 114, 115; cette doctrine se retrouve chez tous les modernes. D'après l'*Ami du Clergé*, 1913, p. 65, l'aviation « prudemment pratiquée » n'est pas œuvre illicite. (3) Les casuistes, reprenant une explication de Saint-Augustin, (*infra*, II ch. 2) n'excusent Samson, Ste-Pélagie etc., qu'en supposant une inspiration divine. (4) II, p. 247. (5) Marc *Inst.* I, p. 498. D'après l'*Ami du clergé*, 1913, p 1040, une religieuse n'a pas le droit d'administrer, même sur l'ordre du médecin, une dose énorme de morphine.

sitis tale solamen procurare, car leur donner de la morphine serait abréger leur vie spirituelle; on ne peut donc leur en accorder que si, faute d'en obtenir, ils courent le risque de pécher gravement. Comme on voit, il est interdit, non seulement d'abréger sa vie physique, mais d'abréger, fût-ce pour éviter de cruelles douleurs, son existence spirituelle.

Peut-on, dans un naufrage, céder à autrui la planche de salut? Oui, si l'on n'y est pas encore accroché, car ce n'est pas là un suicide direct. Mais quelqu'un qui est installé sur un radeau et ne sait pas nager n'a pas le droit de se jeter à l'eau pour céder sa place, parce que alors il y aurait suicide : *non liceret vero*, écrit Aertnys, *seispsum projicere in mare ad sospitandum alterum* (1); Marc exprime le même sentiment (2); le P. Timothée, qui est d'avis contraire, dit que l'opinion de Marc est soutenue par de nombreux théologiens : *multi tamen putant hoc ultimo casu non licere si mors inde certo sequi debeat* (3).

Peut-on se jeter à l'eau sans savoir nager avec la certitude de se noyer infailliblement pour baptiser un enfant en train de disparaître? — Non, dit le P. Timothée (4) et, d'après Aertnys ce serait un péché grave (5). Cette réponse trahit une horreur particulièrement vive pour la mort volontaire; car, l' « ordre de la charité », tel que le définissent les casuistes, nous prescrit de préférer la vie spirituelle du prochain à notre vie temporelle; si, malgré cela, nous n'avons pas le droit de sauver, au prix de nos jours, un enfant qui se noie, c'est que le suicide, si pur, si charitable qu'en soit le motif, est considéré comme perdant irrémédiablement notre âme.

Un professeur d'histoire, ayant raconté à ses élèves la mort du lieutenant de Chevigné qui, blessé par les Touaregs, se tue pour que ses soldats ne meurent pas en essayant de la défendre, l'*Ami du clergé*, tout en rendant hommage à ce beau patriotisme, dénonce ce qu'il appelle une « erreur condamnable » : « Il n'est jamais permis de se tuer pour sauver la vie de qui que ce soit. (6) »

Les journaux proprement catholiques, les *Croix*, font souvent écho à la théologie morale.

Tous les suicides, dont on a vu plus haut la liste, sont invariablement condamnés par la *Croix* de Paris; pour le colonel Henry, il y a quelque indulgence : sa mort violente ne serait pas moins répréhensible que le faux commis, « si la cruauté des événements ne lui avait ôté la raison (7) »; mais, d'ordinaire, le ton est plus sévère : à propos du suicide de Carré et de sa femme « si l'on peut donner ce nom à celle qu'il avait épousée civilement », la

(1) I, p. 232. (2) *Loc. cit.*, parag. 754. (3) II, p. 246 : (4) II, p. 245. (5) I, 232. (6) 1912, p. 15. (7) 2 septembre 1898.

Croix dénonce « cette morale fin de siècle », ces « scandales épouvantables » et s'écrie (en ayant soin de noter que Carré était l'ami de M. Clemenceau) : « Encore une fois, quel monde! » (1). Le suicide des Armand Dreyfus et le meurtre de leurs enfants sont signalés comme une « nouvelle hécatombe de la libre pensée » (2) ; du suicide de Robin, la *Croix* dit : « Cette mort couronne dignement cette triste vie. Les jugements de Dieu sont impénétrables, comme ses miséricordes sont infinies; mais il est, au livre saint, des sentences qui font trembler (3) ».

Lorsqu'il s'agit de suicides ordinaires, les *Croix* se distinguent par deux traits de la presse non confessionnelle : souvent elles se font une règle de ne pas les signaler; ainsi, dans l'édition parisienne et dans plusieurs éditions de province, il m'est arrivé de parcourir les numéros de plusieurs mois sans rencontrer plus de deux ou trois suicides; en outre, lorsqu'elles en relatent, elles emploient parfois des formules qu'on ne trouve pas dans la presse laïque, même favorable au catholicisme : par exemple, à propos d'un suicide banal d'accusé, le rédacteur écrit : « Il n'avait pas pensé que le suicide est une action plus déshonorante par elle-même que le vol lui-même (4) »; ou bien encore, à propos d'un coupable : « Le malheureux a échappé à la justice des hommes, non à celle de Dieu (5) ». Relatant un suicide quelconque, la *Croix du Morbihan* ajoute en *post-scriptum* : « La morale neutre permet le suicide. Son influence empeste (6). » Parfois, dans le style tout fait des comptes rendus, se glissent des formules telles que : « Il eut le tort de se donner la mort » (7), ou « triste fin! » (8).

L'Eglise ne s'en tient pas à ces sévérités verbales. Le droit canonique contemporain punit ceux qui se tuent. A moins qu'ils n'aient agi dans un moment de folie ou qu'ils n'aient donné, avant la mort, des signes de repentir, les suicidés sont privés de la sépulture ecclésiastique.

Tous les canonistes (9) s'accordent sur ce principe. De tous les textes qu'ils citent à l'appui de leur doctrine, le plus récent était en 1914, une décision de la Congrégation du Saint-Office, en date

---

(1) 26 et 27 juin 1895. (2) 10 novembre 1897. (3) 5 septembre 1912. (4) 2 mars 1895. (5) 13 février 1895. (6) 16 janvier 1899. (7) *La Croix de la Corrèze*, 14 juin 1908. (8) *Ibid.* 12 janvier, 14 juin 1908. (9) J'ai consulté les ouvrages indiqués par Otto Lorenz au mot *Droit canonique*. Ouvrages cités dans ce chapitre: André et Condis, *Dict. de droit canonique*, revu par Wagner, P. 1894, Bonal, *Institutiones canonicae*, P. 1896 ; Craisson. *De la sépulture ecclésiastique*, Valence 1867 ; Duballet, *Cours complet de droit canonique*, t. XIV, *Traité des choses ecclésiastiques*, P. 1902 ; Grandclaude, *Jus canonicum*, t. II, P. 1882 et III, 1883; Huguenin, *Expositio methodica juris canonici*, 6e éd. revue par Marc, P. 1909 ; Many, *Prælectiones juris canonici*, P. 1904 ; Pillet, *Jus*

du 18 mai 1866 (1) : aux termes de cette décision, on peut, lorsqu'il y a doute, accorder la sépulture, en évitant toute pompe, *vitatis tamen pompis et sollemnibus exsequiarum*, c'est-à-dire, d'après l'*Ami du clergé*, en supprimant « la célébration de la messe avec tout ce qui est ordonné ou tient du service divin, comme le son des cloches, le chant de l'Eglise, la conduite solennelle du corps et toutes les cérémonies qui rehaussent l'éclat de la sépulture chrétienne » (2).

En 1918, le *Code de droit canonique*, composé par ordre de Pie X et promulgué par Benoît XV, est venu fortifier, touchant le suicide, le vieux droit canonique.

Le canon 1240 prive de la sépulture ecclésiastique, sauf le cas où ils auraient donné, avant la mort, quelque marque de repentir « ceux qui se sont tués eux-mêmes par un dessein délibéré »; en cas de doute, le même canon prescrit de consulter l'Ordinaire, et, si le doute subsiste, il permet la sépulture, *ita tamen ut removeatur scandalum.*

Le canon 2350, dissipant les incertitudes de l'ancien droit, punit la tentative de suicide : *Qui in seipsos manus intulerint, siquidem mors secuta sit, sepultura ecclesiastica priventur. Secus arceantur ab actibus legitimis ecclesiasticis et, si sint clerici, suspendantur ad tempus ab Ordinario definiendum, et a beneficiis aut officiis curam animarum interni vel externi fori adnexam habentibus removeantur.*

Enfin le canon 985 déclare irréguliers *ex delicto* les prêtres qui ont tenté de se tuer, et le canon 1399 range parmi les livres interdits *ipso jure* ceux qui établissent la légitimité du suicide (3).

Comme il n'y a plus, aujourd'hui, d'usage gallican à opposer aux décisions du Saint Siège, le Code promulgué par Benoit XV vaut pour la France : le clergé de notre pays est donc tenu de punir le suicide. J'ajoute que, dès avant la publication du Code, la lettre du droit n'était pas toujours confinée dans des ouvrages techniques peu accessibles aux profanes, livres de droit canonique ou revues confessionnelles : quelques catéchismes élémentaires avaient soin de rappeler aux fidèles que l'Eglise, à bon droit, refuse aux suicidés les prières publiques et la sépulture chrétienne (4).

---

canonic. generale, P. 1890 ; Tephany, *Exposition du dr. canon. selon la méthode des Décrétales*, 3 vol. P. sd ; Tilloy (Mgr), *Traité théorique et pratique de droit canon* P. sd ; j'ai consulté en outre les tables du *Canoniste contemporain* de 1884 à 1914 et la collection de l'*Ami du Clergé.*

(1) Texte cité dans *Canoniste contemporain* 1887, p. 285. (2) 1889, p. 378. (3) *Codex juris canonici Pii X, P. M. jussu digestus, Benedicti P. XV auctoritate promulgatus*, Rome 1918. (4) *Cat.* de Clermont, 1888, p. 145 ; Blois, 1893, p. 120 ; cf. *Cat.* de Belley, 1920, p. 126 ; de La Rochelle, 1921 p. 98.

Il semble qu'en refusant la sépulture chrétienne, l'Église atteigne l'extrême sévérité. Quelques catéchismes pourtant vont plus loin : ils envoient les suicidés en enfer.

On lit, dans le *Catéchisme* du diocèse de Tours (1891) : « Est-ce un grand péché de se donner la mort? — Oui, c'est un grand péché, qui conduit tout droit en enfer, puisqu'on n'a pas le temps de faire pénitence (1) ».

« Que faut-il penser, demande le *Catéchisme de Chambéry* (1888), de ceux qui se donnent la mort? — Il faut penser qu'ils sont perdus pour toujours, puisqu'ils meurent en commettant un péché mortel. » La même phrase se retrouve dans l'édition de 1895 (2).

Le *Catéchisme* d'Alger (1913), déclare : « Le crime de ceux qui se donnent la mort à eux-mêmes est un crime de désespoir et de lâcheté qui les rend dignes du refus de la sépulture chrétienne et des châtiments éternels. » (3)

Un catéchisme destiné aux « classes supérieures » explique que le suicide est un péché mortel irréparable « s'il se consomme sur le coup » (4).

En 1895, l'*Ami du clergé paroissial* publie un modèle de leçon sur le suicide à l'usage de ceux qui suivent le catéchisme de première communion; le suicide, y est-il dit, est surtout un péché contre soi-même : « Pourquoi? — Parce qu'il (le suicidé) laisse un cadavre qui ne recevra jamais les bénédictions de l'Eglise et qui ressuscitera avec les maudits et les réprouvés. ... Pourquoi enfin? — Enfin et surtout, parce que, tête baissée, stupidement, comme un nouveau Judas, il se plonge, pour une éternité, dans l'effrayant abîme de tous les maux, en enfer (5) ».

Ainsi, aux yeux de l'Eglise, le suicide est un crime de par l'Ecriture, de par la tradition, de par la raison, crime si grave que rien ne peut l'excuser, non pas même le désir de sauver la vie ou l'âme du prochain, si horrible que le cadavre même n'échappe pas au châtiment et que celui qui s'est tué, quelle que soit la cause de son acte, doit être privé de sépulture, si irrémissible enfin que le suicidé ressuscitera « avec les maudits et les réprouvés ». Si l'on rapproche tous ces traits du tableau si incertain que nous offre la morale commune, la première impression est bien celle que l'on ressent d'ordinaire, à savoir que la réprobation rigoureuse, l'horreur du suicide est chose d'Eglise. Je n'ai garde de dire qu'il ne faille rien retenir de cette impression. Mais nous avons déjà vu bien des faits contredire l'explication courante. Une étude plus attentive de la morale catholique va, je crois, nous en révéler d'autres.

---

(1) p. 137. (2) p. 60. (3) p. 121. (4) p. 121. (5) 1895, p. 60 ss.

D'abord, les théologiens et les moralistes d'Eglise sont loin d'être toujours d'accord sur les arguments qu'ils allèguent contre la mort volontaire.

Nous avons déjà vu qu'il y a des arguments qu'on trouve surtout dans les ouvrages techniques et d'autres, comme celui de Kant, qu'on offre plus volontiers aux profanes. Ce n'est qu'un détail. Mais voici l'argument social, un de ceux qu'on retrouve dans les *Théologies morales*, dans les Manuels de philosophie, dans les traités de droit canonique, une des « trois preuves fameuses » dont parle l'*Ami du clergé* : est-ce à dire qu'il soit unanimement approuvé et que l'Eglise soit, sur ce point, plus unie que l'Université? Tant s'en faut. Le P. Timothée se refuse à le prendre à son compte : « L'homme qui se tue, écrit-il, fait-il tort à la société? — *Nobis non liquet*. La justice n'exige pas que nous restions, malgré nous, membres d'une société, ou bien alors on se rendrait coupable en émigrant (1) ».

L'abbé Rimbault va plus loin, il cite, en l'approuvant, l'opinion selon laquelle l'homme qui ne croit pas en Dieu ne peut être blâmé de se tuer (2). L'abbé Lévesque écrit de même : « On ne voit pas comment le suicide pourrait être condamné si ce n'est au nom des principes religieux (3) ». Nous avons déjà rencontré cette idée dans la presse et la littérature. Seulement, si la foi seule peut nous faire condamner le suicide, autant dire que tous les arguments d'ordre rationnel allégués par les théologiens et les moralistes ne sont là que pour la forme et qu'au fond ils ne prouvent rien.

Les arguments confessionnels sont-ils, du moins, l'objet d'un accord unanime? Les ouvrages que j'ai consultés me laissent une impression différente : l'argument tiré du *non occides* se trouve dans les théologies morales, et les catéchismes ont soin d'expliquer que suicide et homicide sont interdits par le même commandement; mais plusieurs ouvrages destinés aux élèves des collèges ne font même pas allusion au raisonnement de saint Augustin; quant à l'argument qui allègue que les Pères de l'Eglise ont réfuté les « hérétiques » favorables au suicide, les auteurs catholiques l'invoquent rarement, sans doute parce qu'ils se rendent compte que, si saint Augustin a blâmé les suicides des donatistes, Eusèbe, saint Jérôme et d'autres ont loué des suicides chrétiens.

D'où un certain flottement, dont quelques catholiques semblent se rendre compte. Des lecteurs de l'*Ami du clergé* lui demandent : « Existe-t-il une ou plusieurs preuves rationnelles démontrant, de façon absolue que, pour tous les hommes et dans des circonstances quelconques, le suicide est toujours gravement défendu et illi-

(1) II, p. 244. (2) *Le devoir et ses vaillants*, P. 1903, p.11. (3) p. 342.

cite? » (1) Le P. Timothée écrit, laissant paraître le principe même de la morale nuancée : *non sine fondamento forsan quis putabit hanc veritatem, e christiana doctrina certissimam, non ita facile saltem in sua universitate demonstrari* (2). L'abbé Blanc, après avoir énuméré les raisons qui rendent le suicide illicite, déclare : « Ces raisons, on le voit, sont très graves : mais cependant elles ne tendent pas à établir que l'abandon de la vie soit un mal absolu. On comprend, par conséquent, que Dieu ait pu inspirer, à tels de ses martyrs, d'aller eux-mêmes au-devant de la mort; on comprend aussi que des hommes généreux aient pu se tromper, dans certains cas, en regardant le suicide comme un acte de courage et même digne d'honneur. » (3)

Autre revanche de la morale nuancée : les casuistes, si intransigeants sur tant de points, cèdent quelque peu sur d'autres.

Tous, après avoir déclaré le suicide illicite, sont contraints d'ajouter : sauf le cas où Dieu en inspire le dessein. Cette restriction, indispensable pour excuser Samson, sainte Pélagie et les martyrs volontaires, est déjà une affirmation de morale nuancée : un crime dont on est forcé de prévoir que Dieu peut nous porter à le commettre est déjà un crime bien spécial. Mais une autre affirmation, bien que timide encore, est plus intéressante, je veux parler de la théorie du *suicide indirect*.

Elle est commune parmi les modernes : le suicide direct n'est jamais licite, cependant *quandoque licet concurrere ad occisionem sui aut lethalem vulnerationem* : la raison en est, dit Marc, que le précepte de conserver la vie *utpote affirmativum non semper obligat*, et « il est licite par ailleurs de provoquer une cause honnête ou du moins indifférente entraînant, outre un effet bon, un effet mauvais. Bien plus, il y a parfois obligation de sacrifier sa vie, si la charité ou la jsutice l'exige (4) ». Non certes que le suicide indirect soit licite en soi, (la *Théologie de Clermont*, entre autres, l'explique très nettement » (5), mais il le devient s'il y a juste cause, *justa et proportionata causa*. Quelles sont ces justes causes? Marc déclare emprunter à saint Alphonse celles qui suivent :

1° Le bien commun : un soldat peut rester à son poste, sachant qu'il y sera tué; il peut couler ou incendier son navire, mettre le feu à un fort.

2° L'exercice d'une vertu : pour exercer la vertu de foi, les martyrs du Christ peuvent ne pas fuir et subir volontairement la mort; pour exercer la vertu de justice, le malfaiteur prisonnier peut ne pas s'évader, l'individu condamné à mourir de faim a le

(1) 1899, p. 230. (2) II, p. 244. (3) Mot *suicide*. (4) Marc, I, 490, parag. 754. (5) III, p. 102, parag. 113.

droit de ne pas manger; pour exercer la vertu de chasteté, la vierge peut s'exposer au péril de mort plutôt que de se laisser violer; pour pratiquer la charité envers soi-même, on peut accepter de subir une opération dangereuse, en vue de mettre fin à ses souffrances; pour pratiquer la charité envers le prochain, on peut se laisser tuer, afin d'éviter que le meurtrier ne meure impénitent, ou encore se livrer à la mort à la place d'un ami injustement condamné; on peut même céder la place qui vous sauverait du naufrage, à condition de ne pas se jeter à l'eau sans savoir nager.

3° Le désir d'éviter une mort plus cruelle : on peut, au cours d'un incendie, se jeter par une fenêtre ou se jeter à l'eau *cum aliqua spe te salvandi;* avec la même espérance, ceux qui sont condamnés à mort ou à la prison perpétuelle ont le droit d'en faire autant.

4° La difficulté qu'il y aurait à employer un remède « extraordinaire ou trop dur » : des remèdes extraordinaires seraient, par exemple, des médicaments de très haut prix, une amputation, un changement de domicile, la nécessité de quitter son pays.

5° Les nécessités d'un métier : on n'a pas le droit de se faire danseur de corde, mais on a le droit de se faire couvreur (1).

Les casuistes ne sont pas tous d'accord sur les questions soulevées par Marc : touchant la question du naufrage, il signale lui-même que d'autres repoussent la restriction qu'il formule ; la *Théologie de Clermont* signale comme *difficiles* les problèmes que soulèvent l'incendie du navire et le saut en cas d'incendie; consulté sur la légitimité du suicide lorsqu'il s'agit d'éviter une mort très cruelle, l'*Ami du clergé* constate que les théologiens ont étudié ce problème « avec plus ou moins de clarté et de succès » (2); c'est dire que la théorie du suicide indirect reste incertaine sur plus d'un point ; mais le principe même est bien une concession à la morale nuancée, puisque le suicide indirect est licite en certains cas, illicite en d'autres.

Menue concession, dira-t-on, puisqu'il ne s'agit malgré tout que de suicide indirect. C'est vrai, mais force est bien aussi de reconnaître que ce caractère indirect n'est pas toujours manifeste. D'une vierge menacée de viol, on dit qu'elle ne peut pas se tuer, mais qu'elle peut s'exposer « à un péril certain de mort » : si elle se jette par la fenêtre, que fera-telle que de s'exposer à ce péril certain? Libre aux théologiens d'appeler cela un suicide indirect, c'est ce que le langage courant appelle un suicide tout court. De même on se demande en quoi le suicide est indirect, lorsqu'un soldat se fait sauter avec son fort, un marin avec son vaisseau, ou lorsqu'un

(1) Marc I, p. 490, parag. 754. (2) Année 1899, p. 333.

homme condamné à mourir de faim rejette les aliments qui pourraient le sauver. La vérité est que les théologiens essaient de se masquer à eux-mêmes les concessions qu'ils font à la morale nuancée, parce que, si légères soient-elles, ils en sentent la gravité.

Un casuiste contemporain, le P. Timothée, est plus hardi que les autres. Pour excuser celui qui se jette par la fenêtre afin d'éviter d'être brûlé vif, il a tout simplement recours à la vieille théorie de la direction d'intention : *hoc est enim potius mortem acerbiorem aufugere quam se propie velle occidere* (1). A l'aide de cette distinction on excuserait aisément tous ceux qui se tuent pour fuir une mort plus pénible soit au point de vue physique, soit au point de vue moral. Ailleurs, le P. Timothée va encore plus loin : peut-être, dit-il, ne pensera-t-on pas sans fondement « qu'il n'est pas si évident que le suicide direct soit illicite, même pour sauver la chasteté ou d'autres biens de grande importance » (2).

Ces hardiesses sont singulières ; mais ce qui me frappe le plus dans l'effort des casuistes modernes pour nuancer la morale, c'est que, grâce à la doctrine du suicide indirect, ils sont, sur certains points, tout à fait indulgents : non seulement ils excusent les suicides héroïques et altruistes, mais ils permettent de fuir la souffrance, ils permettent même de mourir pour éviter de trop grandes dépenses : on n'a pas le droit de se tuer pour éviter l'infamie, mais on a le droit de se laisser mourir, plutôt que de subir une opération trop rude ou trop coûteuse. La morale nuancée prend sous cape une belle revanche!

Cette indulgence ne se retrouve pas dans les manuels destinés aux collèges ecclésiastiques, mais, là encore, la morale nuancée s'affirme et par les mêmes procédés que dans les manuels laïques : ou bien les suicides altruistes s'appellent des sacrifices et, moyennant ce changement de nom, sont admis et admirés, ou bien le suicide lui-même est défini de telle sorte qu'un grand nombre de morts volontaires échappent à la définition.

Il est interdit de se tuer, dit l'abbé Alibert, mais « il est licite, louable même, d'affronter la mort pour une noble fin », par exemple, on peut se faire sauter pour empêcher l'ennemi de s'emparer d'un point stratégique (3).

Selon l'abbé Berthaud, le suicide est interdit, mais « le sacrifice volontaire de la vie » est beau et héroïque (4).

Le suicide, dit Bethenod, est « un acte profondément immoral », mais il importe « de ne pas le confondre avec le sacrifice volontaire de la vie qu'exigent parfois certaines circonstances » (5).

---

(1) II, p. 248. (2) II, p. 244. (3) p. 323. (4) p. 375-377. (5) p. 277.

Même idée dans les ouvrages de l'abbé Delmont (1), de l'abbé Durand (2), de G. Sortais (3).

L'abbé Le Roux définit le sacrifice « la mort pour obéir au devoir » et l'oppose au suicide, qui est « la mort pour fuir le devoir » (4). Ces définitions nuancées abondent dans les ouvrages ecclésiastiques : « Le suicide consiste à se donner la mort dans le but direct d'échapper aux peines de la vie » (5); le suicide est l'acte d'un homme qui se donne la mort « pour échapper aux misères et aux souffrances de cette vie » (6); le suicide est un acte « par lequel on s'ôte sciemment et librement la vie de son autorité privée » (7). A l'aide de ces formules, il est aisé d'excuser un grand nombre de suicides, et notamment tous les suicides altruistes.

Parfois même, on voit apparaître l'idée que, parmi les suicides qui sont des suicides, il faut savoir distinguer : « Sans doute, écrit M. Dantu, il y a des circonstances qui rendent certains suicides dignes de pitié et d'indulgence » (8).

Passons de la théologie à la presse. On a vu que les journaux catholiques se distinguent des journaux laïques par la sévérité de quelques commentaires et parce qu'ils se font quelquefois une règle de ne pas annoncer les suicides. Mais cette règle n'est pas absolue, et, lorsqu'ils publient des comptes rendus, on voit reparaître le même style tout fait, reflétant les mêmes sentiments que nous avons vu se manifester dans la presse non confessionnelle.

D'un coupable qui se tue, la *Croix* dit fort bien : « il s'est fait justice » (9), reprenant ainsi à son compte ce que l'*Univers* appelle un reste de mœurs païennes.

A propos de suicides ordinaires, elle emploie, aussi souvent que les autres, les mots apitoyés dont s'indigne M. Herpin. Sur vingt-cinq comptes rendus que je relève en 1908 dans la *Croix de la Corrèze*, je note sept fois un terme de pitié, « le malheureux, la pauvre femme », et, quatre fois sur sept, il s'agit de suicides dont la cause est inconnue. Dans la *Croix de la Charente*, en 1899, je ne trouve, en quatre mois, que dix comptes rendus de suicide : cinq contiennent un mot de pitié, et, de ces cinq suicidés sur lesquels on s'apitoie, un s'est tué sans qu'on sache pourquoi, un autre parce qu'il était soupçonné de vol. La *Croix* de Paris, en janvier 1886, ne signale que six suicides : deux fois sur six elle dit : *le malheureux;* il s'agit, la première fois, d'un homme qui s'est tué par misère,

(1) p. 787. (2) *Eléments*, p. 228-229. (3) III, p. 137 ; cf. *Précis*, p. 259. (4) p. 276-277. (5) Alibert, p. 324. (6) Bernard, p. 301, Berthaud, p. 376, Delmont, p. 783. (7) Gilles, p. 468. (8) p. 136. (9) Paris, 24 janvier 1905, *Croix de la Corrèze*, 28 janvier 1908.

l'autre fois d'un homme qui a essayé de se tuer en empoisonnant sa femme. Nous avons vu la *Croix du Morbihan* signaler, à propos d'un vieillard qui a voulu mettre un terme à ses souffrances, l'influence empestée de la morale neutre; mais, dans la relation du fait, le suicidé est appelé « le malheureux ». De même, le 15 janvier 1889, la *Croix de la Charente* intitule un compte rendu : « tentative criminelle », mais elle dit du suicidé « le pauvre vieux ».

En 1886, la *Croix* de Paris relate un suicide sous la rubrique : « les crimes nouveaux », ce qu'on ne voit jamais dans les journaux laïques, mais le rédacteur écrit machinalement, sous cette rubrique à propos de la découverte d'un cadavre : on ignore s'il s'agit d'un crime « ou simplement d'un suicide » (1).

Fait bien plus important, presque décisif, le droit canonique, qui fait parmi nous l'originalité de la morale catholique est, dans la pratique, à peu près aboli.

Sans doute tous les canonistes maintiennent fermement le principe : pas de sépulture ecclésiastique pour les suicidés ; seulement tout paraît calculé pour en rendre l'application impossible.

Première difficulté : pour que la peine puisse être appliquée, il faut naturellement que le fait soit bien établi. Pas de châtiment *quando non constat* (2). Mais comment établir le fait? Particularité troublante, le droit canonique n'en souffle pas mot. Lui qui, sur tant d'autres questions, règle avec tant de soin la procédure à suivre, ne donne aux clercs aucune indication sur ces causes, particulièrement délicates, dans lesquelles l'accusé ne peut se défendre. A la rigueur, ce silence serait explicable si la loi laïque punissait le suicide : il signifierait que le clergé règlera son action sur la sentence des magistrats. Mais en France, à l'heure présente, le suicide n'est pas un crime. Les procès verbaux qui le constatent sont transmis secrètement au Parquet ; il n'en est pas fait mention sur les actes de l'état civil; l'Eglise ne peut donc se prononcer sur une pièce officielle, irrécusable aux yeux de la famille, du public. Et malgré cela, pas un mot pour dire au curé, à l'évêque, quelle conduite il doit suivre, quelle garantie il doit accorder à l'accusé mort, bref comment il doit instruire ce procès délicat et redoutable! Si l'on songe que la tâche qui incombe aux clercs se complique du fait qu'ils ne peuvent pas citer les témoins qu'ils veulent et les faire parler, on a forcément l'impression que ce silence, voulu ou non, du droit canonique ne peut avoir qu'un résultat : en fait, les poursuites seront rares, la répression incertaine et molle.

---

(1) 21 janvier. (2) Grandclaude, II, p. 395.

Deuxième difficulté : le suicide échappe au châtiment s'il y a eu folie ou aberration. Pour être punissable, il faut qu'il ait été commis *deliberato consilio* (1) : mais, ici encore, aucun texte officiel n'indique ce qu'il faut faire pour définir équitablement l'état intellectuel du défunt.

Que fera le curé ? La solution que lui suggèrent certains canonistes, c'est d'exiger un certificat médical, mais de le contrôler : le certificat médical, dit en 1887 l'*Ami du clergé*, doit être contrôlé, et, s'il est de complaisance, c'est une preuve nulle (2). Mais comment s'exercera le contrôle?

L'abbé Duballet semble inviter les clercs à se placer au point de vue technique : « Voici, dit-il, les règles posées par les physiologistes pour distinguer entre le suicide volontaire et le suicide involontaire :

a) Si le suicidé était en proie à quelque maladie soit ancienne, soit récente, il faut le regarder, comme involontaire, à moins de preuves évidentes que l'acte de désespoir a été commis de propos délibéré et avec réflexion;

b) S'il n'y a pas d'état morbide et que le suicide suive immédiatement une peine extérieure comme la perte de la fortune, de la réputation, des membres de la famille, on ne peut ordinairement attribuer l'acte de désespoir à la perte de la raison, à moins d'autres preuves qui établissement clairement l'aliénation mentale ;

c) Quand il n'y a ni maladie constatée, ni peine extérieure et que le suicide est commis sans qu'on puisse en déterminer la cause, il faut croire à un acte de folie, parce qu'un acte si contraire à la nature ne peut être commis sans que la raison soit troublée » (3).

Ces indications, reprises en 1900, par l'*Ami du clergé* (4), ouvrent déjà une assez large porte à l'indulgence puisqu'elles soustraient à la répression tous les suicides dont la cause est inconnue. Il s'y trouve néanmoins quelques phrases sévères. Mais comment un curé pourrait-il s'en prévaloir pour prononcer, malgré l'avis du médecin, un refus de sépulture? Il lui faudrait, au nom d'un texte sans valeur officielle, engager contre un technicien une discussion technique!

Voudra-t-il, sans entrer dans ces discussions techniques, opposer au médecin des principes d'ordre purement canonique? Il ne sera guère moins embarrassé.

Many et Pillet lui disent : la folie ne se présume pas (5); mais l'abbé Téphany écrit : « L'Eglise, en bonne mère qu'elle est, présumée aisément cette folie » (6). Enfin, selon Grandclaude, il y a

(1) *Codex juris canonici*, c. 1240. (2) p. 40. (3) p. 202. (4) p. 449. (5) Many, p. 358 ; Pillet, p. 1533-1535. (6) II, p. 504.

présomption suffisante d'aliénation mentale *si ille qui seipsum interfecit animadversus fuit defigi in melancholia* (1). Pris entre ces déclarations, que peut faire le curé sinon d'accepter le certificat sans plus s'embarrasser d'un contrôle impossible?

C'est à ce parti que semblent peu à peu se ranger certains canonistes.

En 1887, nous venons de le voir, *l'Ami du clergé* déclare encore que le certificat de complaisance est une preuve nulle. En 1892, il déclare seulement qu'on ne doit pas tenir compte des certificats évidemment « mensongers ». En 1903, cette restriction elle-même disparaît : dans notre diocèse, écrit un prêtre, l'évêque nous a donné pour instruction d'accorder la sépulture lorsqu'un certificat atteste la folie, « or, souvent — le plus souvent devrais-je dire — les certificats sont des certificats de complaisance donnés sans le moindre examen de la part du médecin. J'en ai vu donner deux par un médecin qui n'avait jamais eu aucun rapport avec les suicidés ». Loin de s'indigner, loin d'inviter son correspondant à contrôler le témoignage des médecins, l'*Ami du clergé* répond : sans doute le médecin est blâmable, « nous n'oserions cependant pas dire qu'il y a là péché mortel »; mais, « supposé que ce certificat ait été donné, ce n'est pas au curé à en contester la vérité ; dès l'instant qu'il suit les instructions de son évêque sa responsabilité est à couvert (2).

Evidemment, le canoniste de l'*Ami du clergé* n'exprime là que son opinion personnelle ; mais la lecture du journal révèle qu'en deux diocèses, les instructions épiscopales prescrivent d'accorder la sépulture sur production du certificat (3). Dans certaines paroisses, en Bretagne, l'usage est d'afficher à l'entrée de l'Eglise l'attestation délivrée par le médecin (4). Comme, en fait, les médecins délivrent ces attestations à qui les demande (5), les familles ont toute facilité pour soustraire les suicidés aux rigueur théoriques du droit canonique.

Malgré tout, il peut arriver qu'un curé particulièrement scrupuleux garde des doutes et consente seulement à accorder la sépulture, en refusant, selon l'avis de la Congrégation romaine, « la pompe et la solennité des obsèques ». Mais, dans la pratique, cette demi-mesure comporte elle-même tant d'adoucissements qu'elle peut cesser d'être une peine.

---

(1) II, p. 395. (2) 1903, p. 475. (3) Cela ressort du texte même des questions posées à l'*Ami du clergé* en 1903 et en 1912. (4) M. Le Gouellec, avocat, m'écrit qu'il a souvent vu les certificats ainsi affichés dans plusieurs communes du Morbihan. (5) M. le Directeur de la Police municipale me dit qu'à Paris il a toujours vu accorder ces certificats sans difficulté, moyennant vingt francs.

En principe, d'après l'*Ami du clergé*, ce qui est essentiel dans la sépulture ecclésiastique, c'est seulement « la présence du prêtre revêtu du surplis et de l'étole et accompagné au moins d'un ministre qui porte l'eau bénite et répond à la récitation des prières insérées au *Rituel* pour la sépulture proprement dite ». Mais, bien que le reste ne soit pas absolument nécessaire, on peut, dans les funérailles exemptes de pompe et de solennité : *a*) faire présider la levée du corps par un prêtre en surplis et en étole accompagné d'un ministre ; *b*) introduire le cadavre à l'Eglise pour quelques instants, au moins jusqu'à ce que les prières en usage soient récitées; *c*) conduire le corps au cimetière et réciter, soit pendant le trajet, soit pendant la sépulture, les prières d'usage » (1).

Bref, ce qui est interdit, c'est seulement la messe chantée, le chant de l'office des défunts, la présence de plusieurs membres du clergé en surplis, l'ornementation de l'Eglise avec le luxe des classes élevées, la présence de chœurs et les grands honneurs, — toutes choses dont se passent communément les catholiques de condition moyenne.

L'interdiction de célébrer la messe constituerait pourtant un châtiment, mais l'*Ami du clergé*, après avoir indiqué tour à tour les cérémonies essentielles et les cérémonies proprement solennelles, range parmi les cérémonies de caractère *douteux :* 1° la célébration d'une messe basse sans aucune cérémonie en présence du cadavre; 2° le chant des prières de la levée du corps et la sépulture proprement dite ; 3° quelques coups de cloche pour annoncer la cérémonie (2). Pour peu que le curé accorde ces faveurs, il sera vraiment difficile de discerner en quoi des funérailles ainsi célébrées constituent une peine.

Et qu'il les accorde, c'est bien vraisemblable. Déjà paralysé par la difficulté d'établir le fait matériel, par l'impossibilité de contrôler les certificats médicaux, il est, par surcroît, invité à la prudence par les canonistes! Il y a d'abord la règle que cite Bonal ; *in dubio odiosa sunt restringenda* (3). Il y a l'avis de Grandclaude, exceptant de la loi commune *ille qui ad vitandum malum sibi impendens se praecipitem dedit et in flumen se projecit* (4). Il y a le principe troublant de l'abbé Téphany : « La privation de sépulture ecclésiastique est une peine publique qui ne peut être appliquée que pour un crime publiquement connu » (5). Enfin Craisson dit nettement que, si un refus expose « à de graves inconvénients », on peut accorder la sépulture ecclésiastique (6).

Quels sont ces « graves inconvénients » ? L'abbé Many les in-

(1) 1895, p. 782 ss. (2) *Ibid.* (3) Bonal, p. 707. (4) II, p. 395. (5) II, p. 505. (6) p. 78.

dique franchement : dans les pays où les enterrements civils sont déjà nombreux, un excès de rigueur pourrait en multiplier le nombre ; en conséquence le curé doit, tout en maintenant la loi, *benigne interpretari facta, v. g. de causa suicidii* (1).

Le même souci apparaît à diverses reprises dans l'*Ami du clergé* : en 1892, un curé écrit : « Conformément aux instructions de l'évêché, nous faisons un enterrement religieux toutes les fois que le médecin certifie qu'il y a eu folie, et cela dans la crainte de voir s'établir les enterrements civils »; en 1903, répondant au prêtre dont il essaie d'apaiser les scrupules, l'*Ami du clergé* écrit : « Le curé doit se trouver heureux » de ne pas provoquer « le scandale d'un enterrement civil » (2). Parfois c'est la crainte d'une concurrence confessionnelle qui incline aux concessions : en 1905, un correspondant de l'*Ami* lui signale qu'un curé a deux fois de suite accordé la sépulture ecclésiastique à des suicidés, par crainte « qu'un protestant du voisinage » ne vint faire la cérémonie (3).

Ainsi l'Eglise n'indique pas aux curés la procédure à suivre pour établir le fait du suicide ; des évêques disent : acceptez les certificats médicaux ; l'*Ami du clergé* laisse entendre qu'on peut rehausser l'éclat des funérailles non solennelles ; les canonistes font appel à la prudence, à la crainte de voir se multiplier le nombre des enterrements civils ; que peut-il résulter de tout cela sinon ce qui en résulte en fait, l'abolition du droit canonique?

Dans la pratique, ce droit ne joue pas. J'ai entendu dire parfois ou murmurer que c'étaient surtout les riches qui échappaient aux rigueurs de l'Eglise. Le romancier Le Roy nous montre la pauvre Nicette conduite au cimetière, ficelée dans de vieux sacs et sur une brouette, tandis qu'une autre suicidée, « fille de bonne bourgeoisie campagnarde », reçoit les bénédictions de l'Eglise (4). Mais, pour ma part, j'ai vu fort souvent des pauvres qui s'étaient notoirement tués, admis à la sépulture religieuse sans aucune difficulté et même sans qu'il y eût aucune attestation médicale ; et tous les témoignages que j'ai pu recueillir se sont trouvés d'accord avec mon expérience personnelle. Je sais bien que ces témoignages oraux ne valent pas des chiffres. L'inapplication du droit canonique est un de ces faits que nous connaissons tous et qu'il est pourtant difficile de saisir scientifiquement, parce que les statistiques, si elles existent, ne sont pas accessibles aux profanes; cependant, on peut remarquer que dans la littérature, il est en somme extrêmement rare qu'on fasse allusion à un refus de sépulture ecclésiastique et au scandale que ce refus pourrait produire ; d'autre part

(1) p. 362. (2) 1903, p. 475. (3) 1905, p. 361. (4) *Nicette et Milon*, p. 141 et 309.

l'article du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* sur les enterrements civils, article fort bien fait et plein de chiffres, ne contient aucune allusion aux enterrements qui se trouvent être civils par la décision de l'Eglise (1). Comme l'auteur de l'article se montre avant tout soucieux de voir diminuer le nombre des obsèques civiles, son silence sur les refus de sépulture prouve assez qu'il en tient le nombre pour insignifiant dans la pratique.

Cette abolition pratique d'un droit qu'on maintient sur le papier me paraît bien être une victoire de la morale nuancée. J'admets que la mansuétude du clergé pour ceux qui se tuent provient en partie de la crainte de voir les enterrements civils se faire plus communs. Mais enfin la crainte de voir se multiplier les mariages purement civils n'est pas moins vive dans l'Eglise, et elle n'a pourtant pas provoqué un fléchissement analogue sur la question du divorce. Il faut donc bien qu'il y ait, au-dessus de la crainte, une autre raison : que serait-elle, sinon celle qui inspire aux moralistes leurs définitions restrictives, aux casuistes leur théorie du suicide indirect? La morale simple, officiellement, brutalement proclamée, ne satisfait pas pleinement la conscience catholique; çà et là, l'idée prévaut confusément qu'il y a suicide et suicide, et, dans la crainte d'appliquer la loi à des coupables dignes d'excuse, on ne l'applique en fait à personne. On soustrait les suicidés à la répression trop simple du droit.

Enfin, sur un dernier point, la morale nuancée me paraît prendre sa revanche au sein de l'Eglise.

J'ai cité plus haut quelques catéchismes qui, tranchant d'un coup net tout le problème moral, déclarent que le suicide « conduit tout droit en enfer ». Si l'Eglise entière s'accordait à professer cette doctrine, il va sans dire que ses indulgences en matière canonique ne prouveraient pas grand chose : qu'importe qu'on soit enseveli au son des cloches si l'on n'en est pas moins damné? Mais, même sur ce point capital, les auteurs ne s'accordent pas.

Les catéchismes qu'on a vus plus haut disaient avec assurance : le suicidé se plonge en enfer, il ressuscitera avec les maudits et les réprouvés ; mais d'autres catéchismes disent, d'un ton déjà un peu moins absolu : il s'expose « presque sûrement » au malheur éternel (2); d'autres disent : il s'y expose, parce qu'il n'a pas ordinairement le temps de faire pénitence (3); d'autres enfin ne parlent même pas de damnation (4).

(1) *Dict. apolog. de la foi cathol.*, *Enterrements civils*, t. I. (1909-1911), p. 1399. (2) *Catéchismes* de Chartres (1914), Châlons-sur-Marne (1915), Digne, du diocèse d'Evreux et de la province de Paris, d'Orléans (1885). (3) Avignon (1900), Bayeux, Blois, Bourges, Besançon (1887 et 1899), Dijon, Paris, Séez, St-Claude, Toulouse (1884 et 1908). (4) Agen (1880, 1884), Aix,

Dira-t-on que refuser à ceux qui se tuent une fosse en terre chrétienne, c'est dire clairement qu'on les tient pour damnés? L'abbé Duballet proteste contre cette conclusion : si le droit punit ceux qui se tuent, c'est que la réconcilation n'est pas probable et que « dans le commerce habituel nous réglons notre manière d'agir sur ce qui apparaît extérieurement » ; mais « la réconciliation est possible » (1). On objectera évidemment que, si elle a lieu, le « pécheur, sauvé là-haut, sera puni ici-bas ; » mais, répond l'*Ami du clergé*, « où est le mal? » (2). Dans sa *Lettre pastorale sur le crime de la mort volontaire*, l'évêque de Chartres écrit : « Le repentir a-t-il été exprimé intérieurement dans la minute suprême qui a marqué la fin de ce malheureux? C'est le secret de Dieu ». (3)

Enfin, dans les *Théologies morales* destinées aux séminaires, dans les manuels destinés aux collèges, je ne trouve pas une seule phrase assurant ou insinuant que celui qui se tue soit forcément damné. J'en trouve au moins une qui donne à penser tout le contraire. Car enfin, quand le P. Timothée dit « qu'il n'est pas si évident » que certains suicides soient illicites, il entend dire, pour le moins, que ceux qui finiront par de tels suicides ne seront pas forcément damnés, argument déjà tout différent de celui qu'allègue l'évêque de Chartres.

Pour mesurer l'importance de ces contradictions, il faut songer qu'aux yeux du croyant la question de savoir si le suicidé est damné est la question essentielle, devant laquelle tout s'efface, y compris le droit canonique. Or, sur ce point décisif, l'un dit : le suicidé est damné, l'autre dit : l'est-il? un autre : c'est selon.

IV

Localisation des deux morales : 1) Le conflit des deux morales n'est pas lié, dans l'Eglise, à quelqu'autre conflit doctrinal ; 2) on discerne dans l'horreur catholique du suicide un élément populaire.

Ainsi le suicide est le crime suprême, mais c'est un crime dont on prévoit que Dieu peut nous inspirer l'idée ; il est toujours illicite, mais peut-être aurait-on raison de dire qu'il ne l'est pas toujours ; la raison le condamne, mais il est tout simple qu'on ne le condamne pas si on ne croit pas en Dieu; on n'a pas le droit de se tuer, même pour sauver la vie ou l'âme de son enfant, mais on peut

---

Albi (1888 et 1904), Amiens (1896 et 1916), Arras 1898 et 1916), Auch (1889 et 1912), Avignon (1898 et 1901), Bayonne, Belley (1901 et 1920), Carcassonne, Chartres (1876), Clermont (1888), La Rochelle, Laval, Le Mans, Nîmes.

(1) Duballet, p. 189. (2) 1906, p. 410. (3) p. 20.

se faire sauter avec son fort ou son navire et on peut se laisser mourir plutôt que d'avoir recours à des remèdes trop coûteux, le suicidé est indigne de la sépulture ecclésiastique, mais, en fait, on la lui accorde; les uns disent : il va en enfer, mais les autres : y va-t-il? C'est le secret de Dieu.

Il ne faut certes pas conclure de ces contradictions que la morale catholique soit, sur ce point, analogue à la morale commune : il saute aux yeux que la morale nuancée est infiniment plus humble et discrète au sein de l'Eglise que hors de l'Eglise ; ce serait nier l'évidence que de nier l'hostilité particulièrement vive du catholicisme contemporain pour la mort volontaire; mais enfin il n'en reste pas moins que l'Eglise est travaillée par le même dualisme qui travaille la conscience commune, — ce qui suggère bien une fois de plus l'idée que ce dualisme ne peut se ramener à une simple lutte entre croyants et non croyants.

On pourrait, il est vrai, se demander si le désarroi de la morale catholique ne s'explique pas seulement par des infiltrations laïques. Mais pour pour l'explication fût valable, il faudrait prouver qu'il y a, au sein même de l'Eglise, des catholiques plus catholiques que les autres et partisans de la morale simple, et, en face d'eux, des catholiques de second ordre, plus ou moins gagnés à l'esprit du siècle. Or, pour ma part, je ne vois rien de tel. Grandclaude, dans son *Droit canonique*, signale l'indulgence générale pour les suicidés comme étant le fait de quelques modernes, *aliqui recentiores* (1). Mais, quand le fait serait exact, rien n'indique qu'il soit question d'un modernisme moral, opposant sa mansuétude à l'intransigeance des traditionalistes : nulle part on ne voit l'indulgence préconisée par un parti ou liée à quelque idée particulière sur l'éthique chrétienne, l'horreur du sang ou la dignité humaine. C'est dans les mêmes ouvrages que se trouvent juxtaposées les décisions les plus complaisantes et les décisions les plus rigoureuses. D'ailleurs, aucune discussion, rien qui ressemble à une polémique ; on a l'impression d'une mêlée confuse : la morale simple est partout, c'est partout aussi qu'on voit sourdre la morale nuancée.

S'il est impossible de lier le conflit des deux morales à un conflit doctrinal, il semble bien, par contre, qu'au fond de l'horreur catholique pour le suicide on discerne un élément populaire.

Nous avons vu les casuistes permettre de se laisser mourir de faim, même pour un motif égoïste, nous les avons vu autoriser en bien des cas le suicide *indirect*. Mais, dès qu'il s'agissait de suicide direct, nous les avons trouvés presque tous impitoyables; de même, les manuels permettent de se dévouer, de se sacrifier, de s'exposer

(1) II, p. 395.

à une mort certaine, ils ne disent pas de *se tuer*. Pourquoi? Au point de vue moral, n'est-il pas évident que celui qui reste sur un bateau qui va sauter ou celui qui préfère la mort à une opération met fin à ses jours tout comme celui qui se pend ou se noie? Et les arguments qui nous prescrivent de rester à notre poste, d'accomplir notre tâche sociale ici-bas ne retombent-ils pas d'un poids aussi lourd sur tous ceux qui abandonnent volontairement la vie? En dépit de cette évidence, les casuistes s'obstinent à distinguer suicide indirect et suicide direct, et alors qu'ils permettent de *mourir* pour éviter souffrance ou dépense, ils défendent qu'on *se noie* pour sauver l'âme de son fils. Qu'en conclure, sinon qu'ils sont moins frappés par le fait moral et intérieur que par le fait physique et matériel, qu'à leurs yeux la malice essentielle du suicide n'est pas dans la volonté d'en finir, mais dans le geste qui détruit? Or, ce sentiment, qui surprend lorsqu'il anime des moralistes, nous l'avons déjà trouvé au fond des mœurs populaires. Tous ces suicidés que la légende fait revenir la nuit dans les bois, sur les étangs, autour des maisons, comment sont-ils morts? Se sont-ils seulement exposés au coup mortel, se sont-ils laissé mourir? Non, ils se sont pendus, précipités, noyés. Une mort douce ou reçue de la main d'autrui ne ramène pas les fantômes, et il semble qu'il n'y ait suicide que quand la mort est violente, quand on en est soi-même l'artisan.

Les moralistes d'Eglise n'ont-ils pas eux-mêmes l'impression que, quand ils font appel à l'horreur du suicide, ils doivent surtout trouver un écho dans le peuple? Un fait invite à le croire. Dans les *Théologies* qui s'adressent aux élèves des séminaires, dans les manuels à l'usage des collèges, la morale nuancée s'affirme plus ou moins discrètement, mais s'affirme toujours; par contre, on n'a garde de dire que les suicidés soient damnés. Au contraire, dans les catéchismes, c'est-à-dire dans les ouvrages destinés au peuple et d'un tour populaire, non seulement il n'y a plus de nuances, (ce qui pourrait s'expliquer par le désir d'être simple), mais on voit ceux qui se tuent plonger, la tête baissée, en enfer comme de nouveaux Judas. Des phrases de ce genre expriment et essaient d'inspirer un sentiment violent, fût-ce aux dépens de la doctrine qu'on enseigne aux clercs et aux élèves des collèges. D'où une impression, légère encore et fugitive, que la morale nuancée serait, au sein de l'Eglise, réservée à une élite et que la morale rigoureusement simple serait une morale à l'usage du peuple.

CHAPITRE IX

Questions résolues et Questions posées par l'étude de la Morale contemporaine

1) L'étude de la morale contemporaine révèle l'existence de la morale simple et de la morale nuancée et la lutte de ces deux morales ; 2) mais elle ne permet pas de prévoir le dénouement de la lutte engagée : insuffisance des indications qui permettraient d'évaluer la force des deux morales ; 3) nécessité et plan de l'étude du passé.

L'étude de la morale contemporaine autorise, je crois, deux conclusions.

D'abord, à la question : quelle est notre morale à l'égard du suicide ? nous pouvons répondre : à l'heure présente, il n'y a pas sur ce point, en France, une morale, il y en a deux.

Ces deux morales ne sont pas, comme on le dit trop souvent, deux morales simples, l'une hostile au suicide, l'autre favorable au suicide. Par quelque biais qu'on essaie d'atteindre la réalité, ce qu'on retrouve invariablement, c'est, d'une part, une morale simple, d'autre part, une morale nuancée.

La morale simple se prononce une fois pour toutes sur le fait lui-même, sans égard aux motifs; la morale nuancée, au contraire, ne juge le fait que sur le motif ; la première condamne en tout cas, et, là où elle est assez forte, punit; la seconde, qui se refuse à punir et a parfois plus de sévérité pour le « suicideur » que pour le suicidé, va du blâme à la pitié, à l'approbation, à l'admiration et a notamment des faveurs ou des complaisances très nettes pour les suicides altruistes, les suicides d'amour, les suicides destinés à sauver l'honneur ou à expier.

Seconde conclusion, ces deux morales ne sont pas paisiblement juxtaposées, mais en lutte. Elles n'ont pas chacune leur zone d'influence, saisissable au premier coup d'œil et où elles se tiennent cantonnées. Sans doute, nous les avons vu tenir plus de place ou faire plus de bruit, l'une ici et l'autre là; mais nulle part l'une des deux ne règne seule et sans partage : qu'on étudie les formules, le droit, les mœurs ou la littérature, partout c'est le même conflit ; les deux rivales se disputent la conscience commune. Mêlées et enchevêtrées, leur lutte se révèle par les déformations mêmes qu'elle leur fait subir, l'une avançant d'une main des arguments qu'elle retire de l'autre, lançant des formules brutales devant lesquelles

elle recule, l'autre craignant de s'avouer, aussi prudente à s'affirmer qu'elle est prompte à s'appliquer.

Cette lutte, dont le spectacle provoque à chaque instant une impression d'incertitude et de désarroi, pose forcément une question : quel sera, s'il y en a un, le dénouement du conflit?

Les deux morales ennemies sont-elles destinées à rester longtemps encore, dans notre pays, hostiles et enchevêtrées? Sont-elles appelées au contraire à se partager un jour pacifiquement le monde moral et dans ce cas quelle sera la ligne de partage des mœurs? Ou bien enfin une des deux doit-elle remplacer l'autre, et alors laquelle?

Ces questions, l'étude du présent les pose, elle ne permet pas d'y répondre.

Certes, au cours de notre étude, nous avons recueilli des indications sur la force et la faiblesse des morales en présence, sur la place qu'elles occupent dans la conscience contemporaine ; mais aucune de ces indications n'est assez décisive pour autoriser une hypothèse satisfaisante et une prévision utile.

Voici d'abord la théorie courante qui lie la morale simple à la religion catholique. Indiscutable, elle permettrait peut-être d'associer plus ou moins étroitement le destin de cette morale au destin de l'Eglise elle-même. Seulement nous l'avons examinée à chaque étape, et, à chaque étape, elle s'est révélée discutable. Elle s'ajuste à certains faits, elle est démentie par d'autres : oui, les moralistes catholiques s'accordent à condamner le suicide, et ils donnent parfois l'impression d'être sur ce point plus fermes et plus unis que les autres, — mais enfin la morale protestante et la morale « neutre» enseignée par l'Etat se prononcent, elles aussi, assez vigoureusement contre le suicide, et, s'il est vrai que la morale nuancée perce vite sous leur formules, il n'est pas moins vrai qu'on la voit sourdre dans les livres catholiques; oui, le droit canonique punit le suicide, que le droit commun se refuse à punir, — mais, outre que notre droit n'est pas dans son ensemble anticatholique, ni notre jurisprudence, il reste que l'Eglise, après avoir proclamé son droit propre, ne l'applique pas ; oui, on retrouve des éléments catholiques au fond de certaines croyances populaires qui trahissent l'horreur du suicide, mais ce qu'il y a de plus frappant dans nos mœurs, (le silence fait autour des suicides, l'aversion pour certains genres de mort), n'a aucun caractère catholique, et l'Eglise, en s'y pliant, cède à une action extérieure; oui, notre littérature nous montre parfois l'aversion pour la mort volontaire liée en paroles aux croyances religieuses, mais huit fois sur dix les personnages de nos romans et de nos pièces de théâtre agissent comme si ce lien n'existait pas ; peut-

être enfin pourrait-on être tenté d'expliquer le fait que le suicide est puni dans la marine et dans l'armée par la plus grande puissance du catholicisme dans les milieux militaires, — mais il resterait à expliquer comment cette puissance s'accorde avec l'usage qui veut que le commandant d'un navire perdu ne survive pas à son bâtiment. Toute prévision fondée uniquement sur l'indissoluble union du catholicisme et de la morale simple risque donc d'être décevante.

Autre hypothèse suggérée par l'étude des faits : la morale simple serait une morale officielle, une morale de façade triomphant surtout dans les formules, et sa rivale serait au contraire une morale réelle, une morale d'usage, agissant sur le droit, les mœurs et l'appréciation des cas concrets. Assurément plusieurs faits confirment cette façon de voir : c'est dans la morale enseignée et formulée, c'est dans les déclarations des héros de romans, que la morale simple s'étale fièrement : au contraire, la morale nuancée, timide dans les formules, triomphe dans le droit et la jurisprudence, dans les problèmes de casuistique, dans l'appréciation des cas concrets par les journaux et dans cette morale en action que fait jouer la littérature. Mais enfin cette même hypothèse qui s'ajuste à des faits essentiels est sur certains points en défaut : par exemple, le silence fait autour des suicidés est une réalité solide tout à fait étrangère au monde des formules. Dès l'instant qu'elle se heurte à une exception aussi importante, l'hypothèse suggérée par le gros des faits ne suffit pas à autoriser une prévision vraiment satisfaisante.

Troisième hypothèse : j'ai noté au passage quelques faits montrant la morale simple plus puissante dans les milieux où la liberté individuelle est en partie supprimée par quelque servitude professionnelle. Sans doute pourrait-on aussi se demander si l'hostilité particulièrement vive de l'Eglise pour le suicide ne vient pas de ce que les clercs aliènent, en tant que clercs, une bonne part de leur indépendance. On se trouverait ainsi conduit à lier liberté et morale nuancée, servitude et morale simple. Mais cette troisième hypothèse, elle aussi, laisse de côté un trop grand nombre de faits pour qu'il soit possible d'en tirer une prévision positive.

Dernière hypothèse : la morale simple aurait son plus solide point d'appui dans les milieux populaires, et la morale nuancée aurait le sien dans les élites. Plusieurs faits suggèrent cette explication : les croyances exprimant l'horreur du suicide sont exclusivement populaires ; dans la littérature, certains suicides élégants semblent presque réservés aux gens du monde, aux intellectuels ; le suicide professionnel apparaît dans deux élites ; dans l'Eglise elle-même, l'enseignement destiné au peuple est parfois plus rigoureux que l'enseignement destiné à l'élite. Seulement quelques-uns de ces

faits sont un peu menus, et l'idée qu'ils suggèrent n'explique pas tout : le monde philosophique et le monde enseignant, qui proclament si haut leur attachement pour la morale simple, ne sont pas des milieux populaires.

Ainsi, de toutes les hypothèses que fait naître d'abord l'examen des faits, aucune ne satisfait pleinement l'esprit, aucune ne permet de prévoir de façon assez probable l'issue de la lutte engagée entre la morale simple et la morale nuancée.

Deux autres hypothèses, qui ont des partisans, me semblent encore moins solides.

Il y a d'abord celle de Durkheim : selon lui, la réprobation du suicide est liée au respect de la dignité humaine : c'est parce que le progrès de notre civilisation a fait de plus en plus de l'homme un Dieu pour l'homme que la prohibition du suicide, naguère relative et conditionnelle, est devenue absolue « et sans aucune restriction ».

Quelle que puisse être la valeur de cette explication en ce qui concerne le passé, il saute aux yeux qu'elle ne saurait s'appliquer à l'époque contemporaine. Durkheim lui-même nous prévient qu'elle ne rend pas compte de certaines différences « de détail ». Parmi les détails ainsi négligés, il y a le témiognage de notre littérature, notre droit, notre jurisprudence, voire une part de notre morale écrite. Pour que l'hypothèse de Durkheim triomphât d'exceptions aussi formidables, il faudrait au moins démontrer que droit et littérature sont, sur ce point, en régression, s'inspirent d'un certain mépris de la dignité humaine. Durkheim ne le démontre pas.

Pour ma part, je ne vois rien, dans les faits que nous avons étudiés, qui lie le souci de la dignité humaine plutôt à la morale simple qu'à la morale nuancée. Qui dira que ce souci est plus vif chez les catholiques, qui prévoient des peines contre le cadavre, que chez les protestants qui n'en prévoient pas, chez les paysans, qui redoutent le fantôme du suicidé, que chez l'officier qui meurt pour ne pas survivre à son bâtiment ? Il est vrai que les adversaires du suicide se réclament quelquefois de la dignité humaine, mais les partisans de la morale nuancée ne l'invoquent-ils pas, eux aussi, lorsqu'ils réclament le droit de se soustraire par la mort à certaines déchéances? C'est en tant que lâcheté dégradante pour la personne humaine que vingt moralistes blâment le suicide, mais vingt autres l'exaltent en certains cas comme un héroïsme « qui relève l'âme », une haute manifestation d'individualité.

Dernière théorie, fort commune : l'horreur du suicide est liée à l'horreur du meurtre, du sang versé. Quelques faits s'accordent à cette explication : les théologiens et les catéchismes rattachent l'in-

terdiction du suicide au précepte qui défend l'homicide en général ; la presse emploie volontiers, en parlant des suicides, les mots « tragique résolution », « drame affreux » ; elle dit : un double suicide vient d'ensanglanter la commune ; bref, elle insiste sur le côté sanglant et violent du suicide. Mais, à l'inverse, notre droit, qui ne punit pas la mort volontaire, est le droit le moins sanglant que la France ait jamais eu, et l'armée, qui la punit, est, par définition, le groupement social qui a le moins de répugnance à verser le sang. Enfin, il est vrai qu'on explique les répugnances catholiques par le fait que l'Eglise *abhorret a sanguine*, mais, d'autre part, les ouvrages catholiques les plus intransigeants en matière de mort volontaire sont ceux qui ont le moins de rigueur sur le sujet de l'homicide : les casuistes contemporains défendent la peine de mort contre ceux qui la dénoncent « sous couleur de philantropie » (1) ; ils nous permettent de tuer le voleur qui emporte notre bien, et qui, averti du péril qu'il court « refuse de le rendre » (2); ils autorisent la femme à tuer l'homme qui veut lui faire violence, le mari à tuer celui « qui *veut* commettre avec sa femme le péché d'adultère » (3); ils déclarent : « Si quelqu'un, poursuivi par un ennemi ne peut échapper à la mort sans passer par une voie étroite où il lui faut fouler aux pieds un enfant en bas âge, il lui est permis néanmoins de passer, pourvu que l'enfant soit baptisé (4) ». Et ces mêmes casuites, si indulgents en matière d'homicide direct, deviennent soudain intraitables touchant le suicide direct : on peut, pour sauver sa vie, tuer un enfant baptisé, mais on ne peut pas sacrifier sa vie pour baptiser un enfant qui se noie. Il suffit de comparer ces décisions pour voir que l'horreur du suicide n'est pas indissolublement liée à l'horreur du meurtre et du sang versé.

Donc l'hypothèse de Durkheim et l'hypothèse, plus commune, qui lie l'horreur du suicide à l'horreur du sang, semblent moins solides encore que les précédentes; elles ne peuvent autoriser une prévision acceptable. Notre étude nous a révélé clairement et l'existence et la lutte de la morale simple et de la morale nuancée, mais elle nous laisse sans indications suffisantes sur l'issue probable de la lutte engagée. Où le présent hésite et se tait, la parole est au passé.

---

(1) *Théologie de Clermont*, t. VI, p. 105-106 ; cf. *Timothée* II, p. 281. (2) *Théol.* de *Clermont* VI, p. 113. (3) *Ibid.*, VI, p. 110 et 111. (4) *Ibid.*, p. 114-115. Cf L'*Ami du Clergé*. 1884, p. 49-55 : les arguments en faveur de l'abolition de la peine de mort sont les «sophismes d'une philosophie insensée»; la guerre est «un mal nécessaire»; mais «la plus hideuse forme du meurtre, c'est le suicide».

Ces deux morales qui se disputent la conscience contemporaine, je n'ose dire : d'où viennent-elles ? il y faudrait de trop longues recherches, mais je dis : d'où nous viennent-elles? Quelle en est l'origine, pour qui remonte aux civilisations qui ont directement influé sur la nôtre? A quelles réalités sociales sont-elles associées dans ces civilisations et dans notre histoire? Quelles causes les ont mises aux prises? Quelles luttes ont précédé la lutte actuelle et l'éclairent? C'est à ces questions, étroitement circonscrites, que je vais essayer de répondre.

J'espère montrer que l'étude du passé, soumise aux règles ordinaires de la méthode historique, suggère une loi toute différente de celles qu'on a proposées jusqu'ici, loi à vrai dire toute spécifique, mais suffisante pour éclairer, à défaut des routes suivies par le monde, celles que suit en ce moment la société dont nous faisons partie.

DEUXIÈME PARTIE

Les Origines de la Morale contemporaine : Morale païenne aristocratique et Morale païenne populaire

CHAPITRE PREMIER

L'horreur du suicide n'est pas d'origine Juive

Dès qu'on aborde l'étude du passé, on se trouve en présence d'une hypothèse qui explique tout : la morale simple est d'origine chrétienne, plus exactement judéo-chrétienne ; l'Eglise, en ayant repris le principe au peuple d'Israël, a fait de l'horreur du suicide sa chose et l'a peu à peu imposée aux sociétés qu'elle façonnait ; à l'inverse, la morale nuancée, (on dit souvent : la morale favorable au suicide), vient de l'antiquité profane. Ainsi, depuis l'origine jusqu'à l'époque contemporaine, le conflit des deux morales est tout simplement le conflit du christianisme et de l'esprit païen.

Je ne m'attarde pas à citer tous les théologiens, tous les moralistes, tous les historiens qui ont jusqu'à nos jours défendu cette thèse. Durkheim lui-même l'admet pour une part. Elle m'avait tout d'abord séduit, et c'est pour en mieux démontrer la justesse que j'avais entrepris ce travail. Les faits, à ma vive surprise, m'en ont peu à peu éloigné : je vais essayer d'indiquer ceux qui prouvent que l'horreur du suicide, principe de la morale simple, n'est ni d'origine juive ni d'origine chrétienne.

I

La morale simple n'est pas d'origine juive : 1) Il n'est pas exact que la Bible condamne le suicide ; 2) il n'est pas exact que les Juifs aient refusé la sépulture aux suicidés ; 3) le témoignage de Josèphe sur le châtiment infligé aux suicidés est un témoignage suspect.

Les Juifs passent pour avoir condamné le suicide, quelle qu'en fût la cause, et l'avoir puni comme un crime. S'ils l'avaient fait, ils seraient bien les pères de la morale simple. Mais l'ont-ils fait ?

Pour prouver qu'ils condamnaient rigoureusement le meurtre de

soi-même, on allègue le mot : vous ne tuerez point. Cet argument, aujourd'hui encore, parait valable non seulement aux théologiens catholiques et protestants (1), mais à des historiens et à des juristes. « Cette prohibition formelle, écrit M. Garrison, s'appliquait au meurtre de soi-même comme au meurtre d'autrui, » (2) et M. Lesêtre dit de même : la prohibition du suicide « est certainement comprise dans celle qui vise l'homicide » (3).

En dépit de cet accord, il me semble que l'argument tiré du *non occides* n'a, en ce qui concerne les Juifs, aucune valeur.

Certes, on conçoit fort bien qu'un moraliste condamne le suicide au nom du principe général qui interdit le meurtre. Mais encore faut-il qu'il le dise. Or, qui dit que le *non occides* vise le suicide ? Saint Augustin, le Moyen Age, les modernes. La Bible, elle, n'en souffle pas mot,

Ce n'est pas que l'occasion manque d'exprimer un tel sentiment : la Bible signale les suicides de Saül, d'Ahitophel, d'Abimélec, de Samson, de Zamri, d'Eléazar, de Razias, de Ptolémée Macron (4) ; quoi de plus simple que de les flétrir comme autant d'infractions à la loi qui défend le meurtre? — Nulle part, on ne trouve un mot en ce sens. Il y a plus, Flavius Josèphe, auteur d'une longue harangue dans laquelle il fait flèche de tout bois contre la mort volontaire est aussi muet, sur ce point, que la Bible : il allègue jusqu'à des arguments et des lois païennes : du *non occides* il ne dit pas un mot (5).

On objecte en vain les droits de la logique : se tuer c'est commettre un meurtre. La question morale est précisément de savoir si le suicide éveille dans la conscience commune les mêmes sentiments que le meurtre. Quand bien même le texte qui défend de tuer aurait eu aux yeux des Juifs une valeur absolue, quand il aurait interdit la gerre, la peine de mort, le meurtre des animaux, on ne pourrait pas encore en conclure qu'il interdisait par surcroît le suicide : le Jaïnisme qui défend de tuer un moucheron permet l'homicide de soi-même (6); mais en fait les anciens Hébreux alliaient à des scrupules célèbres sur le sang versé une législation, « où la peine de mort est follement prodiguée » (7); l'histoire de leurs guerre abonde en massacres d'ennemis vaincus. Du coup, la logique, qu'on invoque en faveur de la morale simple, se retournerait en

---

(1) Voir plus haut I. chapitre 8. (2) Garrison, p. 11. (3) H. Lesêtre, article *Suicide* dans le *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, P. 1908. (4) I *Chron.*, X. — II. *Sam.*, XVII, 23. — *Juges*, IX, 54. — *Juges*, XVI, 28 ss.. — I *Rois*, XVI, 18. — II *Macch.*, VI, 19. — II, *Macch.*, XIV, 44. — II, *Macch.*, X, 13. (5) Voir *infra*. (même chapitre). (6) V. Henry, *Une religion athée : le Jaïnisme*, (*Rev. de Paris*, 1er juin 1905, p. 597.) (7) Renan, *Hist. du Peuple d'Israël*, III, p. 24.

faveur de la morale nuancée : car enfin, si le *non occides* permet de tuer en certains cas, il doit logiquement permettre de se tuer en certains cas.

On a allégué contre le suicide d'autres mots de la Bible. Ce sont d'abord trois passages des *Psaumes :* « Les cordeaux du sépulcre m'avaient environné ; les pièges de la mort m'avaient surpris. Quand j'étais dans l'adversité, j'ai crié à l'Eternel, etc. » (1). — « Heureux celui qui se conduit sagement envers l'affligé!... L'Eternel le gardera et le préservera en vie. » (2) — « Je ne mourrai point, mais je vivrai, et je raconterai les œuvres de l'Eternel. » (3) J'avoue ne pas voir dans ces phrases une condamnation du suicide (4). Un autre texte : « Je redemanderai votre sang de la main de toutes les bêtes et de la main de l'homme» (5) suit l'interdiction faite à Noé de manger la chair « avec son âme qui est son sang » ; si la prohibition du suicide était fondée sur un tel texte, il s'ensuivrait que les suicides sans effusion de sang sont licites.

Enfin les deux textes le plus souvent cités après le *non occides* sont un texte du *Deutéronome* et un texte de la *Sagesse* : « Je fais mourir et je fais vivre ». — « C'est vous, Seigneur, qui avez la puissance de la vie et de la mort » (6). Dieu étant maître de la vie et de la mort, il serait par là même interdit aux hommes d'usurper ce droit en fixant eux-mêmes l'heure de leur fin. Mais, pour que la conclusion soit valable, il faut admettre que celui qui se tue viole l'ordre établi par Dieu, se soustrait à son empire. Or, la Bible, loin de prendre cette idée à son compte, dit au contraire de certains suicides qu'ils sont un châtiment voulu, presqu'exigé par l'Eternel : dans le livre des *Rois*, Zimri, qui se tue, meurt « à cause des péchés par lesquels il avait péché » (7) et le premier livre des *Chroniques* dit de Saül : « Dieu le fit mourir » (8).

La vérité est que les théologiens, peu satisfaits sans doute eux-mêmes de l'argument tiré du *non occides*, se sont ingéniés à chercher dans la Bible quelque mot condamnant le suicide, et ils ont fini par voir dans les textes ce qu'ils avaient trop grande envie d'y voir.

Pour qui regarde sans parti pris, il n'y a, je crois, que trois passages dans lesquels s'exprime une appréciation morale sur la mort volontaire. Quand la femme de Job lui dit : « Bénis Dieu et meurs », Job répond : « Tu parles comme une femme insensée. Quoi, nous recevrons les biens de la main de Dieu et nous n'en

(1) Psaumes XVIII, 5-7, cf. CXVI, 3 ss. (2) XLI, 3-9. (3) CXVIII, 17. (4) Le Psalmiste parle de la mort, comme d'un châtiment qu'il redoutait : il n'y a pas un mot qui permette même de supposer qu'il voulait se tuer lui-même. (5) *Genèse* IX, 5. (6) *Deutéron.* XXXII, 39, *Sagesse* XVI, p. 13. (7) I *Rois* XVI, 18-19. Cf. *Juges*, IX, 56. (8) I *Chron.* X, 13-14.

recevrons par les maux » (1); à l'inverse, le suicide de Samson est présenté comme un acte de pieuse vaillance (2) et celui de Razias comme une action noble et courageuse (3). Il serait ridicule de vouloir, à l'aide de ces trois textes, reconstituer la morale des Juifs en matière de mort volontaire. Mais enfin le peu qu'ils nous en disent révèle une morale nuancée et non une morale simple.

Mais les Juifs punissaient le suicide. — On le dit. On le dit même assez communément dans les ouvrages et les articles sur le suicide : « Les corps des suicidés, écrit Garrisson, étaient privés de sépulture ou tout au moins ensevelis de nuit sans honneur et sans éclat » (4). Legoyt assure qu'une loi spéciale notait d'infamie chez les Hébreux ceux qui se donnaient la mort et leur refusait la sépulture » (5). D'après M. Alpy, c'est le Judaïsme qui a légué au christianisme l'usage des peines contre le suicide (6). Mais quels faits appuient ces déclarations ?

Il n'est question, dans la Bible, d'aucune mesure contre les suicidés. Samson est « enseveli dans le sépulcre de Manoah son père » (7), Saül et ses fils sont mis en terre « sous un chêne à Gabès » et on jeûne pour eux pendant sept jours (8). Il est vrai que Saül est roi et que le suicide de Samson est un suicide patriotique. Mais Ahitophel, lui aussi, est enseveli dans le sépulcre de son père (9), et il n'y a pas un mot qui indique que ce soit là une faveur, une exception à la règle.

A s'en tenir aux témoignages de la Bible, il est donc faux que les Juifs aient refusé la sépulture aux suicidés.

Reste un texte de Flavius Josèphe, le seul que cite Garrison : « Nos lois ordonnent que le corps du suicidé reste sans sépulture jusqu'après le coucher du soleil « (10).

Ce texte, comme on voit, ne parle pas d'un refus de sépulture, il veut seulement que l'ensevelissement ait lieu après le coucher

---

(1) *Job*. II, 9-10. (2) *Juges*. XVI, 28-30. (3) *Macch.*, II, XIV, 44-46. (4) Garrison, p. 11. (5) Article *Suicide* dans le *Dictionnaire encycl. des Sciences Médicales*, P. 1884. (6) Alpy, *De la répression du suicide*, p. 24. (7) *Juges* XVI, 31. (8) I *Chroniques* X, 12, ; et I *Samuel* XXI, 12. Au second livre de *Samuel*, I, 17 ss., David chante une complainte en l'honneur de Saül et de Jonathan. (9) II *Samuel* XVII, 23 : il s'étrangla et mourut et il fut enseveli « dans le sépulcre de son père ». Le même texte dit qu'Ahitophel se tue « après qu'il eut disposé des affaires de sa maison », ce qui donnerait à penser qu'il ne craint pas de voir ses décisions cassées après sa mort. (10) Josèphe, *Bell. Jud.* III, 25. Je cite Josèphe d'après l'ancienne division en chapitres reproduite entre crochets dans l'édition Dindorf, mais la traduction française de ce passage est empruntée à l'édition Reinach, Josèphe, *Œuvres*, t. V, P. 1912.

du soleil ; la peine est donc relativemnt bénigne, j'ajoute qu'elle pourrait être postérieure à l'époque biblique. Mais la loi dont parle Josèphe a-t-elle seulement existé?

Nous sommes au lendemain de la prise de Jotapat. Des Juifs, parmi lesquels Josèphe, se sont réfugiés dans une caverne et veulent se donner la mort pour échapper aux Romains. Josèphe, *qui seul n'est pas de cet avis,* fait tout un discours contre le suicide, et c'est dans ce discours que se trouve la phrase qu'on a lue plus haut.

Je ne dis pas qu'elle soit suspecte par cela même, mais enfin ce n'est pas l'historien qui parle, c'est l'avocat, — et un avocat qui plaide sa propre cause.

Reportons-nous à sa harangue : c'est d'abord une série de lieux communs qu'on retrouverait aisément dans la littérature grecque et la littérature latine : le suicide est une lâcheté, c'est une action contre nature, l'homme qui se tue est aussi coupable vis-à-vis de Dieu que l'esclave fugitif vis-à-vis de son maître. Puis, dernier argument, le suicide est puni : 1° l'Hadès le plus sombre (est-ce l'Hadès grec, est-ce l'Hadès juif?) reçoit les âmes des suicidés, et Dieu venge sur les enfants la faute des parents; 2°, nos lois ordonnent que les corps restent sans sépulture jusqu'après le coucher du soleil, et, chez d'autres nations, on coupe au cadavre la main droite.

Ce qui me frappe dans le discours, c'est que Josèphe allègue l'usage *juif* sans insister le moins du monde : et pourtant, s'il était exact, à quoi servirait tout le reste? Comment un Juif, parlant à des Juifs, glisserait-il ainsi sur le seul fait qui, à leurs yeux et aux siens, doit être décisif? Comment se donnerait-il l'air de placer sur le même plan une coutume athénienne et la loi hébraïque?

Autre raison d'inquiétude : Josèphe qui, dans le discours de la caverne, condamne le suicide en termes si vigoureux, laisse paraître à chaque instant, dans le reste de son œuvre, des sentiments tout contraires. Il exalte, dans ses *Antiquités,* le suicide de Samson (1). Il n'a qu'admiration pour Phasaël qui se brise la tête en prison pour ne pas tomber au pouvoir d'Antigone (2). Il appelle Sabinus « ce généreux Romain » (3). Il loue la valeur de Longus, qui, cerné par les Juifs, aime mieux se tuer que se rendre (4). Il est tout éloge pour la « grandeur d'âme du valeureux Eléazar » (5). Lorsque Simon, traître aux Juifs, se perce d'un coup d'épée, cette fin héroïque lui vaut presque un mot de regret; par contre, lorsqu'Antigone vaincu demande grâce au lieu de bien mourir, Josèphe flétrit sèchement sa bassesse (6). Et, quand il ne s'observe pas, combien d'autres sui-

---

(1) *Antiq.* V, 8. (2) XIV, 14. Cf. *Bell. Jud.*, I, 11 et II, 5. (3) *Antib.* XIX, 4. (4) *Bell. Jud.* VI, 19. (5) *Ibid.*, I, 1. (6) *Bell. Jud.*, II, 34 et I, 13. — Josèphe flétrit de même la lâcheté d'Hircan qui survit à un affront, I, 11.

cides rapporte-t-il sans un mot de blâme! Comparé à tout cela, le discours de la caverne semble le jeu d'un rhéteur s'évertuant à parler contre son propre sentiment.

Il est vrai que même un rhéteur hésiterait, semble-t-il, à inventer de toute pièce une loi, un usage. Néanmoins on ne peut s'empêcher de remarquer que l'usage dont parle Josèphe n'a laissé aucune trace dans la Bible. Il pourrait être postérieur à la Thora; mais la *Mishna* est sur ce point aussi muette que la Bible. Bien plus, le traité *Semachot* (1), qui étudie la question des funérailles réservées aux suicidés et indique certaines mesures, en usage, semble-t-il, du temps de Josèphe, ne parle pas d'une sépulture retardée jusqu'au coucher du soleil. Enfin, dans la législation criminelle du Talmud, j'entends dans les traités *Synhédrin* et *Makhoth*, le suicide ne figure pas dans l'énumération des crimes punis (2).

Josèphe lui-même ne signale pas un seul cas dans lequel la peine dont il parle aurait été appliquée. Bien mieux, il prête à Eléazar, assiégé dans Massada, un long discours en faveur du suicide, et Eléazar, qui veut persuader aux Juifs de se tuer plutôt que de se rendre et réfute assez longuement les objections qu'on pourrait lui faire, ne souffle pas mot de la peine imaginée par Josèphe : il n'a pas l'air d'en soupçonner l'existence (3).

Enfin la dernière raison qui rend le témoignage de Josèphe suspect, c'est le caractère même de la peine dont il parle.

Tant qu'à vouloir atteindre un cadavre, les moyens ne manquaient pas. Pour un Juif, écrit M. Lods « n'être pas enseveli ou être un jour arraché de son tombeau est un des plus terribles châtiments dont on puisse être menacé » (4); pour châtier le suicidé un refus de sépulture eût donc été tout naturel. De même, on pouvait mutiler le corps; on pouvait l'incinérer, car l'incinération apparaît à diverses reprises dans la Bible comme un châtiment (5). Enfin, pour peu qu'on voulût assimiler le suicide au meurtre, le punir comme une infraction au *non occides*, une peine était tout indiquée : il suffisait d'ensevelir le suicidé, non dans le tombeau de ses pères, mais dans un des deux cimetières publics réservés, d'après la *Mishnah*, « l'un aux condamnés à avoir le cou coupé ou à être

---

(1) Voir page 214. (2) Voir Rabbinowicz, *Législation criminelle du Talmud ou traduction critique des traités talmudiques Synhédrin et Makhoth.* (P. 1876.) Cf. Schwab, *le Talmud de Jérusalem* (P. 1871-1889, 11 vol.) t. XI, traité Sanhedrin. Je n'y ai trouvé aucune allusion au suicide. (3) *Bell. Jud.* VII, 34. (4) Lods, *La Croyance à la vie future, et le culte des morts dans l'antiquité israëlite*, P. 1908, p. 184. (5) *Ibid.*, p. 185. Saül, il est vrai, est incinéré et c'est, d'après M. Lods, le seul cas où l'incinération apparaisse comme honorable. En tout cas, ce n'est pas en tant que suicidé que Saül est incinéré. Car ses fils sont brûlés comme lui, (I. *Sam.*, XXXI, 12.)

étouffés, l'autre à ceux qui sont condamnés à être lapidés ou brûlés » (1). En dehors de ces peines, qui auraient été de vraies peines frappant un vrai crime, il était encore aisé d'imaginer des demi-mesures marquant une réprobation légère et théorique; le *Semachot* en indique plusieurs qui sont tout à fait logiques. Quelle bizarrerie au contraire dans celle dont parle Josèphe! S'il parlait d'ensevelir les suicidés *la nuit*, comme on le fera parfois chez nous, au Moyen-Age et sous l'ancien régime, on comprendrait. Mais il ne s'agit pas de la nuit, comme le disent à tort Garrison et d'autres; Josèphe dit seulement : après le coucher du soleil; bien plus, d'après le tour de sa phrase, le châtiment consisterait moins à être enseveli à cette heure-là qu'à *rester sans sépulture jusqu'à cette heure-là;* en d'autres termes, la peine, serait encore plus grave si le cadavre était enseveli en plein jour, mais un jour plus tard.

Cette bizarrerie elle-même ne donne-t-elle pas la clef de l'énigme? Elle suggère du moins une explication qui permettrait tout à la fois de récuser le témoignage et de ne pas trop maltraiter le témoin. Cette peine dont parle Josèphe, et qui semble d'abord si étrange, *il en est question dans la Bible* : quand un homme aura commis quelque péché digne de mort, dit le *Deutéronome,* « et que tu te pendras à un bois, son corps mort ne demeurera point la nuit sur le bois; mais tu ne manqueras point de l'ensevelir le même jour » (2). Ensevelir un homme avant la nuit, c'est évidemment l'ensevelir après le coucher du soleil; mais le châtiment consiste moins à l'ensevelir à cette heure-là qu'à le laisser jusqu'à cette heure-là sans sépulture, c'est-à-dire exposé honteusement à tous les regards. La mesure que la Bible prescrit pour les pendus *est donc exactement celle qui, d'après Josèphe, frappe les suicidés.*

Dans la Bible, le texte marque expressément qu'il s'agit des suppliciés et d'eux seuls. Arriva-t-il quelquefois qu'un prêtre formaliste appliquât à ceux qui se pendaient (et non aux suicidés en général) la lettre du *Deutéronome* et refusât de les ensevelir avant le coucher du soleil? Si on admet cette hypothèse, tout s'explique. J'avoue que je ne l'admets pas moi-même sans un peu d'hésitation, parce qu'elle laisse à la charge de Josèphe une erreur fâcheuse, et, j'ajoute, trop opportune pour qu'on la croie tout à fait innocente. Mais j'hésiterais encore davantage à admettre sur le seul témoignage d'un avocat intéressé l'existence d'un usage dont on ne trouve trace ni dans la *Bible* ni dans le *Semachot,* dont l'orateur de Massada ne semble

(1) Rabbinowicz, p. 110 ; cf. *Sanhedrin*, ch. VI, parag. 7 et 8, (Schwab, *Talmud*, t. X, p. 282-283). (2) *Deuter*, XXI, p. 22 et 23. Le texte ajoute : « car celui qui est pendu est malédiction de Dieu. » Mais, d'après la *Mishnah*, (Schwab, X, p. 282), il ne faut pas laisser un simple mort toute la nuit sans l'enterrer.

pas avoir connaissance et dont Josèphe lui-même ne signale aucune application.

Ainsi il est faux que la Bible ait condamné le suicide, il est faux que les suicidés aient été privés de sépulture, il est fort peu vraisemblable qu'on leur ait appliqué la mesure plus bénigne dont parle Josèphe : rien n'autorise à faire des Juifs les pères de la morale simple.

II

La morale nuancée dans les décrits des docteurs juifs : 1) Le droit religieux : opinions d'Ismael et d'Akiba ; indulgence de la jurisprudence ; 2) la morale formulée : le suicide est blâmé, mais certains suicides sont approuvés et admirés ; 3) les mœurs : fréquence des suicides après une défaite.

Non seulement la morale simple ne semble pas prendre sa source au sein du peuple d'Israël, mais quelques textes qui nous renseignent sur l'époque judéo-hellénistique et le début de l'époque talmudique (1) révèlent l'existence d'une morale nuancée : les suicidés ne sont pas châtiés comme des criminels, mais les docteurs admettent le principe de peines légères à propos desquelles ils discutent et qu'ils appliquent rarement; la morale formulée blâme le suicide en général, mais d'accord avec les mœurs, elle approuve hautement certains suicides.

Ni dans la Mishnah, ni dans le Talmud, il n'est question d'une mesure assimilant les suicidés aux criminels. Mais, dès le premier siècle, des rabbins admettent que certains détails des obsèques marquent un sentiment de réserve ou de réprobation.

R. Ismaël, dont l'opinion est rapportée par le *Semachot* est relativement sévère : il veut qu'on chante aux obsèques : « Malheur, malheur à lui qui s'est pris la vie! (2). Mais le célèbre R. Akiba, beaucoup plus indulgent, réplique : si un homme s'est tué, laisse-le, « ne l'honore pas, ne le maudis pas »; il ne faut pas déchirer ses vêtements (3) ni prononcer une oraison funèbre, mais, à ces deux détails

(1) Voir la définition de ces deux périodes dans Bloch et Lévy, *Histoire de la Littérature juive*, P. 1901, p. 11. — Je me suis surtout servi, pour l'étude de cette époque, de l'article *Selbstmord* de Hamburger dans la *Real-encyclopedie des Judentums* (Leipzig 1896, t. II, p. 1.110 ss.). Un grand nombre des textes qu'il indique ou qu'il cite sont empruntés à des traités qui ne sont pas dans le *Talmud*. M. Bach, bibliothécaire de l'Alliance israëlite, a bien voulu les vérifier sur l'original et m'en donner la traduction ; c'est à lui que je dois tous les textes cités au cours de ce chapitre sans indication d'édition. (2) *Semachot* II, 1. Le *Semachot* est un traité rédigé au VIIIe siècle, mais qui contient des enseignements datant du début de l'ère chrétienne. (3) Après le suicide de Saül, David et ceux qui sont avec lui « déchirent leurs vêtements », II, *Sam.*, I, 11.

près, rien n'est changé aux funérailles : la famille se met en rang pour recevoir les consolations, et on peut dire la bénédiction du deuil. A l'appui de cet avis, Akiba allègue une règle générale : il ne faut pas faire ce qui serait à l'honneur personnel du mort, il faut faire ce qui est à l'honneur de ses parents vivants (1). Cette règle, qui ne trahit aucune horreur sans nuances, condamne par avance les rigueurs implacables du droit du Moyen-Age.

On pourrait, il est vrai, se demander si les mesures relativement bénignes dont parle le *Semachot* ne se sont pas, comme il arrive, aggravées en s'appliquant. Mais il me paraît, au contraire, à peu près certain qu'on les appliquait rarement. L'esprit de douceur, qui caractérise toute la législation criminelle du Talmud, se manifeste à l'égard du suicide par une définition juridique rendant les sanctions à peu près impossibles. Le suicidé, est-il dit dans le *Semachot*, n'est pas celui qui monte sur un arbre et tombe, qui monte sur un toit et glisse, c'est celui qui dit : « Je monte sur l'arbre ou sur le toit pour me jeter en bas »; si donc quelqu'un est trouvé pendu ou couché sur sa propre épée, il ne faut le priver d'aucun honneur (2). Le code *Jore-Dea* spécifie lui aussi que, pour qu'il y ait légalement suicide, il faut qu'il y ait déclaration expresse de celui qui va se tuer (3).

Parfois même, le fait a beau être établi, la pitié l'emporte sur la loi.

Un enfant qui s'était sauvé de l'école, menacé d'un châtiment par son père, se jette dans un puits. R. Tarphon (Tryphon), consulté, déclare : on ne le prive de rien. Dans un cas semblable, Akiba répond de même : qu'on ne le prive d'aucun honneur (4).

Si l'on ajoute que les docteurs ne visent jamais que le suicide conscient, (le suicidé est défini dans le *Semachot* : celui *qui se perd lui-même consciemment*) (5), on voit que les mesures sur lesquelles discutent les rabbins du premier siècle devaient être rarement appliquées : en tout cas qui voulait pouvait s'y soustraire, puisqu'il suffisait, pour y échapper, de ne pas déclarer qu'on allait se tuer.

Que cette conséquence pratique soit voulue par certains docteurs, le texte même du *Semachot* ne permettrait pas d'en douter. Hamburger, s'appuyant sur d'autres déclarations, notamment sur un passage du *Midrasch Rabba*, écrit : « On estime que la punition du suicide n'est pas l'affaire des hommes, mais doit être réservée à Dieu (6). Il semble bien qu'à travers le parti pris de ne pas appliquer des sanctions, même anodines, il y ait et le désir de ne pas entreprendre sur les droits de Dieu et une distinction entre l'acte

(1) *Semachot* II, 1. Même règle dans le *Jore Dea*, 345, 1. Le *Jore Dea* est la 2e partie du Code de Joseph Caro. (2) *Semachot* II, 2. (3) *Jore Dea*, 345, 2. (4) *Semachot* II, 4 et 5. (5) *Ibid.*, II, 1. (6) Article cité, parag. 4.

qui relève des brutalités du droit et l'acte qu'on ne peut soumettre qu'à une appréciation morale.

Lorsqu'on passe du droit à la morale formulée, on a bien encore l'impression d'une morale nuancée : le suicide est blâmé en principe, mais il ne paraît pas inspirer une horreur violente, et certains suicides sont approuvés et admirés.

Le discours de la caverne nous montre par quels arguments un Juif, teinté d'hellénisme, peut condamner la mort volontaire. La *mishnah*(1) met l'homme en garde contre l'idée que le trépas finirait tous nos maux : « Que ta passion ne te persuade pas que la mort soit un refuge pour toi ».

Un commentateur insiste sur l'idée que le suicide est une mort anormale : « Ce n'est pas l'habitude d'un homme de se tuer » (2). D'autres textes sont indiqués dans l'article de Hamburger (3). D'ailleurs, il va sans dire que, dès qu'on admet des modifications, si légères soient-elles, aux rites funéraires, c'est qu'on désapprouve en principe ceux qui mettent fin à leurs jours.

Mais ce qui n'apparaît nulle part dans les textes, c'est cette condamnation âpre et violente, âme de la morale simple, qui confond dans la même horreur tous les suicides quels qu'ils soient.

Une phrase citée par Hamburger : « Celui qui se tue n'a point de part à la vie future », exprimerait bien un sentiment de ce genre. Mais cette phrase, qu'Hamburger cite sans dire où il la prend (4), est un dicton qui court parmi les modernes et dont on ne trouve pas trace à l'époque talmudique (5). D'après la *Mishnah*, Ahitofel, qui s'est tué, figure bien parmi les trois rois et les quatre particuliers qui n'ont point de part à la vie future; mais, bien loin que son suicide soit la cause de cette exclusion, (ce qui résulterait forcément de la formule citée par Hamburger), le commentaire talmudique qui examine son cas, et qui est fort ample, ne fait même pas allusion au fait qu'il s'est détruit lui-même (6).

Enfin les Rabbins et Josèphe lui-même admettent que certains suicides sont légitimes ou dignes d'admiration.

C'est d'abord le martyre volontaire. Un commentateur qui condamne le suicide au nom d'un verset de la Genèse, a bien soin d'excepter de cette condamnation ceux qui meurent pour la foi (7). Toute une casuistique étudie les cas dans lesquels un Israëlite est tenu de braver la mort plutôt que de transgresser la loi (8).

---

(1) *Aboth*, IV, 22. (2) *Genèse Raba*, sect. 82. (3) Parag. 2. Ce sont surtout des commentaires sur les mots bibliques que j'ai cités, p. 209. Un commentateur de la Genèse (IX, 5), prévenant l'objection que j'indiquais plus haut spécifie que le suicide est coupable, même quand il n'y a pas effusion de sang. (*Genèse Raba*, sect. 34 ; cf. *Jore Dea*, p. 345). (4) Art. cité,

C'est, en second lieu, le suicide qui doit entraîner la mort de l'ennemi : Josèphe lui-même loue le suicide de Samson sans rien ressentir de l'embarras qu'éprouvera plus tard saint Augustin : « Cet homme mérite l'admiration par son courage, sa force, la grandeur d'âme dont il fit preuve à la fin » (1).

C'est enfin et surtout le suicide du vaincu qui ne veut pas survivre à sa défaite ou qui aime mieux mourir de sa main que de la main de l'ennemi. D'après Hamburger, R. Jochanan, hostile en principe à la mort volontaire, la tient légitime ou obligatoire en cas de nécessité, « comme, par exemple, à la guerre, pour les chefs qui, après l'issue malheureuse d'un combat, sont menacés de mourir de la main de l'ennemi » (2).

L'idée qu'un tel suicide est obligatoire est exprimée très nettement par Eléazar dans le discours de Massada. Dans cette harangue, destinée, semble-t-il, à faire contraste avec le discours de la caverne, Eléazar exhorte les Juifs à se frapper plutôt que de tomber sous les coups des Romains. Il développe d'abord un argument d'ordre général : hésiter devant la mort est d'un lâche; l'exemple des Indiens nous montre qu'une âme généreuse sait mépriser la vie. Puis, passant aux arguments réservés aux Juifs, il déclare : l'Ecriture nous enseigne que le bonheur est dans la mort, mais, la mort, fût-elle un mal, il faudrait encore obéir à Dieu : ne pas se tuer, ce serait outrager « les lois des ancêtres » (3).

A quelles « lois » Eléazar peut-il faire allusion? Je ne le vois pas. Ni la Bible, ni la Mishnah ne font une obligation de se tuer après une défaite et il est à craindre qu'ici encore Josèphe, emporté par son zèle de rhéteur, n'ajoute à la réalité. Mais ce qui est sûr, c'est que lui-même tout le premier, trouve les suicides de ce genre hautement honorables, quitte à ne pas conformer sa conduite à sa conviction : lorsqu'il est menacé de mort dans sa prison par Jésus, fils de Saphias, un de ses gardes l'exhorte à « mourir généreusement » (4). Il ne répond pas à l'invitation, mais n'ose s'en montrer surpris. Dans son livre, il n'hésite pas à exprimer son admiration pour Phasael, qui, dans un cas analogue, se tue.

Les mœurs s'accordent avec les moralistes pour nuancer la mo-

---

parag. 2. (5) Il n'est pas dans le *Talmud* de Jérusalem. M. Bach me dit qu'il n'a pas réussi à en retrouver la source et que c'est peut-être un mot assez récent. (6) *Sanhedrin*, Ch. X, parag. 2. (Schwab, *Talmud*, XI, p. 45). (7) *Genèse Raba*, sect. 34. (8) Rabbinowicz (*Législ. crim. du Talmud*, p. 126 ss.) cite un long commentaire sur la Mishnah, prescrivant de se laisser tuer plutôt que de violer la loi en public.

(1) *Antiqu*, V, 8. Je cite la traduction Reinach. (2) Article cité, parag. 3. (3) *Bell. Jud.*, VII, 34. (1) *Vie de Josèphe*, ch. 28.

rale. Je ne sais comment Garrison, après vingt autres, ose écrire que, chez les Juifs, les suicides « semblent avoir été rares » (1), comment M. Lacassagne déclare avec assurance : « Les Juifs n'ont commencé à se suicider qu'au douzième siècle » (2). On peut *supposer* qu'avant l'introduction de l'Hellénisme les suicides étaient assez rares. A vrai dire, ni le petit nombre des faits relatés dans la Bible, ni le raisonnement de Renan à propos du suicide d'Hyrcan (3) ne sont des arguments décisifs; le seul indice intéressant, c'est qu'il n'est question de suicides ni au moment de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, ni au cours des luttes soutenues contre les rois d'Assyrie. Mais, au temps des guerre contre les Romains, les suicides sont innombrables.

Suicides religieux : au témoignage de Josèphe, les Esséniens « préfèrent la mort à la vie quand le sujet en est honorable » (4); lorsque Pilate veut forcer les Juifs à recevoir des drapeaux sur lesquels se trouve l'image de Tibère et les fait entourer par des soldats, l'épée nue, « tous les Juifs tendent la gorge en criant qu'ils aiment mieux mourir » (5).

Suicides de vaincus : les seuls ouvrages de Josèphe nous montrent les Juifs se tuant par centaines, par milliers, lorsqu'ils sont battus et n'ont plus d'espoir : partisans d'Aristobule après la victoire de Pompée (6), bandits cernés par les troupes d'Hérode (7), rebelles vaincus par Archélaüs (8), tous préfèrent la mort à la défaite, même lorsque le vainqueur leur fait grâce et les prie de vivre. Dans la lutte suprême contre les Romains, les vaincus se frappent en masse et croient devoir le faire. Josèphe avoue que l'indignation est générale à Jérusalem quand on apprend qu'il ne s'est pas tué (9). Des Juifs ont le droit de s'indigner ainsi : les compagnons de Josèphe, on l'a vu, se sont entr'égorgés; après la prise de Gamala, cinq mille Juifs se tuent avec leurs femmes et leurs enfants (10); pendant le siège conduit par Titus et après la chute de la ville, les suicides sont nombreux (11); les com-

---

(1) Garrisson, p. 11. (2) Lacassagne, *Précis de Médecine légale*, P. 1906, p. 710. (4) Un juif qui se tue, écrit Renan à propos du suicide d'Hyrcan (vers 175) était un grand signe des temps. Aux yeux de l'ancien iavhéisme, c'eût été là un crime et une absurdité. (*Hist. du Peuple d'Israël*, t. IV, p. 245.) — Absurdité sans doute parce que, selon Renan, tout finit pour le Juif avec la vie présente. Mais cette idée de Renan est aujourd'hui, comme l'on sait, fort contestée ; eût-il raison, l'argument peut se retourner. N'est-ce pas surtout dans le cas où tout ne finit pas et où des châtiments sont à craindre que le suicide est une absurdité? Quant au portrait que Renan trace du Juif « qui, le jour de la bataille ne songe qu'à s'échapper, etc. », il ne ressemble guère au Juif de l'époque romaine. (4) *Bell. Jud.*, II, 12. (5) *Ibid.*, II, 14. (6) *Ibid.*, I, 5 ; *Antiqu.*, XIV, 4. (7) *Bell. Jud.*, I, 12. *Antiq.*, XIV, 15. (8) *Bell. Jud.*, II, 5. (9) *Ibid*, III, 30. (10) *Ibid.*, IV, 7. (11) *Ibid.*, VI, 29 et 44.

pagnons d'Eléazar, au nombre de près d'un millier, se tuent après l'avoir écouté (1).

Non seulement il est inexact de prétendre que les Juifs ne se tuaient pas ou ne se tuaient guère; mais, au cours de mes recherches, je n'ai pas rencontré d'autre époque où la morale nuancée ait ainsi produit par milliers ces suicides à la fois enthousiastes et réfléchis qui demeurent, dans l'histoire, une des originalités du peuple d'Israël.

III

Hypothèses démenties ou démontrées par l'étude de la morale juive : 1) On n'aperçoit pas de rapports entre les idées relatives au suicide et les idées relatives au respect de la vie humaine ; 2) la morale nuancée paraît solidaire de l'idée de liberté religieuse et de l'idée d'indépendance nationale.

Ainsi on ne trouve pas dans la Bible un seul mot qui exprime ou annonce la morale simple, l'horreur indiscrète de tous les suicides. Par contre, à l'époque judéo-hellénique, la morale nuancée s'affirme dans le droit, les formules et les mœurs.

Certes, je n'ai garde de prétendre que les quelques textes qu'on vient de voir permettent imaginer ce que put être, au cours de tant de siècles, la morale du peuple d'Israël en matière de mort volontaire. Le silence de la Bible est une indication, ce n'est pas une réponse. Il est en outre fort possible que le peuple ne se soit pas toujours accommodé de la formule délicate d'Akiba : ne l'honore pas, ne le maudis pas, et qu'il y ait eu, au-dessous des sentiments et des idées dont les textes gardent la trace, toute une morale populaire (qui, mieux connue, révèlerait peut-être un dualisme analogue à celui que nous avons constaté dans la société qui nous entoure.)

Notre ignorance sur des points essentiels fait que nous ne pouvons même pas essayer de vérifier à cette première étape toutes les hypothèses que j'ai indiquées à la fin de ma première partie. Sur deux points pourtant il me semble que le peu qu'on atteint de la morale juive apporte quelque enseignement.

D'abord, l'hypothèse qui lie l'horreur du suicide à l'horreur du sang et, par suite, la morale nuancée à un respect moindre de la vie humaine se trouve ici en défaut. Ce qu'il y a de plus caractéristique, à mon avis, dans la morale juive, ce sont ces suicides qu'inspire le désir de ne pas transgresser la loi ou de ne pas céder au vainqueur. Ils apparaissent nettement à l'époque des guerres contre les Romains : nous en retrouverons des exemples en plein Moyen âge à l'époque des persécutions ; il y a là une tradition très ferme. Or, à

(1) *Ibid.* VII, 34.

quelle époque s'affermit-elle? A l'époque où s'avive dans la morale juive l'horreur du sang versé. On a pu dire, en alléguant des preuves solides, que la partie du Talmud qui traite de la peine capitale « consacre en réalité l'abolition de la peine de mort » (1) et on ne compte pas dans les écrits talmudiques les décisions et les commentaires qu'inspire un esprit de douceur délicate et scrupuleuse. C'est dans le temps même où cet esprit s'affirme que la morale nuancée inspire la doctrine et les mœurs.

Un autre fait me semble contredire l'hypothèse de Durkheim et appuyer au contraire l'hypothèse qui lie la morale nuancée aux idées de liberté. Ce qui, au sein du peuple juif, s'oppose peut-être le plus nettement à l'horreur indiscrète de tous les suicides, c'est l'idée qu'il faut préférer la mort à la violation de la loi ou à la servitude. Il m'est impossible de croire qu'une telle idée ravale la dignité humaine. Ce qui est vrai, c'est qu'elle ne conçoit pas cette dignité séparable de la liberté de penser et de croire, d'une indépendance à la fois religieuse et nationale. Vivre et mourir libres! diront plus tard les hommes de la Révolution : n'est-ce pas déjà pour rester fidèles à cette devise que meurent les compagnons de Joseph et les compagnons d'Eléazar, les Juifs de Gamala et de Jérusalem?

Quoi qu'on pense de ce rapprochement, un fait, du moins, se dégage, à mon sens, avec certitude : la légende qui fait remonter jusqu'au peuple juif l'origine de la morale simple est une légende, et rien de plus. Tous les faits établis la démentent : les modifications légères qui distinguent, rarement, les funérailles des suicidés n'ont aucun rapport avec le traitement ignominieux que le Moyen-Age fera subir aux cadavres des désespérés ; l'horreur du suicide n'en a pas davantage avec une doctrine assez souple pour aller, selon les cas, du blâme à l'admiration.

---

(1) Rabbinowicz, *Législation criminelle du Talmud*, p. 1 ; cf. Schwab, *Talmud de Jérusalem*, t. X, page 1.

CHAPITRE II

L'horreur du suicide n'est pas d'origine chrétienne

Si ce n'est pas la morale juive, est-ce la morale chrétienne qui a donné naissance à l'horreur du suicide?

On le croit communément : ceux même qui vont chercher au sein du peuple d'Israël les origines de la morale simple ajoutent que le Christianisme, en la lui reprenant, sut en faire sa chose. C'est un lieu commun d'opposer à l'orgueilleuse vertu de Caton l'humble résignation du fidèle qui accepte l'épreuve. Ce lieu commun semble même étayé sur des faits bien établis : n'est-ce pas saint Augustin qui ouvre la campagne contre le suicide? Ne sont-ce pas, en France même, des conciles qui, bien avant les coutumes, punissent la mort volontaire? Enfin, si l'on compare le Code et le Digeste au *Décret* de Gratien, les *Lettres à Lucilius* à la *Cité de Dieu*, le contraste n'est-il pas frappant?

La liste serait interminable si j'essayais d'énumérer les auteurs qui, du Moyen-Age jusqu'à nos jours, ont développé ces arguments et d'autres. Cette unanimité même fait d'abord impression. Mais, à s'en tenir aux grands faits qu'on allègue communément, un détail frappe bientôt : à quelle époque Saint Augustin compose-t-il la *Cité de Dieu*? Au début du ve siècle. A quelle époque les conciles punissent-ils le suicide? Au vi^e^ siècle. A quelle époque Gratien compose-t-il son Décret? Au xiie siècle. Or, dès le ive siècle, l'Eglise, incorporée à l'Empire, est, de l'aveu général, pleine d'idées, de sentiments, d'usages païens, étrangers ou contraires à l'esprit chrétien primitif. Du coup, une question se pose : cette violente aversion pour la mort volontaire que Saint Augustin traduit en formules, que les conciles traduisent en actes, fait-elle partie du fonds chrétien? Ne serait-ce pas, au contraire, chose païenne ou barbare imposée au christianisme par les forces du dehors?

Il n'est pas impossible de s'en assurer. Avant Constantin, le christianisme s'offre à nous, non pas certes pur de tout alliage païen, mais infiniment plus jaloux de son originalité. S'il apparaît, dès cette époque, violemment hostile au suicide, nul doute que Saint Augustin et les conciles du vi^e^ siècle n'aient fait œuvre proprement chrétienne. Mais si, trois siècles durant, les fidèles ne manifestent aucune horreur pour la mort volontaire, il sera prudent de chercher ailleurs l'origine de la morale simple ; on pourra même

se demander si la vieille théorie qui lie logiquement la haine du suicide à l'esprit de la morale chrétienne ne méconnaît pas cet esprit lui-même.

I

Les deux premiers siècles : 1) L'Eglise ne s'intéresse pas à la question morale posée par le suicide : aucune trace de peines ; aucune discussion sur la légitimité de la mort volontaire ; 2) le suicide chrétien : en dépit de quelques réserves dictées par la crainte de l'abjuration, les chrétiens admirent ceux qui meurent volontairement pour la foi.

Considérons tout d'abord ce que Renan appelait l'embryogénie du christianisme, l'époque de saint Paul, des Evangiles, de Clément, d'Ignace et de Polycarpe, de Justin et de Minucius Félix (1).

A cette époque, deux faits se dégagent avec évidence : les chrétiens ne s'occupent pas du suicide en général, ils approuvent le suicide chrétien.

Quand je dis qu'ils ne s'occupent pas du suicide, je n'entends pas dire qu'ils l'aient approuvé. Les chrétiens venus du judaïsme conservent peut-être quelque temps leurs idées et leurs habitudes juives. Les esclaves et les petites gens venus du paganisme ont sans doute, *en tant qu'esclaves et petites gens* (2), une certaine aversion pour le suicide : ainsi s'expliqueraient les bruits qu'on fait courir sur la fin de Caïphe, de Pilate, de Montan, de Maximilla (3). Mais ce qui frappe, lorsqu'on lit les documents du premier âge (4), c'est que l'Eglise ne prend nullement à son

---

(1) Pour Renan c'est la mort de Marc Aurèle qui clôt ce premier âge ; pour M. Allard, c'est l'édit de Septime Sévère. Au point de vue moral, toute détermination précise serait vaine. A l'exemple de Bardenhewer, je place Clément d'Alexandrie (né vers 150) dans le second âge, parce qu'il en annonce déjà nettement l'esprit général. (2) Voir plus loin, ch. 5. (3) Sur Caïphe, voir l'*Octateuque* de Clément, traduit par Nau (P. 1903, p. 90), sur Pilate, voir Eusèbe, H. E., II, 7, *Evangile arabe de l'enfance du Sauveur* (Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1853, p. 434); sur les bruits relatifs à la fin misérable des montanistes, voir Renan, *Marc-Aurèle* (P. 1882, p. 228). (4) J'ai lu, pour cette première période, les écrits indiqués par Barden hewer, *Les Pères de l'Eglise*, trad. Godet et Verschaffel, P. 1905, t. I, première période, livres I-IV. Ouvrages cités dans la première partie de ce chapitre, (outre ceux qui composent le Nouveau Testament) : Clément, *Lettre aux Corinthiens*, éd. Hemmer, dans Hemmer et Lejay, *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, t. X, P. 1909 ; Saint Ignace, *Epître aux Romains*, éd. Lelong (Hemmer et Lejay, t. XII, P. 1910) ; *Evangile des douze apôtres* (*Patrologie orientale*, t. II et suiv.) ; *Apocalypse de Saint Pierre*, fragments publiés par Bouriant (*Mém. de la Mission archéologique française du Caire*, t. IX, 1892, fasc. I, p. 144 et suiv.) ; *Evangile de Saint Barthélémy* (*Patrol. or.* II) ; *Apocalypse de Barthélémy* (*Mém. publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, t. IX, 1904) ; *le Pasteur d'Hermas*, éd. Lelong, (Hemmer et Lejay, t., XVI, P. 1912) ; Justin, éd. Panti-

compte ces aversions pour la mort volontaire : elle ne punit pas les suicidés, elle ne s'occupe pas du suicide.

Nul, je crois, n'a jamais signalé et, pour ma part, j'ai recherché en vain dans la littérature du premier âge la trace d'un usage chrétion destiné à punir ceux qui se tuent. Nulle part, il n'est question ni d'un refus de sépulture, ni de quelque modification humiliante au rite des obsèques. Le refus d'oblation, que nous verrons apparaître ça et là dans la chrétienté, à partir de la fin du IVe siècle, semble inconnu au premier âge. Il est vrai que nous possédons fort peu de chose sur le droit canonique primitif. Mais acceptons de l'imaginer à travers des textes plus récents, *Discipline ecclésiastique des Apôtres*, *Didascalie*, *Canons d'Hippolyte*, *Octateuque* de Clément, etc. aucun de ces textes ne fait allusion à une peine contre le suicide (1). Dira-t-on que cette peine a pu exister et qu'un malencontreux hasard en a fait disparaître toute trace? *A priori* l'objection paraît forte : mais, si les premiers chrétiens avaient puni le suicide, comment expliquer que Saint Augustin, qui va chercher jusque dans la Bible un argument si fragile contre la mort volontaire, ne fasse aucune allusion au droit canonique de l'Eglise primitive? Dira-t-on que, dès le IVe siècle, le souvenir s'en était perdu?

A défaut d'une règle, d'un usage, cherchons dans le Nouveau Testament et dans les ouvrages des moralistes une phrase, un mot qui exprime l'horreur du suicide : je n'en vois pas un.

Dans les Evangiles, rien.

---

gny (Hemmer et Lejay, t. I, P. 1904) ; *Martyre de Polycarpe* (lettre de l'Eglise de Smyrne), éd. Lelong, dans Hemmer et Lejay, t. XII, P. 1910 ; *Martyrium B. Petri a Lino episcopo conscriptum* (Lipsius et Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1891, t. I) ; *Acta Pauli et Theclae*, (*Ibid.*) ; *Passio Andreae* (*ibid.*, t. II) ; *Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices* (dans Aubé, *L'Eglise et l'Etat dans la seconde moitié du* IIIe *siècle*, P. 1885, p. 499) ; Tatien, *Oratio adversus Graecos*, Migne, P. G., VI ; Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, (éd. Schwartz, Leipzig, 2 vol. 1903 et 1908) ; les passages cités en français sont empruntés à l'édit. Grapin, (Collect. Hemmeret Lejay, t. II, XIV, XVII (P. 1905-1913). — Je ne connais pas d'étude sur les idées des premiers chrétiens en matière de mort volontaire ; livres et articles ne disent presque rien sur la période antérieure à St-Augustin. Sur la question du suicide chrétien ou martyre volontaire, j'ai consulté : Hecker, *De autocheiria martyrum*, Lips. 1720 ; abbé Jolyon, *La fuite et la persécution durant les trois premiers siècles du christianisme*, Lyon 1903 et J. Rambaud, *Le droit criminel romain dans les Actes des Martyrs*, P. 1907. En outre, renseignements et considérations abondent dans les travaux connus d'Aubé, de Le Blant, de M. Allard, de dom Leclercq sur l'histoire des persécutions et dans la plupart des ouvrages généraux sur l'histoire de l'Eglise, notamment ceux de Renan, Presensé, de Mgr Duchesne, de M. Guignebert, de M. Dufourcq, de l'abbé Mouret' de Kraus, Funk, Harnack, — pour ne parler que de ceux dont je me suis le plus souvent servi. (1). Voir *infra*, p. 235.

Un catéchisme protestant voit une condamnation du suicide dans le mot de l'Evangile de Luc : « Et soyez comme ceux qui attendent que leur maître revienne de noces ; afin que, quand il viendra et qu'il heurtera à la porte, ils lui ouvrent incontinent » (1). C'est beaucoup d'ingéniosité.

Judas se tue selon Mathieu. Il n'est dit ni qu'on refuse la sépulture à son cadavre, ni que son suicide le perde à jamais. L'idée, commune plus tard, et qui perce déjà dans Origène, qu'il est damné non pour avoir trahi mais pour avoir désespéré, n'apparaît pas dans le récit évangélique. C'est bien la trahison et la trahison seule qui rend le nom de Judas odieux aux premiers Chrétiens. Dans l'*Evangile de Saint Barthélémy,* Judas figure au nombre des trois hommes privés de la miséricorde finale. Mais il est puni comme traître, l'auteur ne fait aucune allusion à son suicide (2). D'ailleurs, plusieurs légendes couraient sur sa fin et tout le monde ne croyait pas qu'il se fût tué lui-même. Quelques-uns virent plus tard dans sa mort volontaire une preuve de remords et comme un dernier vestige de ce qu'il y avait de bon en lui (3).

Je ne vois rien non plus sur le suicide dans ces écrits apocryphes qui eurent tant de vogue autrefois : *Protévangile de Jacques*, *Pseudo-Mathieu*, *Evangile de Thomas*, *Histoire de Joseph le charpentier*, *Evangile des douze Apôtres* (4). L'*Apocalypse de Pierre* donne une description de peines qui, dans l'enfer, tourmentent les différents pêcheurs. Il n'est pas question de suicidés.

Dans les autres écrits du Nouveau Testament, même silence.

On a voulu voir un réprobation dans un passage des *Actes* : le goôlier de Paul, croyant son prisonnier évadé, veut se tuer : Paul lui dit: « ne te fais point de mal ! » (5) Mais comme il ne dit pas: garde toi d'un tel crime, la phrase ne prouve rien.

Des auteurs protestants découvrent une condamnation du suicide dans les textes suivants : « Rendez grace à Dieu en toutes choses, car c'est la volonté de Dieu en Jésus-Christ à votre égard » (6) — « il (Epaphrodite) a été bien malade et même près de la mort, mais Dieu a eu pitié de lui » (7) — « aucun de nous ne vit pour soi-même et aucun de nous ne meurt pour soi-même, car, soit que nous vivions nous vivons pour le Seigneur, soit que nous mourions, nous mourons pour le Seigneur etc. » (8) : je ne vois pas en quoi ces textes condamnent la mort volontaire.

---

(1) Luc XII, 36. (2) *Patrol. Or.*, II, p. 186. Cf. l'*Apocalypse de Barthélémy* (*Mémoires* etc., t. IX, p. 67). *L'Evangile des douze Apôtres* ne parle pas non plus du suicide de Judas, mais seulement de sa trahison, due aux conseils de sa mauvaise femme. (3) Voir *infra*, III. ch. 1. (4) *Les Evangiles apocryphes*, éd. Michel, (Collect. Hemmer et Lejay, P. 1911). (5) *Actes*, XVI, 28. (6) *Thessal*, V, 18. (7) *Philipp.*, II, 27. (8) *Rom.* XIV, 7-1.

Grétillat (1) allègue encore la phrase de St-Paul aux Philippiens : « Je suis pressé des deux côtés, mon désir étant de partir de ce monde et d'être avec Christ, ce qui me serait beaucoup meilleur; — mais il est plus nécessaire pour vous que je demeure dans ce corps, — et je suis aussi persuadé que j'y demeurerai et même que je demeurerai quelque temps avec vous (2). » Je n'ai pas l'impression que St-Paul, lorsqu'il parle de son désir de *partir de ce monde* songe au suicide; mais ce qui est sûr, c'est que s'il y songeait, le passage allégué se retournerait contre la conclusion qu'on en veut tirer : juste avant le passage cité par Grétillat, St-Paul écrit : « Or, s'il m'est avantageux de vivre dans ce corps et ce que je dois souhaiter, c'est ce que je ne sais pas »; il faudrait donc admettre que St-Paul hésite entre le suicide et la vie comme entre deux solutions à peu près également souhaitables!

Passons aux moralistes. En dehors du Nouveau Testament, les plus anciennes expositions de la morale chrétienne se trouvent dans la *Didaché*, l'*Epître de Barnabé*, l'*Epître aux Vierges*, le *Pasteur* d'Hermas, l'*Epître à Diognète*.

J'y trouve *une* phrase sur le suicide. Elle est dans le *Pasteur* d'Hermas. L'auteur parle des malheureux qu'un excès de misère pousse à se tuer : « Beaucoup, ne pouvant supporter de tels maux, se donnent la mort. » Les condamne-t-il? Non. Tout son blâme va aux cœurs assez durs pour souffrir autour d'eux de si grands malheurs : « Qui connaît un homme aussi infortuné et ne le sauve pas commet un grand péché et est coupable de sa mort (3). » Mot ferme et touchant, qui retentit dans la jeune conscience chrétienne (4). Mais combien cette pitié vengeresse, douce aux morts, sévère aux vivants, nous éloigne de l'horreur du suicide! Or, cette phrase mise à part, je ne trouve rien sur la mort volontaire.

Là encore, dira-t-on : hasard! Le nombre des textes est petit ; ceux que le temps a fait perdre condamnaient peut-être le suicide? A vrai dire, les textes, si rares soient-ils, nous donnent une image assez détaillée de l'ancienne morale. Mais enfin il n'est pas sans exemple que des moralistes oublient de traiter une qustion, précisémnt parce qu'elle ne soulève ni en eux ni autour d'eux aucun débat. Peut-être l'aversion pour le suicide est-elle, aux deux premiers siècles, un de ces sentiments obscurs et vigoureux que les écrivains ne formulent guère, tant ils sont indiscutés.

Les apologistes vont nous le dire. Pour eux, il ne peut guère

(1) Voir plus haut, page 174. (2) *Philipp.* I, 423 ss. (3) *Similit.*, X, 4, (p. 312). (4) Voir plus bas, page 236.

être question d'oubli. On sait avec quel soin ils relèvent, dès le IIe siècle, les traits qui distinguent le christianisme des croyances et de la morale païennes. Or, si la philosophie platonicienne est assez hostile au suicide, le stoïcisme lui est tout à fait favorable : bonne occasion, si l'on hait le suicide, pour opposer la résignation du croyant à l'orgueil homicide de Caton! Cependant, ce parallèle, qui sera classique après Saint Augustin, ne se trouve dans aucune apologie du IIe siècle. Tout au contraire, ce sont les fidèles qui semblent aux païens des désespérés et Justin en est réduit à expliquer pourquoi les chrétiens ne se tuent pas tous!

« On nous dira peut-être, écrit-il : « Donnez-vous tous la mort à vous-mêmes ; c'est le chemin pour aller à Dieu ; vous nous épargnerez la besogne. » Je dirai pourquoi nous n'agissons pas ainsi et pourquoi nous confessons sans crainte notre foi devant les tribunaux. Notre doctrine nous enseigne que Dieu n'a pas fait le monde sans but, mais pour le genre humain... Si nous nous donnons tous la mort, nous serons cause, autant qu'il est en nous, qu'il ne naîtra plus personne, qu'il n'y aura plus de disciple de la loi divine et même qu'il n'y aura plus d'hommes! »

Je ne sais comment le dernier traducteur de Justin écrit en marge de ce passage : *réprobation du suicide* (1). Justin, comme on voit, n'a garde de dire : pourquoi nous ne nous tuons pas? parce que c'est un crime abominable! parce que le suicide, que vous autres, stoïciens, admirez si fort, est à nos yeux chose exécrable. Ce qu'il repousse, c'est uniquement l'idée d'un suicide en masse, qui serait la fin de l'Eglise. S'ensuit-il que la mort volontaire soit criminelle en elle-même? Il ne le dit pas. On ne peut, sans jouer sur les mots, le lui faire dire : si tous les chrétiens sans exception avaient été chastes, ç'eût été aussi la fin de l'Eglise, contraire aux volontés de Dieu. Quelques auteurs l'ont compris et l'ont dit : qui s'aviserait d'en conclure qu'ils réprouvaient la chasteté?

Le texte de Justin suffirait presque à prouver que l'horreur du suicide est étrangère à l'Eglise naissante. Le silence des autres apologistes confirme cette opinion ; nulle part, aucun d'eux n'oppose au goût des païens pour certaines morts volontaires le dégoût et l'aversion qu'elle inspirerait aux fidèles : rien dans *l'Apologie* d'Aristide; rien dans Athénagore; rien dans l'*Epître à Diognète;* rien dans l'*Octavius;* rien dans Théophile d'Antioche.

Dans l'*Apologie* de Tatien, un mot : « Si vous dites qu'il ne faut pas craindre la mort, dit-il aux païens, d'accord en cela avec notre doctrine, ne mourez pas comme Anaxarque, par vaine gloire; mais pour la connaissance de Dieu, apprenez à mépriser la mort (2). »

(1) M. Pantigny, (Collect. Hemmer et Lejay, P. 1904, p. 157). (2) *Oratio adversus Graecos*, Migne, P. G., VI, c. 848.

Ce n'est pas là condamner le suicide, mais uniquement le suicide profane. Et ceci nous amène à la question du suicide chrétien, ou martyre volontaire.

Des apologistes modernes se sont ingéniés à démontrer que ces deux mots ne sont pas synonymes, que se sacrifier n'est pas se tuer. Etant donné la définition que nous avons adoptée, je ne crois pas nécessaire de reprendre la discussion. Elle a été vive à partir du XVIIIe siècle : lorsque le mot *suicide* a commencé à devenir commun, lorsque les criminalistes se sont mis à l'employer, les catholiques ont voulu éviter la flétrissure d'un nom, *alors odieux*, aux victimes volontaires de l'âge héroïque. Si l'on trouvait trace d'un souci semblable dans la littérature du premier âge, ce serait naturellement un indice très précieux sur les sentiments des fidèles ; mais la question alors ne se pose pas : il n'y a pas, en grec ni en latin, un terme courant et commun pour désigner le meurtre de soi-même.

Les fidèles du premier âge ne s'attardant pas, et pour cause, à rechercher si le suicide chrétien est ou n'est pas un suicide, reste à savoir ce qu'ils pensent de la chose elle-même.

On a soutenu et qu'un mot de l'Evangile la condamne et que les premiers chrétiens voient d'un mauvais œil les téméraires qui, d'eux-mêmes, se présentent au martyre. Je crois bien qu'il y a là une double et grave erreur.

Le mot, c'est celui qui se trouve dans l'Evangile de Mathieu : « Quand ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre. » (1). Ce mot, ainsi isolé, pourrait en effet vouloir dire qu'il est interdit de s'offrir au supplice, voire de s'exposer au péril. Mais lisons le chapitre : Jésus est en train d'indiquer à ses disciples leur mission et les dangers qu'ils trouveront sur leur route. Leur dit-il : Fuyez ces dangers, craignez les persécuteurs! Par trois fois, au contraire, il répète : « Ne les craignez pas!... Ne craignez point ceux qui ôtent la vie du corps et qui ne peuvent faire mourir l'âme... Ne craignez donc rien!... » (2). Alors, dira-t-on, pourquoi ce conseil, pourquoi cet ordre de fuir les villes où l'on sera persécuté? Tout simplement pour ne pas perdre dans les cités endurcies un temps qu'il faut ménager pour l'instruction du reste des hommes. Oui, l'apôtre quittera la ville où on le persécute, en secouant la poussière de ses pieds ; mais ce ne sera pas pour sauver ses jours, ce sera pour porter la bonne nouvelle à de plus dignes, ce sera parce que le temps presse : « Fuyez dans une autre. Je vous dis en vérité que vous n'aurez pas achevé d'aller par toutes les villes d'Israël que le Fils de l'homme ne soit venu. » Donc, conseil de ne pas gaspiller un temps précieux

(1) *Math.* X, 23. (2) *Ibid*, 26, 28, 31.

dans les cités indignes, mais non pas certes conseil de fuir par prudence, pour sauver ses jours : au contraire, il est dit au même chapitre : « Celui qui aura conservé sa vie la perdra, mais celui qui aura perdu sa vie à cause de moi la retrouvera (1). »

Le mot allégué ne prouve donc rien. Restent les mœurs. Dom Leclercq déclare, dans son livre sur les *Martyrs*, qu'on se transmettait avec horreur le nom de ces téméraires qui, après s'être offerts, reniaient la foi et « qu'une sorte de défaveur » planait sur le souvenir de ceux qui s'étaient livrés, « même quand ils triomphaient de l'épreuve » (2).

A l'appui de la première assertion, dom Leclercq allègue un texte qui avait déjà frappé Renan : dans le *Martyre de Polycarpe*, Quintus de Phygie, qui s'est livré lui-même, faiblit et renie le Christ : « Aussi, frères, n'approuvons pas ceux qui se livrent eux-mêmes, ce n'est pas là ce qu'enseigne l'Evangile (2). » Il est hardi de conclure de ce texte unique que les chrétiens du premier âge se transmettaient *avec horreur* le nom de Quintus et de ses pareils : au contraire, l'expression « nous n'approuvons pas » me paraît mesurée et douce. Mais enfin cette douceur enveloppe un blâme.

Seulement, un blâme formulé *à propos d'un renégat* qui s'est livré lui-même, n'implique pas, cela va sans dire, une condamnation du suicide chrétien : si un soldat, après s'être offert pour une mission périlleuse, prend peur et revient sur ses pas, on lui reprochera de s'être offert, — et cela ne signifiera pas que l'on blâme en principe ces sortes de sacrifices. Pour prouver que les premiers chrétiens condamnent le martyre volontaire, il faudrait prouver ce qu'avance en second lieu dom Leclercq, à savoir qu'une sorte de défaveur plane sur ceux qui se sont livrés, même quand ils sortent triomphants du combat. Or, à l'appui de cette seconde assertion, dom Leclercq n'allègue aucun fait.

Dira-t-on que la phrase des chrétiens de Smyrne s'applique à tous ceux qui se livrent? A la lettre, c'est vrai, mais tournons la page : dans ce même récit du martyre de Polycarpe, Germanicus, que le proconsul essaie de séduire, attire sur lui la bête féroce, « en lui faisant violence » (4). Tournons encore : Polycarpe lui-même, quand on vient l'arrêter, pourrait s'échapper ; il s'y refuse : « Que la volonté de Dieu soit faite », dit-il, et il descend se livrer aux persécuteurs (5). Le rédacteur n'a garde d'ajouter : ce n'est pas là ce qu'enseigne l'Evangile.

Pourquoi? Parce que, contrairement à ce qu'avance dom Leclercq, il applique à ceux qui se livrent le droit commun des mar-

---

(1) *Ibid*, 39. (2) *Les Martyrs*, P. 1903, t. I, p. LXXIV. (3) Parag. 3. 4) *Ibid.* (5) *Ibid.* Cf. Eusèbe, H. E., IV, 15.

tyrs : Quintus a renié, il a donc eu tort de s'offrir; Germanicus et Polycarpe ont cueilli la palme : ils ont eu raison d'affronter la lutte. Mais dira-t-on, ils ne savaient pas, au moment de l'affronter, qu'ils seraient victorieux, et le pauvre Quintus, à l'inverse, ignorait qu'il allait faiblir : les chrétiens de Smyrne ont donc tort de ne pas les blâmer tous les trois. Eussent-ils tort en bonne logique que le fait n'en serait pas moins là, et un historien n'a pas le droit de faire dire aux textes autre chose qu'ils ne disent sous couleur de les faire parler plus raisonnablement. Mais le rédacteur du *Martyre de Polycarpe* se contredit moins qu'il ne semble. Nous savons, grâce aux travaux de Le Blant (1), que certains chrétiens s'entraînaient en vue de l'épreuve par une véritable gymnastique, une série d'exercices physiques et moraux, de sorte qu'aux jours de persécution on distinguait aisément les athlètes prêts au combat et ceux que la fameuse Lettre des Eglises de Lyon et de Vienne appelle des ἀγύμναστοί, des novices mal aguerris. Quintus est blâmé parce que sa faiblesse prouve qu'il n'était pas prêt, Germanicus et Polycarpe sont loués parce que l'événement a montré qu'ils étaient prêts.

Ainsi, le seul texte allégué par dom Leclercq se retourne contre sa thèse : Polycarpe s'est livré et on ne peut pas prétendre qu'une sorte de défaveur enveloppe sa mémoire.

A elle seule, la lettre de Smyrne suffirait donc à prouver que, bien loin de considérer le suicide chrétien comme un crime, on le tient pour un illustre effort réservé aux meilleurs athlètes. Mais il s'en faut qu'elle soit seule à suggérer cette conclusion : tous les textes qui nous renseignent sur les sentiments et les mœurs rendent à peu près le même témoignage.

Dans les Evangiles, on ne trouve pas seulement des déclarations générales sur la nécessité de « haïr sa vie » (2), on en trouve qui semblent exhorter les croyants à la perdre pour l'amour de Dieu : « Car quiconque voudra sauver sa vie la perdra, et quiconque perdra sa vie pour l'amour de moi la trouvera » (3). Dans le quatrième Evangile, Jésus déclare : « Je suis le bon berger, le bon berger donne sa vie pour ses brebis » (4), et, comme s'il voulait répondre par avance aux théoriciens du suicide indirect, il ajoute : « Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même » (5). Que conclure de pareils textes, sinon que le pasteur doit aller à la mort pour ses ouailles et qu'il doit y aller de lui-même, mourir volontairement? Ne lit-on pas d'ailleurs, dans le même Evangile : « Personne n'a un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis? » (6)

(1) Le Blant, *La préparation au martyre dans les premiers siècles de l'Eglise*, (Mém. de l'Acad. des Inscr. et belles lettres, t. XXVIII, p. 57). (2) *Luc*, XIV, 26; *Jean*, XII, 25. (3) *Math.*, XVI, 25. (4) X, 11. (5) X, 18. (6) XV, 13.

Dans son fameux hymne à la charité, Saint Paul écrit : « Et quand même je distribuerais tout mon bien pour la nourriture des pauvres, et quand même je livrerais tout mon corps pour être brûlé, si je n'ai point la charité, cela ne sert de rien. » (1). Que veut dire une telle phrase sinon que l'acte de livrer son corps (autrement dit le suicide chrétien), est tout aussi méritoire que la plus magnifique aumône.

Saint Clément, dans sa *Lettre aux Corinthiens*, ne parle pas du suicide chrétien, mais il fait mieux, il cite en exemple les héros païens qui, au temps d'une peste, avertis par un oracle, « se sont livrés eux-mêmes à la mort pour sauver de leur sang leurs concitoyens » (2).

Justin, dans cette même *Apologie*, où il rejette l'idée d'un suicide en masse, allègue fièrement l'exemple des héros chrétiens qui courent à la mort en se défendant eux-mêmes. Leur promptitude à se livrer est la sûre marque de leur vertu, la meilleure réponse aux calomnies païennes. Car, « quel homme adonné aux plaisirs et à la débauche, aimant à se repaître de chair humaine, pourrait courir au-devant de la mort? Ne chercherait-il pas à tout prix à jouir de la vie présente, à se soustraire aux magistrats, bien loin de s'exposer à la mort en se dénonçant lui-même? » (3).

Dans le *Martyrium B. Petri*, Pierre, qu'on supplie de prendre la fuite, répond : « Il ne faut pas, frères et fils, fuir les souffrances pour le Christ puisque lui-même s'est spontanément offert à la mort pour notre salut. » (4).

La légende même du *Quo Vadis* (5) ne prouve-t-elle pas enfin qu'aux yeux de l'opinion, Pierre a tort de fuir, c'est-à-dire d'appliquer à la lettre et en l'isolant, la fameuse phrase : « Quand ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre »?

Le peu que nous savons des mœurs s'accorde aux déclarations qu'on vient de lire. Bien qu'il ne nous soit resté qu'un tout petit nombre de documents sûrs touchant les premières persécutions, plusieurs signalent des martyres volontaires analogues à ceux de Polycarpe ou de Germanicus. Paul lui-même, averti que des liens et des afflictions l'attendent à Jérusalem, n'a garde de fuir dans une autre ville : « Ma vie, dit-il, ne m'est point précieuse » (6) ; lorsque Agabus

---

(1) I *Cor.*, XIII, 3. (2) Collect. Hemmer et Lejay, t. II, p. 55. L'éditeur signale en note « le souffle d'humanité qui inspire St. Clément et lui fait rendre justice au dévouement des Codros, des Lycurgue, etc ». Mais ces éloges qui, après St. Augustin, seraient dignes de remarque, sont, en leur temps, tout naturels. (3) *Apologie* II, p. 173-174. (4) Parag. 4, p. 5. (5) *Ibid*, parag. 6, (p. 7). Dans la *Passio Andreae*, (parag. XIV) André, craignant d'être délivré, supplie Dieu de le laisser mourir et meurt grâce à un miracle. Dans les *Acta Pauli et Theclae*, (par. 34), Thècle se jette d'elle-même dans un bassin plein de phoques. (6) *Actes* XX, 24.

lui annonce qu'il sera livré aux Gentils et qu'on le presse de ne pas se mettre en route, il déclare encore : « Je suis prêt non seulement d'être lié, mais même de mourir à Jérusalem pour le nom du Seigneur Jésus » et, ayant dit, il va vers la persécution (1). Dans le récit d'Eusèbe, le soldat qui conduit Jacques devant le magistrat se convertit et se dénonce lui-même (2). A Lyon, s'il n'est pas certain que plusieurs des victimes aient cherché la mort, le fait du moins n'est pas douteux pour Vettius Epagathus (3). Dans les *Actes de Carpos*, on voit Agathonice se précipiter d'elle-même dans la fournaise où l'on vient de jeter son frère (4). A Rome, lorsque Ptolémée est condamné au supplice, Lucius se lève pour protester devant le préfet Urbicus et il est aussitôt conduit au supplice (5).

A Antioche enfin, l'exemple d'Ignace montre jusqu'où est porté cet « enthousiasme du martyre », dont Renan dit qu'il est, durant deux siècles, « le trait dominant du christianisme » (6).

On ne peut affirmer qu'Ignace se soit livré lui-même. Les *Actes* de sa passion, qui le disent, sont une pièce assez suspecte. Mais dans sa fameuse *Epître aux Romains*, un des plus beaux monuments de l'ancienne littérature, Ignace fait mieux que s'offrir; il réclame, il exige la mort et travaille à se l'assurer : « Laissez-moi être la pâture des bêtes!... Je suis le froment de Dieu ; il faut que je sois moulu par la dent des bêtes!... » A-t-il au moins une de ces répugnances qui inspirent aujourd'hui les casuistes? Hésite-t-il à être *matériellement* l'artisan de sa fin? Son enthousiasme l'élève bien au-dessus des scrupules ou des chicanes de ce genre : « J'espère, dit-il, rencontrer les bêtes sauvages dans de bonnes dispositions ; au besoin, je les flatterai de la main pour qu'elles me dévorent sur le champ et qu'elles ne fassent pas comme pour certains qu'elles ont craint de toucher. Que si elles y mettent du mauvais vouloir, je les forcerai » (7).

Résumons l'enseignement des textes :

S'agit-il du suicide en général? On ne trouve pas trace d'un usage chrétien destiné à punir ceux qui se tuent; on ne trouve aucune trace d'une doctrine chrétienne sur la mort volontaire : un mot de Tatien contre les suicides « de vaine gloire », un mot de

---

(1) *Actes*, XXI, 12 ss. L'auteur ajoute : «n'ayant pu le persuader, nous ne le pressâmes pas davantage et nous dîmes : que la volonté du Seigneur soit faite». (2) Eusèbe, *H. E.*, I, 9. (3) Aubé (*Histoire des persécutions*, P. 1875, t. I, p. 389) est d'avis que les martyrs qui viennent prendre la place des renégats se livrent eux-mêmes. C'est une impression que le texte suggère. Mais il dit seulement que ces martyrs étaient «dignes», c'est-à-dire en état de subir l'épreuve. (4) édition Aubé. (5) Justin, Apologie, II 2, (p. 154). (6) *Les Evangiles*, ch. XXII. (7) Je cite la traduction de Renan, *Evangiles*, ch. XXII.

Saint-Clément en faveur de certains suicides altruistes ne modifient pas l'impression d'ensemble : l'Eglise naissante ne s'occupe pas du suicide. Seule la phrase d'Hermas sur les cœurs endurcis qui deviennent responsables du suicide d'autrui retentit dans le silence, cri de pitié et non d'horreur.

S'agit-il du suicide chrétien ? Tout change. Bien loin qu'il y ait, comme on l'a prétendu, une hostilité sourde ou avouée, il n'y a même pas hésitation. Il y a, au contraire, enthousiasme. Sans doute, on rappelle aux fidèles, *lorsqu'un reniement vient les affliger*, qu'il ne faut pas affronter l'épreuve à la légère ; mais nulle part n'apparaît l'idée qu'un tel acte soit interdit en soi, c'est-à-dire en tant que suicide, et, quand celui qui s'est offert triomphe, loin de rougir de sa mort volontaire, on l'offre en exemple à l'Eglise entière.

Aller chercher dans des sentiments de ce genre l'origine de la morale simple et de l'horreur du suicide serait, est-il besoin de le dire, un contre-sens historique.

II

Le troisième siècle, la question du suicide : 1) Une phrase de roman et un mot d'Origène condamnent la mort volontaire, mais ces deux textes portent la marque d'une origine païenne ; 2) droit canonique et morale formulée se désintéressent de la question morale soulevée par le suicide.

Y a-t-il, au IIIe siècle, un revirement de la morale chrétienne ? Je ne le vois ni dans l'ensemble, ni dans les idées et les sentiments relatifs au suicide.

Dans l'ensemble, ce qui distingue ce second âge du premier, c'est que le paganisme pénètre de plus en plus librement dans l'Eglise. Il entre par en haut, il entre par en bas. En bas, la foule l'apporte avec elle : à l'élite du début, aux communautés fermées et ferventes succèdent ça et là ces vastes Eglises peuplées de chrétiens suspects que la seule annonce des persécutions porte en troupes aux autels des idoles, lourdes de sentiments et d'usages païens; en haut, c'est la philosophie, c'est l'aventureuse et brillante Alexandrie, toute baignée de la pensée des stoïciens et surtout de Platon, qui ouvre largement l'Eglise à la sagesse profane. Mais, sous ce double assaut, la morale tient bon; grâce aux persécutions, qui soulignent par intervalles l'opposition entre le christianisme et la société païenne, les fidèles gardent conscience de leur discipline originale, et la doctrine primitive s'assouplit sans trop s'altérer.

Ce qui me paraît vrai de l'ensemble est, en tout cas, vrai des idées relatives au suicide. Au troisième siècle, on trouve, dans une littérature déjà beaucoup plus riche, une ou deux phrases, d'origine païenne, sur la mort volontaire en général; on trouve surtout, en

ce qui concerne le suicide chrétien, des précisions nouvelles, un effort de casuistique, on croit voir la morale se tendre et se détendre sous l'influence des persécutions. Mais, au total, l'état d'esprit moyen ne change guère : pour le suicide en général l'Eglise garde son indifférence ; pour le suicide chrétien l'enthousiasme ne faiblit pas.

Dans la littérature du troisième siècle (1), je trouve en tout deux mots sur le suicide. Tous deux semblent d'origine païenne.

Dans le roman des *Reconnaissances*, Mattidie, mère de Clément, croyant son fils mort, songe à se tuer pour mettre fin à ses maux : « Crois-tu, femme, lui dit Pierre, que ceux qui se tuent sont délivrés de leurs tourments. C'est à des peines plus graves que sont soumises dans l'enfer les âmes de ceux qui se sont donné la mort (2) ».

Ce mot exprime nettement le principe de la morale simple : les suicidés sont damnés, et ils sont punis dans l'enfer plus cruellement que les autres damnés? Mais dans quel ouvrage s'exprime ce prin-

---

(1) Pour le troisième siècle, comme pour l'âge précédent, j'ai lu les ouvrages indiqués par Bardenhewer comme intéressant la morale et le droit. Je cite Clément d'Alexandrie d'après l'édit. Stählin (*Griech. christl. Schrifst.*, 3 vol. 1905-1909), Origène d'après Migne, P. G., XIII et XIV, l'*Histoire ecclésiastique et les Martyrs de Palestine* d'Eusèbe d'après l'éd. Schwartz, (Gr. christl. Schriftst., 2 vol., 1903 et 1908), St Cyprien d'après l'éd. Hartel (*Corpus* de l'Acad. de Vienne, t. XX), Tertullien d'après l'éd. Oehler, 3 vol. Leipzig 1853, les *Actes des Martyrs* d'après Ruinart, éd. de Ratisbonne 1859. Pour les actes des martyrs de l'Eglise copte, je me suis uniquement servi du livre d'Amélineau, *Les Actes des Martyrs de l'Eglise copte*, P. 1890. — Je ne connais ni ouvrage ni article sur le christianisme et le suicide au troisième siècle. Touchant le suicide chrétien et les questions qui s'y rattachent, j'ai trouvé force renseignements dans les ouvrages généraux indiqués plus haut page 223, et dans les travaux consacrés à des auteurs du IIIe siècle, notamment dans les livres bien connus de M. de Faye, de M. Guignebert et de M. Monceaux. (2) *Recognitiones* VII, 14 (P. G., I, c. 1361), cf. *Homélies*, XII, 14, (*Ibid*, II, c. 311.) Les *Reconnaissances* auraient été écrites, d'après Maitz entre 350 et 411, d'après Harnack entre 290 et 360. Mais Maitz et Harnack s'accordent à voir dans les *Reconnaissances* et les *Homélies* deux remaniements d'un *écrit fondamental* composé à Rome entre 220 et 232 d'après Maitz, vers 360 d'après Harnack, et utilisant, entre autres sources, un ouvrage judéo-chrétien sur Pierre. Le passage cité ci-dessus appartient presque sûrement à l'écrit fondamental puisqu'il se retrouve dans les *Reconnaissances* et dans les *Homélies*. Appartenait-il à l'ouvrage judéo-chrétien? Il rappelle, il est vrai, le mot de la *Mishna* sur ceux qui, en se tuant, ne mettent pas fin à leurs maux, (voir plus haut, p. 216); mais la *Mishna* ne parle pas des peines, (tandis qu'il s'agit de peines dans l'enfer virgilien), et, d'autre part, l'épisode de Mattidie est si intimement lié à la partie romanesque de l'ouvrage qu'il paraît sage de ne pas faire remonter la phrase qui nous occupe au-delà du IIIe siècle. L'influence du paganisme est très sensible dans tout l'ouvrage. J'ai emprunté l'exposé des théories d'Harnack et de Maitz à l'article : *Clémentins* (apocryphes) du *Diction. de Théol.* de Vacant et Mougenot, (t. III, P. 1903) cf. Bardenhewer, I, 179.

cipe ? Dans un roman destiné à la propagande et plein d'éléments païens. Reste à prouver, dira-t-on, que la phrase sur le suicide est elle-même d'origine païenne. Mais je ne crois pas qu'il soit possible d'envisager une autre hypothèse : l'idée que les suicidés sont punis en enfer n'apparaît ni dans les Evangiles, ni dans Saint-Paul, ni dans aucun écrit chrétien des deux premiers siècles ; on ne la trouve pas davantage dans Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Saint-Cyprien ; il n'y est fait aucune allusion dans Saint-Basile ou Saint-Jean Chrysostome, dans Saint-Ambroise ou Saint-Augustin. Par contre, un passage fameux de l'Enéide nous montre Enée rencontrant aux enfers les ombres mélancoliques de ceux qui se sont tués : qu'en conclure sinon que Virgile et l'auteur des *Reconnaissances* ont exprimé, avec un talent inégal, une même tradition païenne, empruntée probablement à l'orphisme populaire (1) ?

A l'autre extrémité de la pensée chrétienne, voici un mot de blâme pour le suicide : Judas, dit Origène, s'est repenti, mais non pas comme il eût fallu ; il s'est jugé et condamné lui-même, oubliant le mot de Job : plût au ciel que je pusse me détruire ! et il ne s'est pas rendu compte « qu'il ne convient pas qu'un esclave de Dieu se bannisse lui-même de cette vie, mais qu'il doit attendre, même en celà, le jugement de Dieu (2) ».

Une telle phrase n'exprime pas l'horreur du suicide; le terme latin : *non convehit* est discret et mesuré. D'autre part, Origène, loin d'être un théoricien de la morale simple, se montre à diverses reprises favorable à certains suicides altruistes. Néanmoins, prise à la lettre, sa formule condamne toute mort volontaire. — Seulement, d'où vient cette phrase ? D'un développement chrétien de la doctrine chrétienne? — Non, elle vient simplement du *Phédon* : les hommes sont une possession des Dieux, « il est juste de dire qu'on ne peut se tuer et qu'il faut attendre que Dieu nous envoie un ordre formel de sortir de la vie. » (3). Dira-t-on qu'Origène a pu se rencontrer avec Platon sans le savoir ? *A priori*, c'est peu vraisemblable. Mais ce qui rend l'hypothèse inadmissible, c'est que la phrase de Platon est citée dans les *Stromates* par Clément d'Alexandrie (4), dont Origène, comme on sait, entendit pendant quelque temps les leçons. Il n'y a donc pas accord fortuit entre le christianisme et le platonisme : c'est sciemment qu'Origène cite et reprend sans la modifier, la formule du *Phédon*.

---

(1) Voir plus loin, p. 302. (2) *In Matth. commentar. series*, P. G., XIII, c. 1766-1767. L'*Anonymus in Job*, qui contient une phrase sur les peines des suicidés en enfer est un écrit jadis attribué à Origène, mais de date incertaine et en tout cas postérieur à l'hérésie arienne. (3) Voir plus loin, p. 284 (4) *Stromates*, III, 3, (P.G., VIII, c. 1123).

En dehors de ces deux phrases d'inspiration païenne, je ne connais pas un seul texte qui montre les moralistes s'intéressant au suicide. Clément d'Alexandrie lui-même, après avoir cité Platon, n'exprime pas d'opinion personnelle. Hostile au meurtre de soi-même, il n'éprouve pas le besoin de traiter la question. Il a un mot d'estime pour Alceste (1). Tertullien, lui, cite en exemple Lucrèce et Didon (2), mais il ne discute pas. Jusqu'à Lactance le problème moral posé par la mort volontaire ne retient pas l'attention des écrivains chrétiens. Etant donné la richesse de la littérature au IIIe siècle, un tel silence surprend ; du moins a-t-il l'avantage de suggérer une conclusion nette : si tous ces moralistes qui pourraient parler se taisent, c'est évidemment qu'ils n'ont rien à dire : ils n'ont pas une doctrine à opposer aux doctrines païennes, ils n'ont même pas envie de « christianiser » la doctrine platonicienne ; ils se désintéressent de la question.

L'étude du droit (3) confirme cette opinion ; lui aussi est muet, et, cette fois, on ne peut plus s'en prendre à l'insuffisance des textes canoniques. *Discipline des apôtres* et *Didascalie* donnent une image détaillée de la morale et du droit : il serait invraisemblable, si la question de la mort volontaire avait préoccupé l'Eglise, que ces deux ouvrages n'y fissent pas allusion. Mais, ici encore, allons plus loin, admettons que des ouvrages très postérieurs nous éclairent sur le droit du IIIe siècle : les *Constitutions apostoliques*, les *Canons* des *apôtres*, les *Canons d'Hippolyte*, le *Réglement ecclésiastique égyptien* forment un corps de droit canonique ample et riche : on n'y trouve aucune trace d'une mesure quelconque frappant les suicidés (4). Dans les *Constitutions*, il y a une longue liste des péchés qui doivent entraîner le refus d'oblation, (ce sera la première peine canonique contre les suicidés) : la mort volontaire n'y figure pas. J'ajoute que, dans la littérature, on ne trouve aucune allusion à des peines ou à des usages atteignant les suicidés ; nul n'en signale l'existence, nul n'en réclame la création.

---

(1) *Stromates*, IV, 19, (I, p. 301). (2) Voir plus loin, p. 240. (3) Pour les écrits canoniques, j'ai consulté, outre les textes cités ci-dessus, Les 127 *Canons des Apôtres*, texte arabe par J. et A. Perrier, (*Patrol. Orientale* 1912, t. 8), compilation qui comprend les *Canons des Apôtres*, *l'Apostolische Kirchnerordnung* des savants allemands, le *Règlement ecclésiastique égyptien* et 24 *Canons* parallèles au VIIIe livre des *Constitutions* ; le texte Syriaque de la *Didascalie* (éd. Nau, P. 1902) — et de *l'Octateuque* de Clément, trad. Nau, P. 1913). (4) Les *Canons des Apôtres* ne portent pas de peine contre le suicide. — Les art. 22, 23, 24, condamnent l'ennuque volontaire, clerc ou laïque, et ajoutent *quia suus homicida est*... Ces mots, au IIIe siècle, seraient intéressants. Mais, selon l'opinion générale, les *Canons des Apôtres* sont du IVe ou du Ve siècle. Les Canons 22, 23, 24 reproduisent selon toute vraisemblance la décision du Concile de Nicée : le Canon I du Concile ne contient pas les mots *quia suus homicida est*.

Non seulement on ne trouve aucune trace de telles peines, mais l'Eglise, étrangère aux sévérités de la morale simple, fut sur le point de consacrer une des idées que nous avons rencontrées à l'époque contemporaine au sein de la morale nuancée.

Le premier concile qui se soit occupé, non du suicide, mais d'un suicide est le concile d'Ancyre en 314. Une jeune fille séduite et enceinte s'était tuée de désespoir en voyant son amant l'abandonner pour épouser sa sœur. Je ne sais à quelle occasion l'affaire est soumise au concile ; toujours est-il que, sans parler d'aucune peine contre la mémoire de celle qui s'est tuée, les évêques infligent un châtiment sévère à l'amant et à sa complice (1). Pourtant on ne peut douter que le concile désapprouvât un suicide tout profane, dont l'amour était peut-être le principal motif. Mais il lui plut d'aller chercher par dessus la tête de la suicidée la responsabilité du suicide, de traduire en acte l'idée exprimée autrefois par le *Pasteur* d'Hermas ; idée neuve, sévère aux vivants dans ce qu'elle avait de pitoyable aux morts et qui dut être reçue avec faveur dans ce monde d'esclaves que la débauche ou la cruauté des maîtres poussait quelquefois au suicide.

Je ne connais pas d'autre texte s'inspirant du même principe et n'aurais garde de conclure d'une décision particulière à une jurisprudence constante. Mais enfin, il reste que le seul concile qui se soit occupé d'un suicide ne fait aucune allusion à un châtiment frappant le suicidé. Silence des moralistes, silence du droit, tout suggère la même conclusion : en vain une ou deux phrases d'inspiration païenne condamnent la mort volontaire ; l'Eglise, fidèle à la tradition du premier âge, ne s'occupe pas du suicide.

III

Le troisième siècle, le suicide chrétien : 1) La morale écrite : a) les théories extrêmes : Clément d'Alexandrie, Tertullien ; b) l'opinion moyenne : Origène, Denys d'Alexandrie, saint-Cyprien ; 2) le droit et la jurisprudence : la lettre de Pierre d'Alexandrie ; 3) les mœurs : le martyre volontaire dans Eusèbe, dans les *Actes* de Ruinart, dans les *Actes* de l'Eglise copte ; culte rendu à des suicidés ; 4) Conclusion : rien, dans la morale du IIIe siècle n'annonce l'horreur du suicide.

Elle s'occupe, par contre, du suicide chrétien. Il est partout, dans la morale écrite, dans le droit canonique, dans les mœurs. Mais, ici encore, ce qui se dégage de la masse des textes et des faits, c'est que l'Eglise, en gros, reste fidèle aux traditions du premier âge.

Sans doute, on discute : entre l'hérésie gnostique qui condamne le martyre (2) et l'hérésie montaniste qui condamne la fuite de la

(1) Canon 25, (Mansi II, c. 522). (2) *Stromates*, IV, 4, (II, 256).

persécution, la pensée des docteurs hésite ; le droit canonique est un peu incertain ; Rome, Carthage, Alexandrie ne sont pas toujours d'accord. Mais deux faits dominent ces incertitudes : d'abord ceux-mêmes qui blâment les martyres volontaires ne les blâment d'ordinaire que par prudence ; ils ne craignent pas de voir des chrétiens chercher la mort, ils craignent de les voir faiblir et ne pas consommer leur suicide ; ensuite, et surtout, l'admiration enthousiaste des fidèles va droit aux généreux lutteurs qui recherchent la mort pour Dieu.

Voyons d'abord les opinions extrêmes :

Seul, à l'extrême droite de l'Eglise, aux confins des hérésies gnostiques, Clément d'Alexandrie condamne le suicide chrétien en principe et non par prudence : qui s'offre se rend complice d'un meurtre puisqu'il donne au meurtrier l'occasion de mal faire (1), — il entreprend sur les droits de Dieu, dont il devrait attendre l'appel (2), — il erre sur la nature du martyre qui, de soi, n'est pas souffrance, mais bien connaissance du Dieu réel (3).

Il y a bien là une doctrine qui, dans le suicide chrétien, condamne le suicide lui-même : si l'Eglise du IIIe siècle l'avait adoptée et appliquée, on pourrait croire à l'origine chrétienne de la morale simple; mais, bien loin que l'Eglise l'adopte, Clément lui-même n'ose pas la mettre en pratique. Logiquement, elle le conduirait à flétrir les chrétiens qui se livrent eux-mêmes ; il se garde bien d'en rien faire.

On a pu s'y tromper, à cause d'une phrase des *Stromates* refusant le titre de martyrs à ceux qui se livrent, lorsqu'ils sont condamnés par les tribunaux païens : « Ceux-là, nous déclarons qu'ils se tuent sans être martyrs (4) ». Seulement, lisons les phrases qui précèdent et qui suivent : Clément vise uniquement ceux qui recherchent la mort *par haine du Démiurge*, c'est-à-dire ces gnostiques qui opposent Démiurge à Dieu. Ceux-là, en effet ne sont pas martyrs; mais ce n'est pas seulement parce qu'ils s'offrent, c'est parce qu'ils ignorent le Dieu véritable, parce qu'ils ne sont pas chrétiens, parce qu'ils n'ont « de commun avec nous que le nom (5) ».

Pour les orthodoxes, c'est une autre affaire.

Sans doute le vrai martyre est avant tout connaissance. Mais, d'abord, la connaissance n'est pas tout le martyre. Le sang versé, lui aussi, témoigne ; prétendre que celui qui meurt pour son Dieu

---

(1) *Ibid*, IV, 10, (II, 282). (2) *Ibid*, VII, 11, (III, p. 48). (3) *Ibid.* IV 4, (II, 255). (4) *Stromates*, IV, 4, (II, 256). « — Ils se livrent à une mort vaine à l'exemple des gymnosophistes». Ailleurs, il est vrai, Clément cite avec estime le mot d'un gymnosophiste sur le suicide, (*Strom.*, VI, 4, II, p. 450). (5) *Strom.* IV, 4, (II, 256).

commet un suicide qui ne prouve rien, c'est tenir une doctrine hérétique (1). Sans doute encore, le vrai chrétien, le gnostique, attend l'épreuve et se distingue en cela de ceux qui font naître l'occasion et se jettent eux-mêmes dans le péril. Il n'agit pas, comme eux, par crainte ou par respect humain ; il ne cède pas comme eux à l'attrait de la gloire, à la crainte de tourments plus graves, au désir des joies qui suivront la mort. Il est donc seul vraiment et purement martyr. Mais que sont les autres ? Des suicidés dignes d'horreur ? Des criminels? Des coupables? — Non, des « bienheureux » (2).

Bienheureux tous ces martyrs que poussent l'espoir, la crainte et le respect humain ! Clément a beau ajouter : ce sont « des enfants dans la foi », ils n'auront qu'une « couronne d'enfants »; on ne peut s'empêcher de dire : à quoi bon condamner l'acte, si c'est pour couronner l'homme ?

Ne nous y trompons pas, cependant : dualisme n'est pas contradiction. Si Clément, ayant affirmé son principe, évite de l'appliquer, ce n'est pas qu'il le renie, c'est qu'autre chose est la morale gnostique, autre chose la morale commune.

Le gnostique croit, sait, donc il témoigne. Pourquoi courrait-il à la mort? Philosophe, il doit bien convenir que, si le martyre ne prouve rien en faveur des marcionites, il ne peut pas prouver grand chose en faveur des orthodoxes. Connaissant les hommes, il sait que, parmi ces martyrs si prompts à s'offrir, quelques-uns sont parfois poussés par des motifs dont le mieux est de ne rien dire (3). — D'où la condamnation du suicide chrétien.

Mais celui qui n'est pas gnostique a besoin, lui, de gestes, de faits matériels pour affermir sa foi. Beaucoup plus qu'à sa raison il se fie aux témoins qui se font égorger. Pourquoi déconcerter ce simple, puisqu'on ne peut pas l'instruire? Autant ménager une croyance qui, tout imparfaite, n'en est pas moins un premier pas vers la sagesse, — et au moment d'appliquer sa sentence, Clément hésite, sourit et bénit.

Donc pas de contradiction, — mais une doctrine étroitement localisée, raffinée et singulière, qui non seulement n'est pas celle de l'Eglise, mais que son auteur lui-même réserve à quelques élus et qui, loin d'annoncer la morale simple, marque le plus audacieux effort pour nuancer la morale.

A l'autre extrémité de la pensée chrétienne, le rude Tertullien parle d'un autre ton. Pour lui, la question n'est pas : peut-on s'offrir? mais : peut-on fuir? D'abord, il y consent : mieux vaut encore

---

(1) *Ibid.* (2) *Strom.* VII, 11, III, p. 48). (3) Voir dans les *Stromates* VII, 11, (III, (p. 48), la phrase sur les chrétiens qui s'offrent au supplice « je ne sais comment, pour parler avec ménagement. »

fuir de ville en ville que de « renier le Christ dans la prison ou dans les tortures » (1); mais par la suite, il se ravise. Sans doute, même dans ses écrits montanistes, il n'engage pas les chrétiens à provoquer les bourreaux : lui-même « qui vraisemblablement mourut dans son lit, aurait dû, d'ailleurs, donner l'exemple », ainsi que le remarque M. Guignebert (2); mais il déclare nettement que toute persécution vient de Dieu et que les fidèles n'ont pas le droit de s'y soustraire par la fuite ; il démontre que le mot de l'Evangile : « si on vous persécute dans une ville, fuyez dans une autre » n'a pas le sens que disent les timides (3); enfin il s'écrie, sans crainte de heurter l'opinion : « Même si l'on fléchit et qu'on renie, on a du moins le mérite d'avoir lutté contre la torture. *Malo miserandum quam erubescendum* » (4).

Cela c'est du montanisme. Mais où Tertullien ne varie pas, c'est dans son admiration pour ceux qui s'offrent au supplice. Montaniste, il exalte dans le *De Corona* ce que Dom Leclercq appelle « le fanfaronnade du légionnaire de Lambèse » (5). Il jette à la face des païens l'exemple de ces fidèles qui, persécutés en Asie par Arrius Antonius, courent en foule s'offrir à son tribunal ; il triomphe à la pensée qu'un tel exemple pourrait être suivi (6); montaniste encore, il cite aux chrétiens l'exemple de chasteté qu'ont donné Lucrèce et Didon (7). Mais les mêmes sentiments éclataient déjà dans ses ouvrages les moins suspects de montanisme.

Pour Tertullien orthodoxe, Jésus s'est matériellement tué lui-même, sans attendre que le bourreau fit son office : *Spiritum cum verbo dimisit, praevento carnificis officio* (8). Comment blâmer qui suit un tel exemple ? L'enthousiasme de Tertullien pour les fidèles qui bravent la persécution est si vif qu'il en arrive à être presque tendre pour les païens qui leur ont donné l'exemple.

Dans son livre *Aux Nations* il se heurte, comme Justin, à l'ob-

---

(1) *Ad Uxorem* I, 3, (t. I, p. 672). — Sur le revirement de Tertullien, voir Labriolle, *La crise montaniste*, P. 1913, p. 371, ss. (2) *Tertullien*, étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile, P. 1901, p. 156. Dans ce même ouvrage (p. 562) M. Guignebert écrit que « le Christianisme réprouva toujours le suicide. » L'argument allégué est d'ordre philosophique. Le seul texte cité pour les trois premiers siècles est celui de Justin dont j'ai parlé plus haut. (3) *De Fuga*, 11, 12, 13. (I p. 480 ss.). Sur le revirement de Tertullien, voir notamment Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, P. 1904, t. I, p. 158 et Jollyon, ouvrage cité, p. 36. « Tertullien orthodoxe autorise la fuite, Tertullien montaniste l'interdit. » (4) *De Fuga*, ch X, (I, 479). (5) *De Corona*, I, (I, p. 146) : *O militem gloriosum in Deo*! etc. Voir Leclercq, p. 158. (6) « Que feras-tu, Scapula, si, par milliers, hommes et femmes viennent ainsi s'offrir à toi? » *Ad Scap.*, V, (I, 550). (7) *De exhortatione castitatis*, ch. XIII, (I, p. 756), Lucrèce *sanguine suo maculatam carnem abluit*. Cf. *De Monogamia*, XVI, (I, 787). (8) *Apologet.* XXI, (I, p. 202).

jection ironique des païens : Vous désirez la mort ; nous vous la donnons ; de quoi vous plaignez-vous ? — Hé quoi, s'écrie-t-il, les chrétiens sont des cœurs endurcis parce qu'ils ne se dérobent pas aux tourments de la mort! Et ce sont des païens qui parlent ainsi ! Le suicide ne fut-il donc pas en honneur parmi eux ? Et Régulus ? Et Attica? Et tant d'autres? Seulement ce qui, pour eux, est gloire parmi les chrétiens sera dureté : « Ruinez la gloire de vos ancêtres afin de nous ruiner nous-mêmes ! » (1)

C'est de bonne guerre.Cela prouve aussi combien l'horreur du suicide est étrangère à l'Eglise d'alors. Tertullien n'a pas un mot pour dire : ces chrétiens, que vous traitez faussement de désespérés, attendent humblement la mort ; ils ne pourraient sans crime y courir d'eux-mêmes. Loin de là, il assimile, franchement, sans détour ni réserve, les Chrétiens avides de martyre à Didon et à Lucrèce. Ceci dans le livre *Aux Nations*, dont l'orthodoxie n'est pas contestée. L'*Apologétique* rend le même son : On nous traite de désespérés. Mais ce désespoir chez les païens est un titre de gloire ; Mucius se coupe la main : ô grandeur d'âme ! Empédocle se sacrifie : ô fermeté ! Didon se tue : ô chasteté ! Régulus s'offre aux tourments : ô héroïsme plus fort que les chaînes !... Seulement ce qui est permis pour la patrie, l'empire, l'amitié, — pour Dieu, cela n'est pas permis. En honorant ces morts illustres, on les immortalise, on tâche à leur rendre une seconde vie. Mais celui qui met son espoir en la résurrection véritable, qui souffre pour Dieu, — celui-là est fou (2).

J'abrège le passage qui est beau et ne sent nullement l'hérésie. Il montre bien à quel point la théorie du suicide indirect est étrangère à l'esprit chrétien du IIIe siècle. Aux païens qui disent : vous cherchez la mort, Tertullien orthodoxe ne répond pas : erreur, les suicides chrétiens ne sont pas des suicides; il les avoue tels et s'en glorifie. Dans le *Ad Martyras* (encore un ouvrage orthodoxe), les héros, les héroïnes païennes qui ont mis fin à leurs jours sont cités en exemple aux chrétiens, tout comme dans les écrits montanistes : ce qu'ils ont fait pour une vaine gloire, qui se plaindrait d'avoir à le faire pour une récompense divine (3) ?

Ce serait une erreur de forcer ces textes au point d'y vouloir découvrir une apologie du suicide en général ; nulle part Tertullien ne dit : Lucrèce fit bien de se tuer. Une païenne ne peut bien faire. Mais enfin, dans sa vanité essentielle, le geste est beau ; sanctifié par la foi, il sera admirable. Là où Ignace prêchait d'exemple, Tertullien démontre, discute, attaque. Mais des lettres de l'un aux traités

---

(1) *Ad Nationes*, I, 18 (I, p. 343). (2) *Apolog.* ch. 50, (I, p. 299). (3) *Ad Martyras*, IV, (I, p. 11).

de l'autre, c'est la même soif de supplice et de mort, le même sombre enthousiasme pour le martyre volontaire.

Entre Clément et Tertullien, Origène, Denys d'Alexandrie, Cyprien, moins raffinés que l'un, moins véhéments que l'autre donnent l'impression d'exprimer la pensée moyenne : aucun d'eux ne voit dans le suicide chrétien un suicide coupable.

Origène comme Tertullien, insiste sur le caractère libre et volontaire de la mort du Christ : aux deux larrons, dit-il, âme et vie sont reprises, Jésus rend de son gré l'une et l'autre ; il expire volontairement, fixant l'heure d'un geste royal ; il sépare lui-même son âme de son corps (1). S'expliquant sur le mot des Juifs dans le quatrième évangile : « Va-t-il donc se tuer lui-même ? » Origène écrit . « Si nous n'avons pas peur des mots, si nous nous rendons attentifs aux choses nous dirons peut-être, ne trouvant pas d'autre expression qui s'applique aux faits : divinement, pour ainsi dire, Jésus s'est tué lui-même » (2).

Origène pourtant, on l'a vu plus haut, condamne en principe la mort volontaire. Mais le motif qu'il emprunte à Platon, valable pour les *esclaves de Dieu*, ne saurait, bien entendu, s'appliquer au « suicide divin », c'est-à-dire à Dieu mourant pour les hommes. — S'applique-t-il au suicide chrétien, c'est-à-dire à des hommes mourant pour leur Dieu? Logiquement, oui. Mais Origène se soucie

---

(1) *Comm. in Joan.*, XIX, (P. G. XIV, 555). La puissance du Christ apparaît ἐν τῷ αὐτεξουσίως αὐτὸν ἀποθνήσκειν. (2) Τάχα, ἵν' οὕτῶς εἴπω. Ἰησοῦς αὑτον ἀπέκτεινεν. (*Ibid*, XIV, 554). Il est vrai qu'Origène multiplie les précautions verbales, mais il ne dit nullement : si je ne craignais d'imputer un crime au Christ... Ce qu'il redoute, c'est de heurter l'opinion qui rend Judas et les Juifs responsables de la mort du Sauveur. — La prompte mort de Jésus sur la croix a donné lieu, comme on sait, à des commentaires et des discussions innombrables, (voir notamment Calvin, *Comm. sur Jean* XIX, 33, et de Bèze, *Sermon sur l'hist. de la passion et sépulture de N. S. J. C.*, 2e éd., 1598, serm. 32), parce que, en général, il s'écoulait un plus long temps entre la crucifixion e la mort. Dans l'école rationaliste allemande, on a conclu parfois que Jésu n'était pas mort sur la croix, mais avait eu seulement une syncope. Cett (thèse), reprise et ingénieusement défendue par Proudhon) permettait d'expliquer de façon rationnelle le miracle de la résurrection, Dans l'Eglise catholique ou protestante, on n'a jamais songé, bien entendu, à mettre en question la réalité de la mort, mais on a souvent vu dans cette fin « avancée contre toute opinion des hommes », (Calvin ,*op. cit.*) une preuve que Jésus était mort volontairement. L'opinion d'Origène, loin d'être singulière, a été reprise par, plusieurs théologiens, (voir plus loin III, ch. I et ch. VI), et on la retrouve jusque dans des ouvrages de pieuse vulgarisation comme celui de Ligny sur la *Vie de N. S. J. C.* : « Mourir en croix, c'était mourir épuisé de force et de sang. Le cri (poussé par Jésus avant sa mort) était donc surnaturel... Une si grande force dans l'extrémité de la faiblesse montrait bien que Jésus mourait parce qu'il le voulait et au moment qu'il le voulait. » (III, 21, note).

peu de cette logique. Sans doute, il revendique pour les chrétiens le droit, la permission de fuir la persécution. Il recommande même de ne pas s'y exposer « sans réflexion » ou « hors de saison » (1). La phrase de l'Evangile l'enseigne et Jésus lui-même ne s'est pas livré tout de suite ; avant de s'offrir, il a fui (2). Mais, en soi, le suicide pieux est chose admirable : qui mérite mieux d'être loué que celui qui « par un libre choix, reçoit la mort pour sa piété » (3)?

Le mot s'applique à Eléazar. Il va sans dire que les martyrs chrétiens ont droit aux mêmes louanges. Dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, Origène les cite avec orgueil : « Ceux en qui la charité du Christ est abondamment répandue s'offrent eux-mêmes spontanément en toute audace aux persécuteurs et confessent le Christ à la face du monde, devant les anges et les hommes » (4).

Loin de blâmer ce zèle, Origène en parle à propos de la mort du Christ : celle-ci est plus belle, incomparablement, car Jésus, en s'offrant pour nous, meurt pour des impies, des méchants : c'est la charité infinie. Mais, justement, quiconque aura senti l'étendue d'un tel amour, non seulement voudra mourir pour Dieu « mais voudra mourir audacieusement » (5).

Ainsi conseil de fuir, plutôt que d'aller s'exposer inconsidérément et hors de propos. Mais gloire à qui s'offre et triomphe. Ce mélange d'enthousiasme et de raison place Origène à égale distance de Clément et de Tertullien. Plus sage que celui-ci, il permet, conseille la fuite. Plus ardent que son maître, il exalte les volontaires du martyre, sans mêler à son éloge ces mots d'indulgente ironie où se plaît la sagesse gnostique.

Denys d'Alexandrie, élève d'Origène, est dans les mêmes sentiments. Sa doctrine paraît d'abord à son exemple. Lorsqu'éclate la persécution de Dèce, se sachant poursuivi, il refuse de fuir. La fuite n'est donc pas, à ses yeux, chose prescrite. Mais, le quatrième jour, Dieu lui ordonne de partir et lui ouvre le chemin d'une manière miraculeuse. Il part. En route, il est pris. Des paysans le délivrent : « Je les suppliais, écrit-il, à grands cris, et leur demandais de s'en aller, de me laisser, et, s'ils voulaient faire quelque chose de mieux, j'estimais que c'était de prévenir ceux qui m'amenaient et de me couper la tête. Tandis que je criais cela, ils me firent lever de force (6)... »

Ainsi, tour à tour Denys s'offre, fuit, demande la mort, y renonce, selon qu'il croit ou non l'heure venue. En fin de compte, il

---

(1) *Contra Celsum* I, (P. G. XI, c. 783). (2) *Ibid.* — Le mot de l'Evangile est encore cité dans l'*Exhortatio ad. Martyr*, par. 34, (P. G., VI c. 606). (3) *Ibid*, parag. 22, (P. G., XI, c. 590). (4) *Comm. in épist. ad. Rom*, IV, 10, (P. G. XIV, 998). (5) *Ibid.* c. 999. (6) Eusèbe VI, 40, traduction Grapin, t. II, p. 254-255.

ne se livre point. Mais ce n'est pas hostilité pour le martyre volontaire. Car, dans sa lettre sur la persécution de Dèce, il cite avec admiration plusieurs chrétiens qui se dénoncent eux-mêmes et la vierge Apollonia qui, menacée du bûcher, s'arrache aux mains des soldats et se précipite d'elle-même dans les flammes (1).

En Occident, Saint-Cyprien traite la question en homme pratique.

Au début de la persécution de Dèce, l'attitude des chrétiens d'Afrique avait été lamentable. « La plupart cédèrent aux premières menaces non pas même de mort, mais de confiscation. Dans les premiers jours, les magistrats de Carthage et les préposés spéciaux furent débordés par la foule des apostats qui réclamaient des certificats de sacrifices. » (2) A de tels chrétiens, il n'est pas question de démontrer que la fuite est licite : fuir, abandoner leur demeure et leurs biens est déjà un sacrifice bien au-dessus de leurs forces. Et Cyprien en vient à écrire : quiconque a fui pour ne pas renier est confesseur; le premier rang revient, sans doute, à ceux qui ont confessé, au sens ordinaire du mot; mais au deuxième rang ont droit de compter ceux qui, par une retraite prudente se sont dérobés à l'ennemi (3).

Ainsi les dures exigences de la pratique pèsent par endroits sur la doctrine chrétienne. Ce qui, ailleurs, est une concession à la prudence, devient un titre de gloire. On ne dit plus : fuyez, nous le permettons ; on implore : fuyez, nous vous en conjurons ! — Et nombreux sont ceux qui se dérobent à ce demi martyre, volent aux autels des idoles, et, la persécution finie, vont grossir le lamentable troupeau des *lapsi* dont le cas excite d'âpres discussions.

En un tel milieu, on n'est pas surpris que saint Cyprien en arrive à dire : que nul ne s'offre de lui-même aux Gentils ! Bien peu parmi ses ouailles doivent s'offenser de ce sage conseil. Et quelle imprudence de permettre des initiatives grosses de périls, en un pays où la seule annonce de la persécution provoque tant de défaillances. Mais n'allons pas croire que Cyprien blâme, en soi, comme un suicide détestable l'acte de ceux qui vont s'offrir : loin d'y voir un crime, il y voit un héroïsme capable de racheter jusqu'à l'apostasie; car, s'adressant aux *lapsi*, qui tour à tour, suppliants et insolents, voudraient forcer sans pénitence les portes de l'Eglise, il leur jette à la face : si vous êtes si pressés, l'occasion s'offre à vous d'obtenir ce que vous réclamez, et même davantage : « la bataille dure encore, et il y a des combats chaque jour » (4).

---

(1) Eusèbe, H. E., VI. (II, 2, p. 602.) (2) Duchesne, *Histoire de l'Eglise*, t. II, ch. XX. (3) *De lapsis* parag. 3, (éd. Hartel, p. 238) (4) Cypr., *Epist.* XIX, (Hartel, p. 526); cf. *Epist.* XXV, (538)

Ainsi l'écrivain chrétien le moins favorable, en somme, au martyre volontaire, après Clément d'Alexandrie, le recommande aux fidèles déchus comme un sûr et suprême moyen de salut! C'est assez dire quelle admiration se cache, et se cache mal, sous tous les conseils de prudence dictés par la crainte de l'apostasie (1).

Naturellement, le droit canonique reflète la diversité des opinions sur l'opportunité de s'offrir au supplice. Mais, nulle part, le suicide chrétien n'est condamné : aucun des textes canoniques que j'ai cités plus haut ne refuse le titre de martyr à celui qui s'est livré lui-même.

La *Didascalie* semble approuver la fuite, car elle recommande aux fidèles de recevoir et d'aider ceux qui fuient d'une ville dans l'autre, selon le commandement du Seigneur. Mais elle exprime aussi l'idée que quiconque veut être parfait doit imiter son maître. Or, Jésus est mort pour nous... Le raisonnement s'arrête, sans inviter au martyre volontaire, — sans le condamner non plus (2).

Les *Constitutions apostoliques* reprennent ce passage : le Christ est mort pour nous; que n'imitons-nous ses souffrances, que ne lui abandonnons-nous notre vie, quand il nous offre lui-même la licence? (3) Le chapitre suivant ajoute, il est vrai : Ne soyons pas « prompts à nous offrir, téméraires »; (4) mais pourquoi? Parce que la chair est faible, parce qu'une défaillance est à redouter. Le chapitre consacré aux faux martyrs ne vise pas ceux qui se sont offerts (5). Bien plus, il peut être nécessaire de mourir pour l'honneur de l'Eglise. Si les Eglises sont pauvres à tel point qu'elles ne pourraient nourrir indigents et veuves qu'en acceptant les offrandes des impies, mieux vaut se laisser mourir de faim (6).

L'écrit canonique le plus sévère aux martyrs volontaires est la *Lettre*, en quinze articles, de Pierre d'Alexandrie sur la réconciliation des *lapsi* (7).

L'auteur, en principe, n'est pas rigoriste : il défend d'accuser les fidèles qui ont donné de l'argent pour éviter la persécution : il excuse ceux qui fuient, même lorsque d'autres sont condamnés à leur place; il semble prêt à tout pardonner, — et soudain, parlant des clercs qui se sont offerts au supplice, ont faibli, puis se sont ressaisis et ont confessé Dieu, il devient impitoyable et leur refuse d'exercer leur ministère : en s'offrant, ils ont abandonné leur troupeau; ils n'ont plus à prétendre au titre de pasteurs (8). Une telle sévérité semble

(1) Il y a bien une condamnation du suicide dans le *De Duplici martyrio ad Fortunatum* ; mais c'est une supercherie littéraire d'Erasme. (2) *Didascalie*, éd. Nau ch. XIX, p. 102 et 104. (3) V, 6, (P. G., I, 836). (4) V, 7, (p. 837). (5) V, 9 (p. 854). (6) IV 8, (p. 820.) (7) Cette lettre fait partie d'un traité rédigé, d'après Bardenhewer, en 306. (8) P. G., XVIII, 487.

bien, au premier abord, inspirée par la morale simple, mais voici qui corrige cette impression : d'abord le canon XI de l'*Epître* montre une certaine indulgence pour ceux qui, au fort de la persécution, se présentent au martyre, « poussés par un esprit de noble émulation » et se laissent ensuite vaincre par les tourments; d'autre part, le canon IX, tout en développant l'idée qu'il ne faut pas s'offrir et appeler la tentation sur soi et sur ses frères, déclare nettement qu'il faut admettre à la communion ceux qui l'ont fait, comme l'ayant fait au nom du Christ; enfin, et surtout, le canon VIII prescrit l'admission de ceux qui, après avoir apostasié, se sont offerts d'eux-mêmes au supplice et ont confessé le Christ.

Ainsi, l'écrit canonique le plus sévère à ceux qui s'offrent n'ose pas les punir lorsqu'ils n'ont pas renié, les excuse parfois lorsqu'ils ont faibli, et, bien loin de présenter le suicide chrétien comme un crime *en soi*, l'offre aux *lapsi* comme un moyen de racheter l'apostasie.

On ne peut trop insister, à mon avis, sur ce dernier point : si le suicide chrétien était un mal par lui-même, je veux dire en tant que suicide, que signifierait ce conseil donné aux renégats de s'offrir? Veut-on qu'ils réparent le mal par le mal et un crime par un autre? Non, si on les pousse au suicide, si saint Cyprien, Pierre d'Alexandrie et le Concile d'Ancyre (1) se trouvent d'accord sur ce point, c'est que les chrétiens les plus hostiles en apparence au martyre volontaire lui sont, au fond, tout à fait favorables; s'offrir est témérité, une témérité grosse de périls pour celui qui s'offre et pour ceux qui l'entourent; aussi ne faut-il pas s'élancer vers la mort sans avoir mûrement réfléchi. Mais quand celui qui a cherché le martyrs en sort triomphant, l'acte, de lui-même, est si beau que, comme un second baptême, il lave la souillure de l'apostasie.

Les mœurs sont encore plus favorables au suicide chrétien que la doctrine et le droit.

En vain, des textes permettent, conseillent, prescrivent la fuite, les chrétiens illustres qui fuient sont réduits à se justifier. Denys d'Alexandrie, ayant survécu à la persécution de Dèce, doit donner des explications (2). Quand Cyprien prend la fuite, ce ne sont pas des particuliers, c'est le clergé de Rome qui s'émeut : Nous avons appris, dit la lettre romaine, que le saint Pape Cyprien s'est retiré; « on nous dit qu'il a bien fait, étant un personnage en vue. » On nous dit! Ce qui le dit aussi, ce sont les textes qu'on a vus plus haut! A en croire certains auteurs, ce serait l'Evangile lui-même. On voit combien cela pèse peu dans la pensée du clergé romain, car la lettre

(1) Canon 1, (*Mansi*, II, 528) (2) Voir Bardenhewer, I, p. 287.

poursuit doucement : « Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis, le mercenaire les abandonne quand vient l'heure du péril.... » Et Cyprien doit se justifier; il écrit jusqu'à douze lettres (1). Mais qu'allègue-t-il? Que le suicide est un crime? Non. Il allègue qu'il s'est retiré non pas certes pour sauver ses jours, mais pour assurer le repos de ses frères, pour ne pas aviver le zèle des persécuteurs. Denys, lui, attribue sa fuite à une inspiration divine : « Dieu m'ordonnant de partir, écrit-il, je me mis en route (2). »

Ainsi donc, en théorie, la fuite est permise, recommandée. Mais lorsqu'un chrétien illustre suit ce conseil, use de ce droit, il est contraint de se justifier, il allègue au besoin un ordre de Dieu.

C'est qu'au-dessus des Docteurs et du droit, il y a l'opinion et l'usage. Or, ce que nous savons par Eusèbe et les *Actes des Martyrs* nous élève bien au-dessus des réserves formulées par les sages : les chrétiens courent à la mort, et cet héroïsme n'excite qu'admiration et enthousiasme.

Longue est la liste, rien qu'à lire Eusèbe, de ceux qui s'offrent au martyre. A Alexandrie, sous Dèce, Apollonia, « vierge très admirable », est menacée du bûcher; elle s'arrache aux mains des soldats et se jette dans les flammes. Ammon, Zénon, Ptolémée et le vieillard Théophile se dénoncent en plein tribunal (3). Sous Valérien, à Césarée, en Palestine, trois jeunes gens se reprochent de ne pas conquérir la couronne du martyre quand l'occasion en est offerte, se présentent au juge et sont mis à mort; une femme (peut-être marcionite) les imite aussitôt (4). A Nicomédie, sous Dioclétien, les chrétiens sont accusés d'avoir mis le feu au palais de l'empereur: hommes et femmes, « emportés par un zèle divin et indicible », s'élancent dans les flammes; dans la Thébaïde, à la même époque, les chrétiens, voyant condamner leurs frères, viennent crier leur foi devant le tribunal; à Antioche, certains fidèles, « fuyant l'épreuve, avant d'être pris et de tomber aux mains de ceux qui leur tendaient des pièges, se précipitaient eux-mêmes du haut de maisons élevées, estimant que mourir était ravir quelque chose à la perversité des impies »; une « très sainte femme, admirable de grandeur d'âme », se noie avec ses deux filles pour ne pas tomber aux mains des soldats; sous Maxence, les chrétiennes préfèrent la mort au déshonneur; une d'elles, femme du préfet de Rome, « plus digne d'admiration qu'aucune autre »; se perce d'un coup d'épée (5). Mêmes exemples dans l'ouvrage d'Eusèbe sur les *Martyrs de la Palestine* : Romain, voyant

(1) Voir Duchesne, t. I, p. 401-402, et Aubé, *L'Eglise et l'état*, I, 83. (2) *Epist.* XX, (Hartel, p. 527.) (3) Eusèbe, H. E., VI, 41, (t. II, p. 602.) (4) VII, 12, (p. 664.) (5) Eusèbe, H. E. VIII, 6, (p. 750); — VIII, 9, (p. 756); — VIII, 12, (p. 756); — VIII, 14, (p. 784). Les passages cités en français sont empruntés à la traduction de M. Grapin.

la foule des apostats en train de sacrifier, s'approche et commence à les haranguer; six jeunes gens, après s'être lié les mains pour prouver qu'ils sont prêts au martyre, vont s'offrir au gouverneur; Aphianus, « avec un courage divin », s'élance sur le préfet Urbain, en train d'offrir un sacrifice, et lui saisit les mains pour l'en empêcher; Ædésius, à Alexandrie, interpelle le magistrat pour lui reprocher son ignominie; Agapius, à Césarée, court au-devant de l'ourse lâchée sur lui et lui offre son corps à dévorer. Valentine, voyant maltraiter une de ses sœurs, apostrophe le juge, et, arrêtée, renverse l'autel à coups de pied; Antonin, Zébinas et Germain courent jusqu'au gouverneur, en train de sacrifier, et lui crient de renoncer à l'erreur (1). On n'est pas surpris de lire, dans la lettre écrite au Préfet du Prétoire pour faire cesser la persécution, que « beaucoup de chrétiens courent d'eux-mêmes au-devant du péril » ! (2)

Cherchons maintenant dans Eusèbe quelque chose qui vienne à l'appui de la thèse soutenue par Dom Leclercq; cherchons quelque indice, si léger soit-il, de cette « sorte de défaveur » qui planait sur la mémoire des martyrs volontaires. Pas une phrase, pas un fait, rien. Seuls, des mots d'admiration se mêlent ça et là à l'exposé des faits.

Dira-t-on que l'opinion d'Eusèbe, si intéressante soit-elle, n'est que l'opinion d'un individu? Avec les *Actes des Martyrs*, on atteint, je crois, l'opinion publique. Non, certes, qu'il faille voir dans les récits groupés sous ce nom une création du génie populaire; l'opinion de M. Marignan me semble, sur ce point, très juste (3); les hagiographes sont gens de métier, et même connaissent très bien leur métier; seulement, ils écrivent pour le peuple, et, aux moyens qu'ils emploient pour l'émouvoir, on devine sans trop de peine les sentiments populaires : en un sens, on pourrait dire qu'on les devine d'autant mieux que les récits sont plus invraisemblables, les procédés plus apparents, la déformation de l'histoire plus nette : car les idées et les sentiments dont l'empire est tel qu'il fausse à ce point le récit des faits, que seraient-ils, sinon ceux du public qu'on veut édifier? Or, parmi ces sentiments qui s'affirment avec force, l'enthousiasme pour le suicide chrétien est de ceux qui frappent dès l'abord.

Prenons le recueil de Ruinart (4). Dans la célèbre *Passion de Perpétue, Saturnus* « se livre spontanément » (5); Perpétue, frappée par un bourreau maladroit, dirige elle-même l'épée qui doit la tuer. Il semble, dit le rédacteur (6), « qu'une telle femme n'eût pas été tuée si elle ne l'eût voulu elle-même. » Il est vrai que la *Passion de Per-*

---

(1) *Martyrs de Palestine*, ch. 3, 4, 5, 6, 8, 9, (p. 910-928). (2) H. E., IX, 1, (p. 804). (3) Voir Marignan, *La foi chrétienne au IVe siècle*, P. 1887, p. 70. (4) (Edition de Ratisbonne, 1859). — Le recueil de Ruinart a, comme on sait été revisé par la critique moderne, cf. Leclercq. *Les Martyrs*, t. I, p. XXXIII. Les textes cités dans ce chapitre sont de ceux dont l'ancienneté est le moins contestée. (5) Parag. 3 p. 139. (6) Parag. 21, p. 146.

pétue est peut-être un écrit montaniste (1); mais les traits qu'on vient de voir, et notamment cet appétit du martyre, n'ont rien de singulier. On les retrouve à chaque page, dans le recueil de Ruinart. Pionius est averti par un songe qu'il va être pris : il prévient ses deux compagnons, et tous trois se passent une corde au cou, *fidei testimonium et volutatis indicium*. Le procès se prolongeant, Pionius s'écrie : « Construisez un bûcher pour que nous nous jetions volontairement dans les flammes (2). » Sous Dèce, Maxime, « saint homme », se dénonce volontairement lui-même (3). Denyse, jeune fille de seize ans, en fait autant en voyant un chrétien renier (4). Nicéphore, dans un cas analogue, dit aux licteurs : « Je suis chrétien; frappez-moi! » « Tous admiraient, dit le texte, qu'il se livrât ainsi », mais de critique, nulle trace (5). L'exemple de saint Genest est célèbre (6). Maximilien se dénonce en déclarant : « Il ne m'est pas permis d'être soldat; je suis chrétien (7). » Le centurion Marcel jette ses armes et crie : « Je suis soldat de Jésus-Christ (8). » Le greffier Cassien, assistant au procès de Marcel, ne peut contenir son indignation et se dénonce (9). Théodote, après s'être préparé « à supporter les coups », se met en route pour chercher le martyre. Deux amis le rencontrent et veulent le faire retourner sur ses pas : « Si vous êtes mes amis, dit le saint, n'allez pas me nuire et reprendre mon zèle! » Et il se présente au magistrat (10). Dans la *Passion de Saturnin*, Victoria est au nombre des martyrs arrêtés; l'auteur rappelle que cette jeune fille « fleur des Vierges, honneur et gloire des Confesseurs », avait mieux aimé se précipiter que de consentir à un mariage décidé par ses parents (11). Saint-Didyme s'offre au martyre pour sauver la vierge Théodore; mais la jeune fille, sauvée par lui, court au lieu du supplice et se fait mettre à mort (12). Le diacre Euplius, brusquement, se met à crier en public : « Je suis chrétien et je veux mourir pour le nom du Christ (13). » L'évêque Philippe, voyant approcher la persécution, refuse de fuir, malgré les exhortations de ses amis, et leur enseigne que « les maux de la persécution sont plutôt à rechercher qu'à craindre ». Sévérus, qu'on n'avait pu découvrir, se livre publi-

---

(1) Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, P. 1905, p. 81 ; Leclercq, les Martyrs, t. I; J. Rambaud, *Le Droit criminel romain dans les Actes des martyrs*, P. 1907, p. 17. D'après Rambaud, l'Eglise « interdisait » le martyre volontaire; (il ne cite pas de texte à l'appui de cette assertion) ; mais les exemples ne manquent pas « de chrétiens qui se sont offerts et que l'Eglise a honorés de ses pieux hommages. » (2) par. II et VIII, p. 188 et 196. (3) par. I, p. 203. (4) par. V, p. 207. (5) par. VIII, p. 288. (6) par. II, p. 312. (7) par. I, p. 340. (8) par. I, p. 343. (9) par. I, p. 345. (10) par. XXII, p. 381. (11) par. XVI, p. 421. *Clam sese per praeceps puella demittit.* Dom Leclercq, emporté par sa thèse, traduit : « elle s'enfuit par la fenêtre. » (*Les Martyrs*, II, p. 217.) (12) par. IV et VI, pp. 430, 431. (13) par. I, p. 437.

quement, « sous l'inspiration du Saint-Esprit » (1). Dans les *Actes de Tarachus*, Andronicus est livré aux bêtes; mais l'ourse qui doit le dévorer s'y refuse; Andronicus tâche de l'exciter et de l'irriter, pour mourir plus vite (2). Eulalie s'échappe de la maison de son père pour courir au martyre (3). Théodore met le feu à un temple païen et se vante de l'avoir fait (4). Euphémie s'offre spontanément (5). Philoromus se dénonce, dans un élan d'indignation, en voyant tourmenter Philéas (6). Gordius, après s'être préparé au martyre, se livre en plein théâtre (7). Julitta s'élance sur le bûcher (8). Les quarante martyrs dont parle Basile le Grand s'avancent audacieusement et crient qu'ils sont chrétiens. L'un d'eux, ne pouvant résister aux tourments, renie le Christ : un licteur, aussitôt, prend sa place (9). Fausteus, Janvier et Martial se dénoncent (10). Saint-Léon foule aux pieds les flambeaux allumés devant les idoles (11). Saint Phocas offre l'hospitalité aux soldats qui le recherchent et ne le connaissent pas. Le repas terminé, il leur dit : « Je suis celui que vous cherchez. » Les soldats, stupéfaits, hésitent à porter la main sur leur hôte. Phocas les exhorte à le frapper : « Il dit, persuade et meurt (12). »

Non seulement aucun de ces martyrs n'est l'objet d'une défaveur, mais, nulle part, le rédacteur n'a l'idée de les justifier. C'est pour éviter les redites que je n'ai pas cité les éloges qui leur sont prodigués; ils ne m'ont jamais paru moins vifs que ceux qui s'adressent au reste des martyrs; de Phocas, l'auteur écrit qu'il est l'objet du même culte que Pierre et Paul : *Non minus autem Romani Phocam colunt quam Petrum et Paulum* (13).

Passons aux *Actes des Martyrs de l'Eglise copte* (14). Je ne puis citer, tant ils sont nombreux, tous les exemples qu'a recueillis M. Amélineau, mais on retrouve dans son livre tous les types de martyre volontaire qui viennent d'être énumérés : soldats refusant le service et jetant leur ceinturon (15); chrétiens lacérant les édits ou renversant les statues des idoles (16); enfants bravant les supplices (17);

---

(1) par II, p. 440 et par. IX, p. 445. (2) par. X, p. 473. (3) p. 480. (4) par. IV, p. 509. (5) par. II, p. 515. (6) par. III, p. 720. (7) par. IV, p. 535. (8) par. IV, p. 539. (9) par. V, p. 549. (10) par. I, p. 556. (11) par. II, p. 566. (12) parag. III, p. 580. — Il y a encore martyre volontaire dans la fameuse histoire de Dasius, (cf. Leclercq, *Les Martyrs*, II, p. 124 et Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*. P. 1918, p. 110). (13) parag. III, p. 580. (14) D'après Amélineau, ces *Actes* ont du être rédigés vers la fin du IVe siècle ; ils se rapportent presque tous à la persécution de Dioclétien. (15) Voir pages 17, 26, 29, 34, 103, 139, etc. (16) p. 28, Timothée déchire l'édit de Dioclétien sous les yeux du gouverneur; cf. p. 51, 205. (17) Le petit (Anoub (douze ans) et la petite Liaria (onze ans) sont envoyés au martyre par St Michel et l'archange Gabriel, (p. 145 et 93). Voir aussi p. 105.

chrétiens cédant à leur indignation, en voyant torturer leurs frères, et se dénonçant sous les yeux du juge (1). Les exemples de suicides collectifs abondent : Abiskhiroun se dénonce avec cinq soldats; ailleurs, quarante soldats vont d'eux-mêmes s'offrir au bourreau; Paphnuté, prêt à se livrer, persuade à une famille de treize enfants d'imiter son exemple; cinquante serviteurs, voyant torturer leur maître, s'offrent au supplice pour périr avec lui. A Halouun, les habitants, apprenant l'arrivée des persécuteurs, sortent du village et se présentent aux coups; à Mabquala, la foule crie sa foi et se fait massacrer; non loin de là, même scène, les chrétiens « se précipitent au-devant de l'épée » (2).

Non seulement toutes ces morts volontaires sont approuvées, admirées, mais elles sont, en général, prescrites. M. Amélineau fait remarquer que la plupart des *Actes* de l'Eglise copte semblent « taillés sur un même patron ». L'ordre d'aller volontairement s'offrir est un des traits de ce « patron ». L'Ange du Seigneur, assez souvent l'Archange Gabriel ou l'Archange Michel, apparaît à un chrétien et lui dit : « Pourquoi restes-tu assis, quand le combat se livre, que les couronnes se distribuent gratis?... » (3). C'est la formule consacrée. Si, d'aventure, le chrétien n'obéit pas, l'Ange revient à la charge (4); parfois, le Seigneur lui-même apparaît au futur martyr (5). Quand sainte Tècle se rend à Alexandrie pour y chercher la mort, la Vierge et sainte Elisabeth lui apparaissent en chemin (6). Dans certains *Actes*, le départ pour la mort est précédé de la distribution des biens, d'un festin offert au clergé et au peuple (7). Il y a là comme un rite auquel les plus humbles sont fidèles : le petit Anoub, âgé de douze ans, reçoit de saint Michel l'ordre d'aller s'offrir. Il ne part qu'après avoir eu soin de distribuer tout ce qu'il possède.

Il arrive parfois que les gouverneurs hésitent à prononcer la sentence mortelle contre les martyrs volontaires; mais, alors, on les y contraint. Quand le gouverneur de Tora se refuse à tuer le fameux Jules d'Agfaho, Jules donne l'ordre à ses domestiques de mettre l'épée au clair, de se précipiter sur le vâli et de lui dire : « Si tu ne rends pas notre sentence, nous te tuons. » Dans les *Actes d'Epime*, cent six hommes se saisissent du gouverneur Arménius et lui disent : « Tu n'iras pas souper que tu n'aies rendu notre sentence; nous sommes chrétiens! » Le gouverneur, comme de juste, se laisse persuader (8).

Une telle part de « littérature », une thaumaturgie si folle sont

(1) Voir p. 58, 105, 206. (2) Voir pages 29, 34, 40, 58, 48. (3) Voir pages 131 et 210. Sur ces ordres donnés par les anges, voir p. 33, 34, 39, 41, 47, 50, 52, 69, 75, etc. (4) Amélineau, p. 161. (5) p. 102. (6) p. 93. (7) p. 107. 144, 145. (8) p. 125 126, 139, voir aussi p. 61.

mêlées à tous ces récits, que l'histoire des faits en tire peu de chose. Mais, comme dit fort bien M. Amélineau, « chaque acte pris en particulier est faux, le tout est vrai » (1). Entendons que quelque chose se dégage avec certitude de toute cette littérature : ce n'est pas que tel ou tel se soit offert dans telle ou telle ville; mais c'est qu'aux yeux de l'écrivain et de son public, le vrai martyr est celui qui s'offre. Le suicide chrétien, loin d'être une exception, est presque de règle; loin d'être toléré, il est salué avec enthousiasme comme prescrit par Dieu et ses anges.

Tout cela, dans le pays même du sage Clément, dans le pays de Pierre d'Alexandrie. On ne peut pas dire que les *Actes* de l'Eglise copte ne contiennent absolument aucune trace de leur doctrine; je relève, dans le recueil de M. Amélineau, trois fuites d'évêques, qu'on peut fort bien attribuer à une influence de ce genre (2). Mais, au-dessus de la doctrine de ces sages, ou, si l'on veut, au-dessous, l'opinion chrétienne se prononce avec une force irrésistible en faveur du suicide chrétien.

Je dis bien l'opinion. On a cru parfois que l'enthousiasme pour le martyre volontaire était le fait d'une poignée d'exaltés, de quelques « esprits remuants ». Les textes qu'on vient de voir contredisent cette hypothèse, et je dirais plus volontiers que ce sont les réserves prudentes qui sont le fait d'une poignée de sages. Evidemment, il a dû arriver, quand le zèle d'un volontaire ranimait une persécution mal éteinte, que la foule elle-même protestât (encore, ni Eusèbe, ni les *Actes* n'enregistrent-ils une protestation de ce genre); mais, au fort de l'orage, celui qui s'offre fièrement fait l'orgueil de l'Eglise entière, et, lorsqu'il triomphe, le petit groupe des sages s'associe à la voix commune.

Un fait, à défaut des témoignages qu'on vient de voir, suffirait à le prouver. Trois des chrétiennes, dont on a vu plus haut le suicide héroïque, trois chrétiennes qui se sont tuées elles-mêmes, deviennent l'objet d'un culte, et non pas d'un petit culte local ou passager, car, un siècle après la persécution, saint Augustin, qui n'est pas suspect, écrit : *Earum martyria in ecclesia catholica veneratione celeberrima frequentantur* (3).

Ce culte n'ayant pu s'établir et durer sans l'autorisation, sans la collaboration du clergé, force est bien d'admettre que peuple et pasteurs se sont trouvés d'accord pour vénérer les saintes femmes.

Je sais bien que saint Augustin, tout en reconnaissant qu'on les

---

(1) p. 218. (2) M. Amélineau voit dans ces fuites d'évêques une preuve que le christianisme n'était pas encore profondément implanté en Egypte. Mais elles s'expliquent tout aussi bien, si l'on suppose que les évêques ont simplement voulu mettre en pratique la doctrine de Clément d'Alexandrie. (3) *Cité de Dieu*, I, 26.

honore, s'efforce d'expliquer leur suicide par une inspiration spéciale de la Divinité et explique longuement qu'il s'agit d'une exception à méditer, non d'un exemple à suivre. Mais ce sont là scrupules qui lui sont propres, et dont on chercherait vainement la trace au début du IVe siècle.

D'abord, le cas des trois saintes n'est pas singulier. Saint Jean Chrysostome, qui les nomme Domnine, Bérénice et Prosdosce, loue en un autre lieu sainte Pélagie, qui, elle aussi, se tue pour échapper au déshonneur. En outre, relisons Eusèbe : a-t-il un mot pour indiquer que l'action des trois saintes ait paru, sur le moment, anormale? Tant s'en faut. Il fait parler une de ses héroïnes, mais elle n'a garde de s'excuser; elle ne songe pas à dire : « Le suicide, criminel en soi, est, par exception et pour nous, légitime ». Elle encourage ses deux filles, et toutes trois se précipitant, « après avoir disposé leurs vêtements avec décence », emportent l'admiration attendrie de l'Eglise entière.

Résumons l'impression que laisse l'étude du second âge chrétien, et nous nous trouverons revenir aux formules que suggérait l'époque précédente.

S'agit-il du suicide en général? Origène reprend une phrase à Platon; mais ni lui ni aucun des grands écrivains du second âge ne traite la question morale soulevée par la mort volontaire; morale formulée et droit canonique sont pareillement muets.

S'agit-il du suicide chrétien? Moralistes et juristes discutent, et plusieurs conseillent de ne pas s'offrir. Mais Clément d'Alexandrie lui-même est plein d'indulgence pour les simples qui, « ne sachant pas », s'offrent au supplice; mais saint Cyprien lui-même dit aux *lapsi :* « Offrez-vous! » Et enfin, les martyrs volontaires, qui triomphent dans l'épreuve sont l'orgueil de l'Eglise entière, deviennent même l'objet d'un culte.

Pour le second âge comme pour le premier, laissons parler faits et textes, ils nous disent : l'Eglise ne s'occupe pas du suicide en général; elle admire le suicide chrétien.

IV

Réponse à une objection, l'esprit de la morale chrétienne étant tout de douceur et de résignation, aurait contraint l'Eglise à condamner le suicide : 1) Il est *a priori* peu vraisemblable que la douceur et la résignation soient l'âme de la morale chrétienne ; 2) la morale chrétienne est gouvernée par deux sentiments (conviction qu'il n'y a pas de bien hors la foi, horreur du monde et de la vie) qui relèguent à l'arrière-plan la douceur et la résignation.

La conclusion qui précède se heurte à une grave objection : il y a, dit-on, quelque chose au-dessus des textes que le hasard a fait parvenir jusqu'à nous; c'est l'esprit même de la morale chrétienne. Cet

esprit forçait l'Eglise à interdire le suicide, à n'admettre qu'avec répugnance le martyre volontaire. Dès lors, qu'importe que les phrases par lesquelles s'exprimaient ces sentiments aient disparu? L'Eglise a condamné le suicide, parce qu'elle devait le condamner, parce que l'esprit de sa morale l'y forçait.

J'avoue que, si cette objection s'appuyait sur des preuves solides, on pourrait, en effet, hésiter à faire confiance aux textes. Mais quelles sont les preuves?

J'en vois deux :

1° La morale chrétienne a horreur du sang; donc, elle devait inévitablement avoir horreur du suicide.

2° La morale chrétienne enseigne la résignation, un esprit d'humble et douce soumission; donc, elle ne pouvait admettre une initiative violente comme celle qui consiste à choisir soi-même l'heure de sa fin.

Sur la première preuve, je n'insiste pas, parce qu'on trouvera la réponse tout au long de cette étude. Il est vrai que les fidèles du premier âge sont particulièrement sucrupuleux en matière de sang versé. Mais nous venons de voir les Juifs se montrer indulgents au suicide et favorables à certaines morts volontaires, dans le même temps où ils adoucissent tout leur droit criminel; nous avons vu qu'à l'époque moderne, les moralistes les plus hostiles au meurtre de soi-même sont parfois les moins sévères sur le sujet de l'homicide. Nous ne pouvons donc admettre *a priori* que l'extrême répugnance des premiers chrétiens à verser le sang les ait contraints à condamner le suicide.

Le second argument paraît beaucoup plus fort : le chrétien est humble, doux, résigné; avec de tels sentiments, comment ne pas haïr le meurtre de soi-même? D'abord, c'est un « cas énorme », comme on dira au moyen âge, c'est une de ces initiatives violentes et hardies, dont s'effare une âme douce et discrète; et puis, qui met fin à ses jours cesse d'être soumis, résigné, puisqu'il substitue sa décision à celle de la Providence.

Le raisonnement serait peut-être sans réplique si vraiment la douceur et la résignation étaient l'âme de la morale chrétienne aux premiers siècles. Mais en sont-elles l'âme?

Il est vrai que les historiens ont, presque tous, été frappés de la tendre docilité du fidèle, de sa piété humble et douce. Dès la fin du IIe siècle, Renan voit dans les chrétiens « de bonnes petites gens, sans préjugés mondains, mais d'une parfaite honnêteté » (1). Le chré-

(1) *Marc-Aurèle*, chap. 30.

tien, dit M. Guignebert, est « paisible et bon, sincère et franc, humble de cœur et de langage, modéré en toutes choses, sans colère, sans rancune et sans envie; patient, discret, miséricordieux, surtout charitable, disposé à aimer jusqu'à ses ennemis, infiniment tendre et indulgent à toutes les créatures, si éloigné de toute malice qu'il se demande sérieusement s'il a le droit de défendre sa vie menacé et qu'il vit les yeux fixés sur le doux idéal de l'âme d'enfant sur laquelle il voudrait calquer son âme... (1) ». Je choisis entre autres ce joli portrait, parce qu'il est, en un sens, d'une ressemblance extraordinaire; on le dirait calqué sur les textes. D'ailleurs, l'analyse d'Harnack suggère une impression analogue (2). « Morale tranquille », morale « de bonnes petites gens », « doux idéal d'âme d'enfant », « vertu légèrement innocente et banale » (3), tous ces mots se présentent d'eux-mêmes lorsqu'on vient de lire certains passages de l'Evangile, et surtout la *Didaché*, le *Pasteur* d'Hermas, les *Epîtres* de Clément, la *Didascalie*.

Qu'ils expriment un des traits de la moralité chrétienne, un de ses aspects, ce n'est pas douteux. En expriment-ils l'âme? Je ne le crois pas. Dans une morale vivante, quelques principes plus puissants fixent la pensée, disciplinent le sentiment, donnent à chaque précepte sa valeur relative. Par eux s'éclaire le détail des disciplines pratiques, qui, si souvent semblables sur le papier, se ressemblent si peu dans la vie. Par eux, la doctrine s'affirme, vit, triomphe de ses rivales. La douceur résignée des âmes d'enfants a-t-elle suffi à jouer ce rôle? Quel défi à la vraisemblance!

Au cours des trois premiers siècles, le Christianisme a à soutenir une lutte incessante contre des forces redoutables. On admet, aujourd'hui, que ces Dieux de l'Olympe, sur lesquels s'acharnent les apologistes, n'étaient plus que des Dieux morts. Mais, sur les ruines de leur culte, que de forces, dont on s'étonne que le Christianisme ait pu les abattre! Dans le monde de la pensée, c'est l'épicurisme, le stoïcisme, le judaïsme hellénisé de Philon, l'intellectualisme alexandrin, père de la Gnose, le mouvement néo-pythagoricien, le vaste développement du néo-platonisme. Dans le monde du sentiment, c'est l'étrange et riche floraison des religions orientales : culte d'Isis, dont le monde antique est « à la lettre envahi »; culte de Sérapis, culte de Syrie, et, plus encore, ce culte de Cybèle et ce fameux culte de Mithra, dont Renan disait déjà qu'il faillit conquérir le monde (4).

---

(1) Guignebert, *Tertullien*, p. 408. (2) Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* etc., Leipz. 1902, t. II, chap. 3. (3) Jullian, *Hist. de la Gaule*, IV, 194. (4) D'après Toutain, (*Les cultes païens dans l'empire romain*, P. 1911, p. 177), le culte mithriaque « est resté confiné dans des limites fort étroites tant géographiques que sociales. » D'après Cumont, au contraire (*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*,

Sur ce terrain, le Christianisme se mesure avec des égaux, avec des religions internationales qui s'adressent à l'individu et le prennent tout entier (1); comme lui, le Mithriacisme a le baptême et la communion; comme Jésus, Attis est le Dieu médiateur, la victime ressuscitée, dont le sang vivifie le monde; enfin, le caractère moral qui, vis-à-vis du vieux paganisme, eût été le privilège original du Christianisme, cesse de l'être vis-à-vis de certains de ces cultes. Attis, lui aussi, est *Bon Pasteur* et offre à ses fidèles un idéal moral : « fuir le mal et chercher le mieux, détruire en soi l'impureté et se mutiler des appétits déraisonnables, toujours regarder vers le ciel et par-delà le ciel » (2); la pauvreté des Galles annonce celle des moines; la même soif de pureté qui est dans l'âme chrétienne brûle les mystes de Cybèle et de Mithra. Quand on note, une à une, toutes ces ressemblances, quand on suit, à l'aide des précisions qu'a multipliées l'érudition moderne, l'essor parfois magnifique des religions qui, au cours de ces trois longs siècles, à la fois mornes et fiévreux, s'offrent au désir inquiet du monde, on ne peut pas ne pas se dire : comment l'Eglise l'a-t-elle emporté? Comment expliquer sa victoire, si ce qu'il y a de plus fort au plus vivant de sa morale, c'est cette humble vertu négative, cette douceur résignée qui ne fait pas les conquérants?

Il y a autre chose, n'en doutons pas. Il est d'un poète d'imaginer que l'Eglise est sortie victorieuse de ces redoutables conflits, grâce au seul attrait de ses bonnes petites gens, grâce à leur vertu innocente et banale. — Les textes, pourtant, le disent. — Non, quelques textes seulement, et lesquels? Les traités de morale, c'est-à-dire un des genres d'écrits sur lesquels les conventions, la routine, les phrases toutes faites ont le plus d'empire. Reconstituée à l'aide d'ouvrages analogues, la morale révolutionnaire apparaîtrait, elle aussi, au plus fort de la Terreur, douce, innocente et banale. Mais replaçons l'image tracée par les moralistes chrétiens dans le cadre des événements, éclairons les livres par l'histoire, les formules par les mœurs, et, sous les dehors d'humble et discrète douceur, nous voyons bientôt percer deux sentiments originaux et violents, qui gouvernent la morale chrétienne, en sauvent l'originalité, mais font d'elle tout autre chose qu'une morale douce et résignée : c'est d'abord l'ardente conviction qu'il n'y a pas de bien sans la foi, c'est ensuite le mépris et l'horreur du monde.

---

t. I, Bruxelles, 1899), on peut se demander si, à l'époque de Sévère, les fidèles de Mithra ne sont pas plus nombreux que les fidèles du Christ, (p. 338.)

(1) Voir notamment Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, P. 1909, Introd. p. 23. (2) Graillot, *Le culte de Cybèle à Rome et dans l'empire romain*, P. 1912, p. 216.

Foi d'abord; entendons par là l'inébranlable conviction de posséder la vérité et le sentiment que cette possession est la substance même du Bien. La foi, ainsi comprise, est la première vertu morale. Il nous faut un effort pour le bien entendre : aujourd'hui, pour beaucoup d'entre nous, croire ou ne pas croire à un dogme est chose à peu près étrangère à l'éthique; pour le fidèle du premier âge, la croyance au Dieu vrai n'est pas seulement une vertu, c'est la vertu par excellence, le principe d'où nos actions tirent leur malice ou leur prix. Supposons, par impossible, que cette croyance nous égare, il ne nous restera même pas la consolation d'avoir bien vécu, car nous n'aurons pas bien vécu : « Si Christ n'est pas ressuscité, dit saint Paul, votre foi est vaine, *et vous êtes encore dans vos péchés* » (1).

Faut-il prouver que ce sentiment est bien un principe, au sens plein du mot? Considérons ce qui, d'abord, semble faire l'originalité de la morale nouvelle, par exemple cette charité dont saint Paul assure qu'elle est « la plus grande des trois vertus » (1). Si grande soit-elle, elle n'est que dans la foi et par la foi, et, subordonnée à ce principe, elle prend un sens imprévu. Nous, modernes, avons peine à suivre saint Paul, lorsque, ayant écrit : « Ne te venge pas; si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, donne-lui à boire », il ajoute brusquement : « car, en faisant cela, tu lui amasseras des charbons de feu sur la tête » (2). Pour le chrétien, rien de plus simple : ce qu'il aime en son ennemi, ce n'est pas cet ennemi, c'est Dieu. La preuve que, par elle-même, la charité n'est rien, c'est que le païen qui, sans foi, donnerait à boire à son ennemi commettrait simplement un péché. Saint Paul n'a-t-il pas déclaré : « Tout ce qu'on ne fait pas avec foi est un péché? » (3). Des autres vertus, il en va de même : le détachement des biens périssables, si convenable au fidèle, ne sera, chez le païen, qu'ostentation et vanité; la chasteté, précieuse aux chrétiennes, n'a de prix qu'en elles seules. Clément d'Alexandrie, tout chargé du poids de la sagesse antique, n'en fait pas moins écho à saint Paul et dit, lui aussi : « Toute action du Gentil est péché (4). »

Qu'un sentiment de ce genre ait aidé l'Eglise à conquérir le monde, on l'admettra, je crois, plus aisément que l'idée d'une conquête par la douceur, par l'exemple « d'une vertu innocente et banale ». Par cette conviction de posséder, seul, la substance du bien, le chrétien sauve d'un coup, contre tous les ennemis que j'indiquais plus haut, l'originalité de sa doctrine. En effet, les rivaux qui l'entourent sont tolérants et éclectiques. Les fidèles de Mithra associent sans embarras

(1) I *Cor.*, XIII, 13. (2) *Rom.*, XII, 20. (3) *Ibid*, XIV, 23. (4) *Stromates*, VI, 14, (III, p. 487).

à leur divinité favorite Attis, Isis ou Sérapis; les plus éclairés d'entre eux multiplient les initiations, « sachant que, pour atteindre jusqu'à la vérité divine, un seul chemin ne suffit pas » (1). Parmi les chrétiens, rien de tel. Tout ce qui n'est pas christianisme est abomination. Ce qui ne l'est qu'à demi est plus abominable encore. La possession du vrai étant le bien lui-même, l'erreur est vice, l'hérésie, crime. En vain, marcionites et montanistes prouvent leur sincérité par la mort : l'Eglise, si fière de ses confesseurs, n'a pas un geste fraternel pour ces martyrs de l'erreur, et, jusqu'au fond de leurs cachots, elle les traite de réprouvés (2). La voix d'Appele : « Qu'importe la croyance, pourvu que les œuvres soient bonnes »! (3) disparaît sous les cris de haine dont l'Eglise entière accable l'idolâtrie et l'hérésie. C'est cette intransigeance qui, opposant violemment le christianisme à tout ce qui l'entoure, l'empêche de s'y mêler et de s'y perdre. C'est elle qui rayonne à travers les *Actes des Martyrs* et frappe par instants les magistrats romains. Car on a bien parfois l'impression qu'ils sentent la grande nouveauté chrétienne, ces païens dédaigneux et surpris qui traitent les fidèles d'énergumènes, de *desperata factio*. Ce n'est pas la matière de sa doctrine qui isole l'Eglise dans le monde antique. Si étrange que pût paraître, par certains côtés, l'histoire de Jésus, les Romains en avaient vu bien d'autres; en somme, il suffisait d'un brin de gnosticisme pour rendre la nouvelle doctrine acceptable aux esprits cultivés. Le trait vraiment neuf de la jeune doctrine, celui qui la fait singulière en un monde où, « par principe, le syncrétisme était tolérant », c'est cette foi imperturbable osant affirmer comme une chose toute simple que tout ce qui fait sans elle est un péché. C'est avec des principes de ce genre qu'on se fait écraser, ou bien qu'on écrase. « L'intransigeance du christianisme, dit M. Réville, fut ce qui la sauva (4). »

C'est donc bien un principe que nous touchons ici. Mais que devient, sous lui, cet esprit d'humble douceur qui, soi-disant, anime la morale nouvelle? Seule, une croyance peut sauver, et cette croyance, c'est la mienne; seuls, certains hommes peuvent être bons, et ces hommes, c'est nous : quelle assurance pourrait être plus orgueilleuse? Je veux bien qu'à cette ardente certitude d'avoir seul raison, le chrétien ajoute des manières douces, affables, discrètes; je veux bien que Clément, laissant tomber de sa main de gnostique des « couronnes d'enfants » sur le front des simples, se fasse en même temps l'apôtre, le théoricien de l'humilité : qu'y a-t-il de plus superbe qu'une humilité de ce genre? Et que peut être la douceur discrète au fond de laquelle se cache un si intraitable orgueil?

(1) Graillot, p. 535. (2) Voir Labriolle, ouv. cité, p. 30. (3) *P. G.*, c. 1335. L'opinion est attribuée à Appele par Rhodon. (4) Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, P. 1886, p. 291.

Deuxième principe : l'horreur du monde et de la vie terrestre.

« Vivre est bon, dit le magistrat, qui interroge Pionius, martyr volontaire; il est doux de voir la lumière (1). » Mais Pionius, sans s'émouvoir : « Autre est la lumière que nous désirons! » Quelle est cette autre lumière? Pour le millénaire, ce sera sans doute la justice et l'amour régnant sur la terre; pour les martyrs, ce seront « les âmes portées par les mains des anges dans des jardins resplendissants à l'ombre des rosiers géants dont le parfum vivifie » (2); pour le gnostique, la volupté de s'unir à la vérité; pour la masse, ce seront les élus « brillants comme le soleil » dans le royaume de leur Père; mais pour tous, avant tout, c'est un bien si incomparablement précieux que ce qui nous en rapproche, si dur soit-il, en devient délectable, odieux, ce qui nous en sépare. Or, ce qui nous en sépare, c'est la vie. Comment le lui pardonner?

La sagesse mesurée de Clément d'Alexandrie compare l'existence à un voyage au cours duquel force est bien de s'arrêter dans les hôtelleries : le fidèle usera volontiers des ressources qui s'y trouvent; mais, plus volontiers encore, il sera prêt à les quitter. L'usage seul en est licite l'attache y serait coupable (3). Il y a là mépris et indulgence, condamnation et sourire. Mais cet état d'esprit est singulier. Il faut une sagesse déjà peu commune, la sérénité d'un gnostique pour passer à travers la vie sans la haïr et sans l'aimer, et porter d'auberge en auberge un si courtois détachement. Pour la masse, ces hôtelleries, dont l'évêque alexandrin franchit le seuil avec une souriante indifférence, deviennent des lieux suspects dès l'instant qu'ils ne sont plus sacrés. Beaucoup d'entre eux tiennent que les temps sont proches : la vie, qui nous sépare du terme attendu, est un temps d'épreuve et de tentations; la mort, terme de cette épreuve, seuil de félicités inouïes, devient, par là même, aussi désirable que l'était, pour les païens, la vie. Le vrai croyant se trouve donc, sans réflexion philosophique, par le seul effet de sa foi, « celui qui hait sa vie dans ce monde », celui qui « perd sa vie à cause de Dieu ». Saint Paul crie : « La mort m'est un gain »; et, sans parler des moralistes, c'est ce même cri que lance aux païens déconcertés toute la foule des martyrs.

Est-il besoin de prouver longuement que cette horreur du monde n'est pas, dans la morale chrétienne, un trait entre d'autres, mais bien un principe? Et cette morale elle-même n'est-elle pas, avant toute chose, un long cri de guerre à la vie?

Guerre à la vie, c'est-à-dire à tout ce qui, aux yeux du païen,

---

(1) *Passio Pionii*, parag. 5, (Ruinart, p. 190). (2) Le Blant, *La préparation au martyre dans les premiers siècles de l'Eglise*, (Mém. Acad. Inscr. et B. L., XXVIII, p. 59). (3) *Stromates*, IV, 26, (I, p. 322).

en fait la grandeur ou la parure : richesse, gloire, puissance, amour de la cité et de l'empire, amour même de la famille. Le chrétien est pauvre, sans ambition ici-bas; il ne sait s'il a le droit d'accepter une charge publique. En vain, Tertullien s'écrie : « Les fidèles naviguent, combattent, cultivent la terre comme les autres; ils remplissent les villes, les camps, le Sénat, le Forum. » Oui, les fidèles font et sont ainsi; ils ne pourraient guère faire autrement; mais, s'il est vrai qu'ils naviguent, travaillent, font le négoce et vont aux Assemblées, il saute aux yeux qu'ils ne font pas tout cela *comme les autres*. Les autres travaillent pour s'enrichir, pour devenir célèbres, pour assurer la grandeur de l'empire; eux ne peuvent, en tant que chrétiens, désirer richesse ni gloire; quant à l'empire, sans doute ils font preuve de loyalisme, mais, enfin, comme le fait remarquer M. Guignebert, ils ne peuvent pourtant pas se contraindre au point de regarder d'un œil favorable « la Rome païenne, la grande prostituée qui fait la guerre aux saints » (1); de cœur, sinon de fait, ils s'isolent, ils s'abstiennent, *nec ulla res magis aliena quam publica*, dit Tertullien lui-même. Pourquoi, parce que ce monde est haïssable, parce que c'est une prison, parce que rien ne les regarde en ce siècle, « si ce n'est d'en sortir le plus vite possible »? Enfin, le chrétien n'est pas seulement épris de pureté comme les mystes (2); il a une aversion violente pour les choses de la chair : j'entends bien que jamais l'Eglise ne condamne le mariage; seulement, « il est bon à l'homme de ne pas toucher de femme (3); seulement, on dit : « celui qui est marié s'occupe des choses du monde », et encore « que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient point » (4); seulement, aux yeux de Tatien et de Tertullien, la femme trop féconde est un objet de scandale (5); seulement, saint Paul dit aux Vierges, pour les détourner du mariage, que la femme mariée aura « des afflictions dans la chair » (6), entendons qu'il lui faudra subir les souffrances de la grossesse et de l'enfantement, nobles peines honorées dans d'autres morales, et dont les chrétiens (7) parlent quelquefois avec une nuance de mépris dégoûté. Comment expliquer, si ce n'est

---

(1) Guignebert, *Tertullien*, p. 13. D'après M. Puech, (*Les apologistes grecs au IIe siècle de notre ère*, P. 1912, p. 276), Méliton est seul « à exprimer l'idée qu'une alliance entre le Christianisme et l'Empire serait la chose la plus naturelle du monde. » (2) Guignebert, p. 179, 493. (3) I *Cor.*, VII, 1. (4) *Ibid*, 33, 29. (5) Guignebert, 303. Cf. les textes cités, p. 298, note 4. (6) I *Cor.*, VII, 28. (7) C'est un thème chrétien d'énumérer aux vierges les souffrances physiques et morales de la maternité et les soucis que donne l'éducation des enfants. Il se trouve dans Saint Cyprien, *De habitu Virginum*, XXII, (P. L., IV, c. 461) ; il se retrouve, on le verra plus loin, dans Saint Ambroise, Saint Jérôme, Saint Augustin.

par l'horreur de la vie et du monde, cette horreur de la chair elle-même, dont les œuvres perpétuent le monde?

Par cette aversion violente pour la vie, autant peut-être que par sa façon de croire, le christianisme s'oppose violemment à ce qui l'entoure, et sauvegarde au sein de la société antique son originalité. La plupart des doctrines produites par la sagesse grecque et reprises par les Romains reposent sur l'amour intelligent de la vie; même les religions d'Orient ne se désintéressent pas des choses d'ici-bas : Cybèle est dame des moissons, conservatrice des cités, des familles et des empires; dans les choses de ce monde, où le bien et le mal sont en lutte, la religion de Mithra offre aux hommes une morale d'action virile, militaire. D'ailleurs, d'une manière générale, les morales qui cherchent à régler la vie veulent, en la rendant plus juste, la rendre aussi plus douce aux hommes. En déclarant méprisable et haïssable tout ce qu'autour d'elle on s'efforce d'ordonner et de parer, la jeune morale chrétienne s'écarte des routes frayées, évite le risque de se fondre dans les doctrines voisines, attire à elle ceux qui souffrent. L'horreur du monde est donc bien principe, et principe de vie originale. Seulement, que devient, dans tout cela, cette résignation timide, dont on voudrait faire le trait essentiel?

La résignation véritable, elle est chez l'épicurien, qui en vient à une définition négative de la volupté, crainte d'être déçu en visant trop haut; il y en a chez les casuistes, si prompts à faire au mal sa part, crainte qu'il ne se la fasse lui-même, et plus large; il y en a toujours un peu chez tous les organisateurs qui, appliquant leur effort à régler et à parer la vie, sentent résister la matière humaine et renoncent peu à peu à une part de leurs rêves. Limiter son idéal, voilà la vraie résignation, cruelle aux âmes généreuses. Mais le chrétien, ayant placé le sien hors du monde, le conserve intact. Loin de subir la pauvreté, l'obscurité, la souffrance, comme autant de maux inévitables qu'on voudrait vaincre tout à fait et qu'on ne peut vaincre qu'en partie, il se glorifie dans l'adversité, il accepte avec joie ces misères qui lui ouvriront le ciel: heureux ceux qui sont dans l'affliction! Loin de lutter pour embellir et adoucir la vie, c'est avec une âpre allégresse qu'il en sent la malice intime, la traite en ennemie, lui déclare la guerre. Sans doute il passe à travers le monde doux, compatissant, charitable, de cette charité spéciale qui amasse des charbons ardents sur la tête des pêcheurs: mais que de fois l'histoire nous montre ainsi doux et amènes et sensibles dans la vie de chaque jour des hommes qui, quand l'heure sonne, se révèlent ardents, implacables pour la réalisation de quelque grand idéal. Il y a douceur et douceur. Celle des chrétiens n'est pas bonté discrète et menue de petites gens qui font la morale à leur taille et se contentent

de peu, c'est un ardent détachement de tout ce qui d'ordinaire excite l'amour et le désir et les passions des hommes. Les fidèles, dit-on, ne sont pas des révolutionnaires. Disons plutôt qu'ils le sont trop pour daigner l'être au sens ordinaire du mot: ils ne condamnent pas une organisation du monde, ils condamnent ce monde lui-même. C'est ce mépris violent, définitif qui leur donne la sérénité; et s'ils passent si paisibles, si résignés en apparence parmi les choses d'ici bas, c'est parce qu'ils ne connaissent ni les angoisses que donne à celui qui cherche la poursuite inquiète du vrai et du bien, ni les déceptions de l'homme qui agit et qui se sent impuissant à réaliser son idéal: eux sont doux dans la révolte parce qu'ils sont sûrs de vaincre.

Telle apparaît dans l'histoire la jeune morale chrétienne, puissante aux heures de crise, méconnue à d'autres, mais rayonnant comme un idéal, tantôt plus lointain et tantôt plus proche, sur l'ensemble du premier âge. Morale d'humilité discrète et résignée, morale de soumission? Non, morale d'orgueil et de lutte, protestation superbe et confiante contre les hésitations de la sagesse humaine et les médiocrités de la vie. — Dire d'une telle morale qu'elle devait forcément condamner le suicide et désapprouver le suicide chrétien, c'est je crois, méconnaître ce qui en fait l'originalité et ce qui en fit la force, je veux dire le champ d'action qu'elle ouvrait aux qualités violentes de l'âme.

V

Conclusion : 1) La morale relative au suicide s'accorde à l'esprit général de la morale chrétienne ; 2) cette morale n'est pas directement comparable à notre morale simple ni à notre morale nuancée, mais c'est aux sévérités de notre morale simple qu'elle est le plus violemment contraire ; 3) l'horreur du suicide n'est pas d'origine chrétienne.

Ce retour aux principes de la morale chrétienne ne ruine pas seulement l'objection qui voudrait contraindre le christianisme à condamner la mort mort volontaire. Il nous aide à comprendre l'état d'esprit que nous avons vu se dégager des textes.

Les chrétiens du premier âge ne s'occupent pas du suicide. Pourquoi? Ce n'est certes pas qu'ils approuvent les suicides païens: toutes les actions des gentils sont des péchés, le suicide ne fait pas exception à la règle. Mais précisément parce qu'il implique ou semble impliquer à première vue un certain mépris de la vie et du monde, il n'est pas non plus de ceux qui offensent le plus cruellement la conscience chrétienne. D'où le défaut de réaction violente, le silence des moralistes, des apologistes et des lois. Reste pourtant, dira-t-on, le cas des fidèles qui se tuent eux-mêmes: mais, en ces siècles de persécution,

quoi de plus simple que de donner au suicide l'apparence du martyre volontaire? Et ainsi la question du suicide des chrétiens disparaît dans celle du suicide chrétien.

Ce suicide chrétien, on l'admire. Pourquoi? Parce qu'il traduit en acte les deux principes qui gouvernent l'ensemble de la morale. Il est foi, cela va sans dire, mais il est aussi mépris du monde et de la vie, défi superbe à tous les sentiments auxquels le christianisme a déclaré la guerre. Seul, un gnostique raffiné peut objecter que le sang versé ne prouve rien. Pour la foule il prouve l'essentiel, puisqu'il prouve d'un seul coup et la sincérité de la foi et un mépris entier de la vie et du monde.

La morale relative au suicide que suggère l'étude des textes est donc en parfait accord avec l'esprit général de l'éthique chrétienne.

Cette morale peut-elle entrer dans le cadre que nous a révélé l'étude des faits contemporains, est-elle morale simple ou morale nuancée? Je ne crois pas qu'on puisse la plier à l'une ou l'autre de ces définitions sans faire un peu violence aux faits.

Ce n'est pas une morale simple, parce que le point de départ de la morale simple, c'est de poser en général la question du suicide. Or, cette question générale, les chrétiens ne la posent pas: ils ne s'intéressent en somme qu'au cas singulier de l'homme qui meurt pour Dieu.

Mais précisément parce qu'ils s'attachent à ce cas singulier, on ne peut pas dire non plus que leur morale soit nuancée, car, pour qu'il y ait nuances, il faut qu'il y ait une gamme d'appréciations variant selon les cas envisagés.

La morale chrétienne du premier âge n'est donc directement semblable ni à l'une ni à l'autre de celles qui se disputent la conscience contemporaine, et par suite elle n'éclaire pas les diverses hypothèses qui essaient de les localiser.

Mais ce qui, du moins, saute aux yeux, c'est que ce à quoi elle s'oppose le plus, c'est précisément cette morale simple à laquelle on veut d'ordinaire qu'elle ait donné vie ou force. Ce qu'il y a de plus contraire à la condamnation de tous les suicides quels qu'ils soient, c'est évidemment l'état d'esprit qui consiste à approuver, à admirer un suicide et à ne pas s'occuper des autres. Or, résumons les faits énumérés plus haut: les moralistes chrétiens ne traitent pas la question du suicide: l'Eglise ne punit pas ceux qui se tuent; les apologistes ne reprochent pas aux païens de se tuer, ni aux moralistes païens d'excuser ceux qui se tuent; par contre, les fidèles courent à la mort pour affirmer leur foi; en dépit de quelques réserves prudentes, les martyrs volontaires excitent admiration et enthousiasme; l'homme qui s'offre au supplice se fait pardonner jusqu'à l'apostasie;

des femmes qui se sont tuées elles-mêmes par esprit chrétien sont l'objet d'un culte.

En présence de faits aussi nets, s'obstiner à chercher au sein du christianisme la source de notre morale simple, ce serait préférer de gaieté de cœur la légende à l'histoire: à aucun degré l'horreur du suicide n'est d'origine chrétienne.

CHAPITRE III

L'horreur du suicide n'est pas d'origine celtique

L'horreur du suicide n'étant pas d'origine juive ni d'origine chrétienne, la morale simple ne peut plus être, semble-t-il, dans notre pays, que d'origine celtique ou d'origine romaine.

Est-elle d'origine celtique? — Si peu que nous connaissions la morale gauloise, nous pouvons répondre: non. Le peu que nous savons des Gaulois nous les montre au contraire très favorables à certaines morts volontaires.

I

Suicides prescrits ou admis en Gaule : 1) Un suicide collectif chez les Ligures ; 2) la loi de Marseille consacre le principe de la morale nuancée ; 3) les Gaulois approuvent le suicide du guerrier vaincu, le suicide après la mort d'un parent ou d'un chef, certains suicides héroïques ou romanesques.

Sur les prédécesseurs des Gaulois, les Ligures, nous ne savons à peu près rien (1). Toutefois un texte d'Orose nous montre une tribu au pied des Alpes échappant par un suicide collectif à la servitude: cernés par les Romains, dit Orose, « ils tuèrent leurs femmes et se précipitèrent dans les flammes. Ceux qui, surpris par les Romains, n'avaient pas eu le loisir de mettre fin à leurs jours et avaient été faits prisonniers, se tuèrent par le fer, se pendirent ou refusèrent toute nourriture; nul ne survécut, pas même un enfant; nul ne voulut, par amour pour la vie, se résigner à la servitude (2) ».

Le texte d'Orose parle des Gaulois, mais, d'après M. Jullian, il s'agit des Ligures (3). Certes, cette anecdote ne prouve pas que les Ligures aient été aveuglément favorables au suicide: les Juifs, qui auraient approuvé un suicide de ce genre, blâmaient, on l'a vu, d'autres morts volontaires. Mais enfin le seul renseignement que nous ayons sur les Ligures nous les montre, en un cas, partisans de la mort volontaire.

---

(1) J'ai lu les textes recueillis par dom Bouquet, *Historiens de France*, t. I, et Cougny, *Extraits des auteurs grecs concernant l'histoire et la géographie des Gaules*, P. 1872-1892, 6 vol. — Je ne connais pas d'étude sur la morale des Gaulois en matière de suicide ; mais M. Jullian traite la question en divers lieux de son *Histoire de la Gaule*, t. I, P. 1908. (2) Orose, V. 14. (3) Jullian, I, 133.

D'après Valère-Maxime, d'autres habitants de la Gaule eurent une loi relative au suicide: à Marseille, un poison composé de cigüe était conservé par l'Etat et mis à la disposition de ceux qui voulaient se tuer, mais à condition qu'ils eussent obtenu du conseil des Six-Cents l'autorisation de mourir; le Sénat l'accordait *vel adversa vel prospera nimis usis fortuna* (1).

Cette loi a-t-elle existé? On allègue d'ordinaire, pour le prouver, qu'il y en avait de toutes semblables à Céos (2) et même à Athènes. Mais M. Glotz a démontré que les usages de Céos et d'Athènes sont très différents de celui dont parle Valère-Maxime, et il ajoute: « Si vraiment on a jamais demandé aux Six-Cents la permission de boire la cigüe, cette demande n'a pu être faite que par des condamnés à mort qui voulaient échapper à toute souffrance (3) ». Par contre, d'après M. Jullian, c'est à tort qu'on a voulu voir dans le récit de Valère-Maxime une pure légende (4). Si ce n'en est pas une, Marseille fût un foyer de morale nuancée, car les débats au conseil des Six-Cents habituaient le public, mieux qu'aucun enseignement d'école, à l'idée qu'il y a suicide et suicide. Si l'on s'en tient à l'avis de M. Glotz, il reste que la législation marseillaise admettait en certains cas le suicide des condamnés.

En ce qui concerne les Gaulois eux-mêmes, nous ne connaissons pas leur législation, mais il n'est pas douteux que, dans la classe des guerriers, certains suicides sont approuvés, prescrits et à la mode.

C'est d'abord le suicide du soldat vaincu ou captif, ou de celui qui craint la défaite ou la captivité. César, qui n'a aucun intérêt à exagérer aux yeux des Romains le désespoir des Gaulois vaincus, signale le suicide de Cativolcus qui, « usé par l'âge et ne pouvant supporter les fatigues de la guerre ou de la fuite, » s'empoisonne, apparemment pour ne pas tomber au pouvoir des Romains (5). Dans les *Commentaires* encore, nous voyons Corréus forcer les vainqueurs à le tuer (6) et Drapès, fait prisonnier, se laisse mourir de faim (7). Pausanias et Diodore signalent le suicide de Brennos vaincu (8); Diodore signale en outre celui du roi celte vaincu en 225 par Aemilius (9). Après la conquête romaine, Florus, Sacrovir. Vindex finissent par le suicide (10). Il est vrai que quelques exemples, ainsi groupés, ne prouvent pas grand chose. Mais Strabon indique

(1) II, 6. (2) Strabon, X, V, 6. (3) Article *Koneion* dans le *Dict. des Antiq.*, p. 862-863. D'après M. Glotz, la permission de mourir par la cigue serait, à Athènes, une faveur accordée à certains condamnés à mort. L'usage athénien serait alors très semblable au *mortis arbitrium* de la Rome impériale dont nous parlerons plus loin. (4) Jullian, I, 437. (5) VI, 31. (6) VIII, 19. (7) VIII, 44. (8) Pausanias, X, 23 ; Diodore, XXII, 9 ; cf. Justin, *Hist.* XXIV, 8. (9) Diodore, XXV, 13. (10) Tacite, *Ann.* III, 42, 46.

comme étant commun aux Thraces et aux Celtes l'usage de se tuer pour éviter la captivité (1); un texte cité par Stobbée déclare qu'aux yeux des Ombriques « survivre à une défaite est le comble de la honte (2) ».

L'histoire des Gaulois, comme celle des Juifs, offre des exemples de suicides collectifs: dans Polybe, on voit les Galates, battus par l'armée romaine, se faire tuer volontairement (3); Tite-Live raconte que les Celtes, quand on les attaque de loin à coups de flèches, « se jettent les uns sur les autres », il ajoute, il est vrai, *temere*, ce qui pourrait faire croire qu'il ne s'agit pas de morts volontaires, mais, quelques lignes plus bas, il nous montre les guerriers blessés par une flèche élargissant leur blessure pour qu'elle soit plus glorieuse (4); quand la flotte des Vénétes est battue par César, des Gaulois se tuent sur leurs navires pour n'être pas pris vivants (5); Appien nous montre les Sénons vaincus s'égorgeant eux-mêmes comme des furieux (6).

Le suicide semble encore approuvé, lorsqu'il est dû au désir de ne pas survivre à un parent ou à un chef. Une légende veut qu'Arar s'étant précipité dans un fleuve à la mort de Celtibéros (7), le fleuve en ait gardé son nom. Quand meurt l'Aquitain Pison, on voit, dans les *Commentaires*, son frère, qui était loin du champ de bataille, revenir et se faire tuer (8). Le cas des *soldurii* est un des traits originaux de la morale gauloise, parce qu'il nous montre le suicide non plus approuvé, mais prescrit. On sait que les *soldurii* se dévouent à un chef ou à un ami, à la vie et à la mort. Si cet ami meurt de mort violente, « ou bien ils partagent son sort, ou bien ils se donnent la mort. » De mémoire d'homme, dit César, on n'en a pas vu un seul se refuser à mourir, une fois tué l'ami auquel il s'était dévoué (9)».

Les *soldurii* se brûlaient-ils le jour des funérailles du chef? César ne le dit pas, bien qu'il parle des esclaves et des clients préférés qu'on brûlait ce jour-là. Mais Pomponius Méla écrit que certains Gaulois se précipitent avec joie sur les bûchers des leurs, comme pour vivre avec eux (10). S'agit-il de *soldurii*, ou, comme le croit d'Arbois de Jubainville (11), de clients, ou tout simplement de parents? Les textes ne nous le disent pas. En tout cas, ce qui est certain, c'est que la morale gauloise approuve, exige parfois qu'on ne survive pas à un ami, un chef ou un parent.

---

(1) Strabon, III, 4, 17. (2) Cougny, t. II, nº VII, 39. (3) Polybe, II, 30. (4) Tite Live, XXXVIII, 21. (5) Dion Cassius, l. XXXIX, (Bouquet, p. 110-111). (6) Appien, *Hist. rom.*, IV, 11. (7) Pseudo-Plutarque, *De fluviis*, VI, (Cougny, I, 355). (8) IV, 12. (9) III, 22 ; cf. VII, 40, et Nicolas de Damas, *Hist. univers.*, ch. 116 (Cougny, t. II, p 494.) Dans Polybe, (II, 31), on voit le roi celte Anéroéste vaincu par les Romains, frapper avant de se tuer ses ἀνάγκαιοι. (10) Pomponius Mela III, 2. (11) *Littérat. celtique*, t. VII, ch. I.

Un conte de Plutarque, dans son livre sur la *Vertu des femmes*, donne à penser que certains suicides romanesques étaient vus avec faveur. Synorix ayant tué Sinatos, époux de la belle Camma, Camma feint d'accepter la main du meurtrier et, le jour des noces, le tue et se tue (1). Amédée Thierry place ce suicide de Camma entre 87 et 61 avant Jésus-Christ (2). N'y eût-il là qu'une légende, le dénouement ferait croire encore que ces suicides romanesques plaisaient à l'opinion. Dans le récit de Plutarque, Camma, avant de se frapper, prononce quelques paroles, dans lesquelles M. Jullian voit une « prière du suicide (3) ». Je n'ai pas trouvé d'autre trace d'une prière de ce genre.

Enfin deux textes célèbres nous montrent que d'autres suicides étaient en honneur chez les Celtes.

D'après Elien, les Celtes « voient dans la fuite une telle honte que, lorsque leurs maisons s'écroulent et tombent, souvent ils ne se sauvent pas, de même lorsqu'elles brûlent et que le feu les entoure de toutes parts; beaucoup d'entre eux ne reculent pas devant la mer qui monte. » (4). On a supposé que le Celte qui attend les flots l'épée à la main cherche à faire reculer les âmes qu'ils contiennent. Je ne sais ce que vaut l'explication. Elle ne rendrait pas compte des suicides que commettent les Gaulois en restant dans des maisons en flammes. Les faits cités par Elien sont si bizarres qu'on se demande s'il les a bien compris. Mais enfin, qu'il s'agisse d'un suicide de pure bravade ou d'un sentiment religieux qui nous échappe, cela fait encore un cas de plus dans lequel le suicide est sinon prescrit, du moins approuvé.

Le second est celui de Posidonios: certains Celtes, dit-il, reçoivent en public, ἐν θεάτρῳ, de l'argent, de l'or, quelquefois des tonneaux de vin; une fois ce don bien confirmé, ils font part de ce qu'ils ont reçu à leurs proches ou à des amis, puis ils se couchent sur le dos et, étendus sur un bouclier, ils se font couper la gorge (5). A prendre ce texte au pied de la lettre, les Celtes se seraient parfois fait tuer pour de l'argent, et pour de l'argent qui n'était même pas destiné à leur famille. Ici encore, l'étrangeté du fait suggère l'idée que l'observateur s'est trouvé en présence de quelque cérémonie religieuse dont le sens lui a échappé. Mais, que l'usage soit ou non d'origine religieuse, il reste que ces sortes de suicide sont accomplis en public, c'est-à-dire hautement approuvés.

---

(1) Ch. XX, (Cougny, III, 317 ss.). (2) *Ibid.* (note). (3) Jullian, *Littérature poétique des Gaulois*, (*Revue archéol.*, 1902, p. 22). (4) Elien, *Hist. var.*, XII, 23. (5) Posidonios, XXIII, (Cougny, t. II, p. 320 ss.).

III

Conclusion : 1) Les textes ne permettent pas de dire si la morale des Gaulois est une morale simple favorable au suicide ou une morale nuancée ; 2) hypothèses confirmées ou démenties par l'exemple des Celtes ; 3) non seulement l'horreur du suicide n'est pas d'origine celtique, mais la morale gauloise est un obstacle à l'établissement de la morale simple.

Les quelques textes qu'on vient de voir ne permettent pas de dire si la morale gauloise est une morale simple aveuglément favorable au suicide ou une morale nuancée l'approuvant en certains cas. Pour arriver à une conclusion ferme, il faudrait avoir la preuve ou que les Celtes blâmaient quelquefois la mort volontaire ou qu'ils ne la blâmaient jamais. Cette preuve, nous ne l'avons pas.

Tant qu'à risquer une hypothèse, je croirais volontiers, pour ma part, que la morale gauloise était une morale nuancée. M. Jullian, tout en constatant le goût prononcé des Celtes pour la mort volontaire, tout en parlant de « folie du suicide » marque bien que ceux qui renoncent à la vie obéissent à des motifs déterminés: « On ne peut pas dire, écrit-il, qu'il (le suicide) fût chez les Gaulois un acte d'absolue spontanéité et de pur caprice: on se tuait toujours pour un motif, excès de générosité, défaite militaire, mort d'un patron ou d'un proche, événement surnaturel (1) ». Cela fait quatre types de suicide, mais quatre seulement, et tous les quatre ont quelque chose d'élevé ou d'altruiste. Tous, d'ailleurs, se retrouvent à peine différents dans d'autres morales nuancées. Il me semble enfin qu'ils auraient moins frappé voyageurs et historiens s'ils s'étaient trouvés comme fondus dans une complaisance indiscrète pour tous les suicides en général. Néanmoins, je le répète, les textes que nous possédons ne permettent pas une réponse ferme.

Bien que cette incertitude sur un point essentiel empêche d'aller chercher chez les Celtes les origines de la morale nuancée, je crois que l'exemple des Gaulois peut être utilement rapproché de quelques unes des hypothèses que nous a suggérées l'étude de la morale contemporaine.

Peut-être appuierait-il celle qui veut que l'horreur du suicide croisse et décroisse avec l'horreur du sang versé : ces Celtes, si complaisants pour certaines morts volontaires, n'ont certainement pas un grand respect de la vie humaine. Dans leur droit pénal, « la mort, et surtout par le feu, formait le châtiment le plus fréquent (2) ». En temps de guerre « on égorgeait comme victimes

(1) Jullian, *Hist. de la Gaule*, II, 173. (2) Jullian, II, p. 57.

tous les ennemis, soit dans le combat, soit après la bataille (1) ». En temps de paix, les Dieux gardaient leurs exigences sanguinaires, « d'énormes holocaustes d'êtres humains leur étaient présentés à des dates fixes (2) ». Faut-il lier ces goûts meurtriers au goût pour la mort volontaire? Faut-il dire, avec M. Jullian: « ils n'évitaient pas plus de périr que de tuer (3 »? C'est assez probable. Il faut noter seulement, avec M. Jullian lui-même, que les écrivains qui nous renseignent sur cette morale meurtrière, « n'ont guère parlé des Gaulois qu'en ennemis (4) ».

L'hypothèse qui lie la complaisance pour certains suicides aux idées matérialistes est, au contraire, démentie par l'exemple des Gaulois. Non seulement, ils croient à des Dieux et à la vie future, mais ce sont ces croyances mêmes qui les poussent à la mort. Ils traitaient la mort, dit M. Jullian, « comme l'épisode d'une existence géminée. Le suicide était un changement plus tôt opéré et rien de plus (5) ». Et encore : « Lorsque leur Dieu faisait signe aux Gaulois de venir, ils étaient prêts (6) ».

L'hypothèse de Durkheim, elle aussi, est démentie par la morale gauloise. Selon lui, le suicide altruiste doit être attribué « non à un excès d'individualisation, mais à une individualisation trop rudimentaire », et la réprobation dont le suicide est l'objet « prend plus de force à mesure que les droits de l'individu se développent en face de ceux de l'Etat (7) ». Au premier abord, le suicide des *soldurii* paraît s'accorder à cette théorie, (encore le lien qui unit les *ambacti* à leur chef est-il surtout un lien moral); mais tout ce que nous savons des Celtes dément la thèse de Durkheim. La Gaule a été appelée la terre de l'individualisme à outrance: « L'homme, écrit M. Jullian, (je parle des riches et des nobles), refuse sans cesse de subordonner son être et son existence à une force collective, famille, clan, tribu ou cité: la Gaule n'offre pas de ces puissances sociales compactes et despotiques telles que furent longtemps la *gens* romaine et l'état spartiate. L'individu est très libre et il veut l'être. Il n'entend qu'à moitié la notion de solidarité sociale. Hommes d'orgueil, de colère, d'impulsion et d'indiscipline, les Gaulois ne comptent que sur leur force et n'agissent que par leur volonté (8) ». Toute l'histoire de la Gaule appuie cette appréciation. La théorie de Durkheim est donc ici en défaut.

Par contre, une hypothèse que semble confirmer assez nettement l'exemple des Gaulois est celle qui lie la complaisance pour certains suicides, héroïques ou altruistes, à l'existence d'une aristocratie et aux idées de liberté. En effet, tous les textes que nous avons vus con-

---

(1) II, 158. (2) *Ibid.* (3) I, p. 359. (4) II, p. 161. (5) II, p. 173. (6) I, p. 359. (7) Durkheim, p. 238 et 378. (8) Jullian, II, 431-432.

cernent l'aristocratie (1) ou tout au moins le monde des hommes libres. Mais rien n'autorise à penser que les esclaves ont le droit de se tuer et, pour ceux mêmes qu'on met à mort aux funérailles du maître, il n'est nulle part question de dévouement volontaire. Le droit à certains suicides est l'apanage d'une élite. Or, c'est précisément au sein de cette élite que se développent les habitudes d'indépendance, « l'exubérance des volontés personnelles (2) ». La mort volontaire apparaît, dans ce monde où l'individu est tout, comme une orgueilleuse manifestation de supériorité et de liberté. C'est une morale aristocratique, une vertu de luxe, qui inspire aux Gaulois « quelques-uns des plus beaux suicides de l'antiquité, de ces suicides qui sont après tout la noble revanche de l'intelligence contre les brutalités de la vie (3) ».

Ce caractère aristocratique serait plus intéressant pour nous, je veux dire qu'il éclairerait plus vivement la morale contemporaine s'il était prouvé que la morale gauloise fût une morale nuancée. Sur ce point, je le répète, nous n'avons malheureusement pas de certitude. Par contre, ce qui se dégage des faits avec évidence, c'est qu'il est absolument impossible d'aller chercher parmi les Celtes les origines de l'horreur du suicide. Non seulement l'horreur du suicide est un sentiment étranger aux Gaulois, mais leur morale ne peut qu'être un obstacle au triomphe de la morale simple.

Juifs, Chrétiens, Gaulois se trouvant mis hors de cause, force est bien de se retourner du côté du paganisme romain.

---

(1) Les *soldurii* sont souvent plébéiens, mais pour eux la guerre « engendrait une façon d'égalité morale », (Jullian, II, 78). (2) Jullian II, 431.
(3) Jullian, I, 359.

CHAPITRE IV

Horreur du Suicide et Morale nuancée nous viennent l'une et l'autre de la Rome païenne

Les Romains passent pour avoir été tout à fait favorables à la mort volontaire.

On ne compte pas les auteurs qui, du moyen âge jusqu'à nos jours, ont opposé sur ce point les complaisances païennes aux rigueurs du christianisme. A partir de la Renaissance, ce lieu commun est, parmi nous, classique. A en croire certains écrivains, les Romains n'autorisent pas seulement un grand nombre de suicides, ils les admettent tous, quelle qu'en soit la cause. Garrison, par exemple, qui a donné une analyse très exacte des théories du *Code* et du *Digeste*, écrit au cours de son étude des phrases comme celles-ci: «Pour les citoyens de Rome, le principe était: *Liber mori*.... Les Romains ont toujours estimé que l'homme était libre de quitter la vie qui lui déplaisait... Chacun est libre de se débarrasser du fardeau de l'existence. (1) »

Des déclarations de ce genre m'ont longtemps dissuadé d'aller chercher au sein de la société romaine l'origine de notre morale : il va sans dire que je ne comptais pas y trouver l'horreur du suicide; mais je n'espérais même pas y découvrir le principe de notre morale nuancée: comment y aurait-il nuances, là où la même faveur aveugle s'étend à tous ceux qui se tuent?

L'étude des textes a, peu à peu, eu raison de mon préjugé. Non seulement elle nous montre que les Romains, loin d'avoir jamais approuvé indistinctement tous les suicides, ont eu une morale nuancée assez analogue à la nôtre, mais elle laisse apparaître le même dualisme que nous avons constaté dans la conscience contemporaine; au-dessous de la morale nuancée on découvre vite au sein de la société romaine, ce que nous avons vainement cherché au sein du judaïsme et du christianisme : la morale simple, l'horreur du suicide.

Il va sans dire que, ni cette morale nuancée, ni cette morale simple, ne doivent être considérées comme des créations romaines. Sur plus d'un point, elles semblent étroitement apparentées à des doctrines ou des usages grecs. Mais, étant donné l'objet précis de ma recherche, j'ai cru pouvoir m'en tenir à ce qui intéresse directe-

(1) Garrison, p. 31, 41, 71.

ment notre morale: si les Grecs ont influé sur elle, c'est, en gros, jusqu'à la Renaissance, à travers la littérature, le droit et les mœurs de l'empire.

Je vais essayer de montrer:

1° Qu'on ne trouve pas trace, dans la société romaine, d'une morale simple aveuglément favorable à tous les suicides, mais qu'on y trouve, par contre, une morale nuancée jugeant les suicides sur leurs motifs;

2° Qu'on y trouve également une morale simple confondant tous les suicides, quels qu'en soient les motifs, dans une même aversion.

I

La morale nuancée : 1) Faits qui pourraient faire croire à l'existence d'une morale simple favorable au suicide : a) la morale écrite : formules épicuriennes, Cicéron, Sénèque, Marc-Aurèle ; b) le droit romain ne punit pas le suicide ; pendant quelque temps l'accusé qui se tue échappe à toute répression ; le *mortis arbitrium* est une faveur ; c) mœurs et littérature semblent favorables au suicide; 2) Faits prouvant qu'il y a morale nuancée : a) nuances de la morale platonicienne, épicurienne, stoïcienne ; b) le suicide est peut-être quelquefois puni ; le droit classique permet de punir le coupable qui se tue ; c) on trouve dans les mœurs et la littérature des traces d'aversion pour certains suicides. 3) Analogie de cette morale nuancée avec celle de l'époque contemporaine.

Assurément plusieurs faits donnent d'abord à penser que la société romaine est favorable au suicide.

D'abord, on trouve en grand nombre, dans les écrits des moralistes latins, des formules dont la hardiesse contraste de façou frappante avec le tour mesuré et prudent de nos formules modernes.

Le *de Finibus* commence par un exposé de la doctrine épicurienne: l'homme est au-dessus de la souffrance, car il n'a qu'à sortir de l'existence, lorsqu'elle lui déplaît, comme on sort d'un théâtre; — le sage est toujours heureux, parce que « il n'hésite pas, si cela vaut mieux, à s'en aller de cette vie (1) ».

Dans la seconde partie de l'ouvrage, Caton développe la thèse stoïcienne: « souvent il est du devoir du sage, bien qu'il soit parfaitement heureux, de quitter la vie, s'il le peut faire à propos (2) ».

Cicéron, qui combat et le stoïcisme et l'épicurisme, s'attache bien à réfuter le *moriatur* des épicuriens (3), mais, dans le *De finibus*, il loue sans réserve Décius et Lucrèce (4), ailleurs il approuve Caton (5); enfin, dans le dernier livre des *Tusculanes*, parlant de

(1) I, 19 ; I, 15. (2) III, 18. (3) II, 30. (4) II, 19, 20; cf. *De officiis*, I, 18 et 31. (5) *Tuscul.*, I, 30; cf. II, 24.

ceux qui éprouvent de trop rudes souffrances, il s'écrie: « Quelle raison, grands Dieux, avons-nous de souffrir? Un port s'ouvre à nous: la mort, refuge éternel où l'on ne sent plus rien... Paul-Emile répondit à Persée, qui le suppliait de ne pas le traîner à son triomphe: cela dépend de toi... Pour moi, il me semble que, dans la vie, il faut observer la loi qui règne dans les festins des Grecs: *aut bibat aut abeat!* Voilà qui est bien. Qu'on partage avec les autres convives le plaisir de boire, ou bien, si l'on ne veut pas s'exposer, sobre, aux violences des buveurs, qu'on se retire à temps. De même, si les coups de la fortune se font insupportables, délivrez-vous par la fuite! (1) »

Dans le poème de Lucrèce, la Nature dit aux hommes: si vous avez pris la vie en dégoût, pourquoi chercher à multiplier des jours qui doivent finir tristement et passer sans vous apporter aucune joie, *non potius vitae finem facis atque laboris?* (2)

Certaines phrases, bien souvent citées, de Sénèque semblent consacrer le droit au suicide: « Vivre dans la nécessité est un mal; mais vivre dans la nécessité n'est pas une nécessité (3) ». Une lettre à Lucilius loue Marcellinus de s'être tué pour une maladie non pas incurable, mais longue et fâcheuse (4). Ailleurs Sénèque attaque franchement ceux qui tiennent le suicide pour criminel: « Qui parle ainsi ne prend pas garde qu'il ferme le chemin de la liberté »; la vie serait parfois horrible s'il n'était pas possible d'en sortir; par bonheur, si rude que soit l'esclavage présent, les chemins qui mènent à l'indépendance sont courts, nombreux et faciles; et Sénèque conclut fièrement: « il te plaît de vivre? — vis — il te déplaît? — libre à toi de retourner d'où tu viens (5) ». Je choisis cette phrase entre beaucoup d'autres: il est clair que, prise à la lettre, elle consacre, sans le limiter, le droit à la mort.

Pline l'ancien, dont les réflexions morales sont si souvent originales et intéressantes, écrit: c'est une grande consolation de penser que Dieu ne peut pas tout: il ne peut pas se tuer; pouvoir se tuer, c'est ce qu'il a donné de meilleur à l'homme (6).

Quelle âme, s'écrie Marc-Aurèle, que celle qui est prête dès l'instant où il faut sortir du corps! Et il écrit encore: Es-tu réduit à l'indignité? — Sors de la vie avec calme (7) ».

Le droit semble, lui aussi, tout à fait favorable au suicide.

On a écrit que, sous les rois, les suicidés étaient « livrés aux bêtes ou exposés sur un gibet ignominieux (8) ». Mais les textes allégués ne disent rien de tel: l'historien Cassius Hemina dit seulement

(1) *Ibid*, V. 40. (2) Chant III, v. 956. Cf. le vers (III, 1051) sur le suicide de Démocrite. (3) *Epist.*, XIII. (4) *Epist.*, LXXVII (5) *Ibid.* (6) *Hist. nat.* II, 5. (7) *Pensées*, XI, 13 et VIII, 49. (8) Nicolay, *Histoire des croyances*, t. II, p. 263.

que, lorsque Tarquin voulut forcer les Romains à travailler aux égouts, beaucoup se pendirent: sur quoi le roi irrité ordonna que leurs corps fussent mis en croix (1). Mais ce n'était assurément ni la loi, ni l'usage, car Pline l'Ancien, qui rapporte le même fait, ajoute en termes exprès qu'il était sans précédent et fut sans lendemain, *novum et inexcogitatum ante posteaque remedium* (2). J'ajoute qu'on ne pourrait conclure d'une mesure concernant les pendus à une mesure concernant les suicidés en général; car le suicide par pendaison fit l'objet d'une législation spéciale qu'on verra plus loin (3).

Non moins risquée est l'hypothèse selon laquelle la Loi des douze tables aurait puni le suicide. M. Alpy, de nos jours, a défendu cette opinion, mais sans alléguer un seul texte (4). Le silence des jurisconsultes de l'époque impériale, celui de Servius dans sa fameuse note sur l'*Enéide*, celui d'Aulu-Gelle, dans la longue discussion qui se trouve au premier livre des *Nuits Attiques* (5) donnent bien à penser que la loi des douze tables ne s'occupait pas du meurtre de soi-même. J'ajoute que les historiens ne font nulle part allusion à une mesure pénale ayant frappé le suicide à l'époque des Rois ou sous la République : Scipion, Laelius, Q. Catulus, Caton, Marius, Brutus, Cassius, Atticus, Lucrèce, Calpurnie, Servilie, Porcie (6) sont des personnages d'importance, de ceux sur lesquels l'histoire se plait à recueillir les moindres anecdotes : comment croire, s'il y avait eu à leurs funérailles ne fût-ce qu'une modification légère au rite des obsèques, qu'aucun auteur n'y ait fait allusion? Dira-t-on que c'est précisément parcequ'il s'agissait de grands personnages, que les lois n'ont pas joué? Mais Valère-Maxime rapporte des suicides beaucoup moins illustres et ne parle d'aucune peine (7), parfois

(1) Cité par Servius, *Ad Aeneid*, XII, 603. Le texte, d'ailleurs, ne parle pas de suicidés livrés aux bêtes. (2) XXXVI, 24. (3) Voir plus loin, p. 294. (4) *De la répression du suicide*, p. 19. La même hypothèse avait été défendue par le Dr Lisle (*Du suicide*, P. 1856, p. 355). L'opinion contraire est défendue par Geiger et Garrison et par Siben, *L'homicide et le parricide en droit romain*, P. 1885, p. 39 ss. (5) XX, ch. I. Vu l'objet de la discussion, il serait peu explicable qu'on ne parlât pas du suicide si la Loi des douze Tables l'avait puni. (6) Voir sur Scipion et Laelius, Valére-Maxime, III, 2, 12 et IV, 7, 5 ; sur Cassius et Brutus, Velleius Paterculus, II, 70 ; sur Catulus et Marius (le fils), Diodore de Sicile, XXXIX ; dans aucun récit grec ou latin de la mort de Caton je n'ai trouvé une allusion à un châtiment quelconque ; Cornelius Nepos note que toute une foule se presse aux funérailles d'Atticus (*Vie d'Atticus*). Suétone note comme un trait de cruauté que la tête de Brutus est envoyée à Rome et jetée aux pieds de la statue de César (*Auguste*, XIII). Sur Lucrèce, v. Tite-Live, I,59. Ovide dit de Lucrèce: *Fertur ad exsequias* (Fastes, II, v. 847). Denis d'Halicarnasse dit que le corps est porté sur une *lectica* couverte de drap noir. Sur Calpurnie et Servilie, voir Velleius, II, 26 et 88, sur Porcie, Valère-Maxime, IV, 6, 5 (7) Valère-Maxime, IV, 6, 2, et IV, 7, 5 ; cf. Velleius, II, 6.

même il signale que le suicidé a été enseveli (1). Dira-t-on encore que les suicides dont parle Valère-Maxime ont d'ordinaire un motif élevé ou touchant? Mais Tite Live ne parle d'un refus de sépulture ou d'un châtiment quelconque frappant le suicide ni pour Appius Claudius, ni pour les matrones qui se tuent dans l'affaire des empoisonneuses, ni pour les soldats parjures frappés d'infamie après la bataille de Cannes, ni pour la Vestale qui se frappe après avoir violé son vœu, ni à propos des accusés qui mettent fin à leur vie au cours de la fameuse enquête sur les Bacchanales (2).

Le droit de l'époque impériale ne porte pas de peine contre le suicide et il indique expressément sept cas (3) dans laquelle le suicide n'entraîne pas la confiscation des biens; c'est lorsqu'il y a :

1° Dégoût de la vie : ceux qui se tuent *taedio vitae*, écrit Ulpien, *in ea causa sunt ut testamenta eorum valeant* (4), doctrine classique qu'on retrouve au *Digeste* en plusieurs lieux (5); le *Code* précise que les héritiers recueillent la succession, même *ab intestat* (6);

2° désir de se dérober à la maladie (7), à la souffrance (8);

3° chagrin causé par la mort d'un fils (9);

4° honte de ne pouvoir payer ses dettes, entendons désir d'échapper à l'infamie qui atteint le débiteur insolvable (10);

5° envie d'étonner, *jactatio*, désir de faire parler de soi en s'illustrant par une belle mort (11);

6° accès de folie (12);

7° Idiotie, *insania*, ou même un grave défaut d'intelligence (13).

---

(1) ValèreMaxime, IV, 6, 3. (2) Tite-Live, III, 58 ; VIII, 18 ; XXII 61, 57 ; XXXIX, 17. Les restes de Caius Gracchus sont jetés au Tibre, mais on ne peut voir là une manifestation populaire contre le suicide, car la même peine avait été infligée à son frère Tibérius, (Velleius, II, 6). (3) Garrison, dont je suis ici l'exposé, (ch. III), ajoute un huitième cas « outrage à la pudeur », mais il reconnaît lui-même que « les textes sont muets sur ce point. » (4) *Digeste*, l. XXVIII, t. 3, loi 6, parag. 7. (5) *Digeste*, l. III, t. 2, loi 2, p. 3 ; l. XLVIII, t. 21, loi 3, p. 4 et 6 ; l. XLIX, t. 14, loi 45, p. 2. (6) Code, l. IX, t. 50, loi 1. (7) *Digeste*, l. XXVIII, t. 3, loi 6, p. 7, et l. XLIX, t. 14, loi 45, p. 2. (8) *Digeste*, XLVIII, t. 21, loi 3, par. 4 et *Code*, l. IX t. 50, loi 1. (9) Ce motif n'est indiqué qu'une fois dans un rescrit d'Adrien, cité par Marcien, (*Digeste*, l. XLVIII, t. 21, loi 3, p. 5) : il s'agit d'un père qui, accusé d'avoir tué son fils, se tue ;on décide qu'il s'est tué par regret de la mort de son fils et qu'il n'y a, par conséquent, pas lieu à confiscation. (10) *Digeste*, l. XLIX, t. 14, loi 45, p. 2. Dans les *Actes des Martyrs*, on voit parfois le magistrat demander aux chrétiens si ce n'est pas à cause de leurs dettes qu'ils désirent mourir. (11) *Digeste*, l. XXVIII, t. 3, loi 6. Les suicides de flagornerie, comme ceux des Romains qui se tuent pour obtenir la guérison de Caligula, (Suétone, *Caligula*, XIV), étaient probablement réputés belles morts. Sans doute n'y eut-il pas confiscation pour les amis d'Othon qui se tuent *aemulatione decoris et caritate principis* (*Hist.*, II, 49), car Tacite écrit (*ibid.* 62) : *rata fuere eorum qui acie othonica ceciderant testamenta.* (12) *Code*, l. VI, t. 22, loi 2 et l. IX, t. 50, loi 1. (13) *Code*, l. IX, t. 50, l. 1.

Non seulement la doctrine qui s'affirme ainsi est une doctrine réelle, — car la plupart des textes sur lesquels elle s'appuie sont des décisions visant des cas concrets, — mais il est certain que la liste qu'on vient de voir n'est pas limitative. Si les juriconsultes ne parlent pas des suicides dus au désir d'éviter le déshonneur, c'est sans doute que la réponse à faire leur eût paru trop évidente (1). D'ailleurs quelques mots glissés ça et là expriment bien le parti pris de ne pas limiter l'indulgence; un texte sauve les successions de ceux qui se tuent *taedio vitae aut aliquo casu*, (2) un autre parle de ceux qui se tuent par dégoût, par souffrance, *vel alio modo* (3).

Excuser ceux qui se tuent par dégoût de la vie « ou autrement », c'est bien, semble-t-il, excuser dans la pratique tous les suicides. Le droit romain alla parfois plus loin.

D'abord, sous la République et au début de l'empire, il institue une véritable prime au suicide en admettant que celui qui se tue sous le coup d'une poursuite ou au cours d'un procès, échappe à toute condamnation.

Quand le Samnite Brutulus Papius, près d'être livré aux Romains, se tue, Tite-Live note qu'il se soustrait ainsi « à l'ignominie et au supplice, » et les Romains, loin d'exiger un châtiment posthume, refusent le cadavre qu'on veut leur livrer. (4) Il n'est question de procès *post mortem* ni pour Fabius (5), ni pour les femmes qui se tuent au cours de l'affaire des poisons et de l'affaire des Bacchanales (6). L'an 687 de Rome, Licinius Macer s'étrangle au moment où l'on vient de voter sa condamnation, mais avant que le verdict ne soit prononcé. Au moment de se tuer, il fait dire à Cicéron *se non damnatum, sed reum periisse et proinde sua bona hastae subjici non posse*, et, d'après Valère-Maxime, la sentence n'est pas prononcée. (7)

Une phrase célèbre de Tacite montre que, sous le règne de Tibère, ceux qui se tuent avant d'être poursuivis ou condamnés peuvent échapper à la confiscation des biens et au refus de sépulture : après avoir rapporté l'histoire de Labéon qui, craignant une condamnation, se tue avec sa femme, Tacite ajoute : « La crainte du bourreau multipliait ces morts précipitées; en effet, pour les condamnés il y avait confiscation et refus de sépulture, mais, si l'on se tuait soi-même, les corps étaient ensevelis et les testaments valables : *pretium festinandi!* » (8).

---

(1) Les suicides destinés à sauver la chasteté ne sont pas visés au *Code* ni au *Digeste*. Mais il n'est question de confiscation ni pour Mallonia (Suétone, *Tibère*, 45), ni pour Sextus Papinius qui se tue après avoir été séduit par sa mère, (*Annales*, VI, 9), ni pour les femmes chrétiennes dont parlent Eusèbe et Lactance (voir page 246). (2) *Code*, l. IX, 50. (3) *Digeste*, l. XLVIII, t. 21, loi 3, parag. 4. (4) Tite-Live, VIII, 39. (5) VI, 1. (6) VIII, 18, XXXIX, 17. (7) Valère-Maxime, IX, 12, 7. (8) *Annales*, VI, 29.

Ce n'était pas une loi absolue : il y a, sous la République et au début de l'empire, des exemple de procès poursuivis et de sentences rendues après le suicide de l'accusé (1). Mais c'était, semble-t-il, l'usage courant pour les hommes d'un certain rang et lorsqu'il s'agissait de crimes politiques, Tacite et Suétone rapportent d'innombrables exemples de suicides provoqués par une accusation ou une menace d'accusation de lèse-majesté et ils parlent rarement d'un châtiment possible (2); Asiaticus, près de se tuer, va examiner le bûcher sur lequel il sera brûlé (3); le corps de Sénèque est brûlé sans pompe, conformément à ses dernières volontés (4); Mella et Pétrone font leur testament (5). Parfois les délateurs eux-mêmes sont privés de leur prime quand l'accusé sait prévenir la sentence fatale (6).

Second fait plus décisif encore et qui semble bien marquer dans le droit le triomphe de la morale simple : sous la République et l'empire, on voit le *liberum mortis arbitrium* accordé comme une faveur à certains condamnés, refusé à d'autres. On sait le mot de Paul-Emile, à propos de Persée (7) auquel, d'après Diodore de Sicile, on jette dans sa prison un glaive et une corde (8). A propos de l'assassinat du tribun Postumius, Tite-Live note « la modération et la douceur extrême des magistrats », parce qu'ils se contentent de la mort de quelques soldats qui, d'après l'opinion générale, se tuent eux-mêmes (9). Par contre, dans l'affaire des Bacchanales, il relève comme un trait de sévérité que Minius Cerrinus est gardé à vue de façon qu'il lui soit impossible de se détruire (10).

Au début de l'empire, le *mortis arbitrium* est une faveur que le Prince octroie aisément, au moins quand l'accusé est d'un certain rang. Je ne cite pas les noms de tous les Romains qui, à l'exemple de Thraséas, de Pétrone, de Sénèque, reçoivent l'ordre de se tuer et s'y prêtent de bonne grâce. Les pages de Tacite et de Suétone qui en contiennent la longue et pénible énumération (11), sont connues de tous. Pour bien marquer la faveur faite au condamné, l'em-

---

(1) Les biens d'Appius Claudius sont confisqués après son suicide (Tite-Live, III, 58) ; Valère-Maxime cite le cas d'un tribun qui se tue sous le coup d'une accusation grave et n'en est pas moins condamné (VI, 1, 11). Tacite signale lui aussi des procès poursuivis et des sentences rendues après la mort de l'accusé (*Annales*, II, 31 ; III, 15 ; IV, 19). (2) Voir Tacite, *Annales* IV, 34 ; V, 6 ; VI, 26, 29, 38, 39, 40, 48, 49 ; XII, 8, 59 ; XIII, 25 ; XV, 57 ; XVI, 11, 14, 15, 17, 33. (3) *Ann.*, XI, 3. (4) XV, 64. (5) XVI, 17, 19. (6) Tibère s'oppose à ce que le Sénat en fasse une règle (*Ann.*, IV, 30), mais une phrase de Sènèque *Consolatio ad Marciam*, XXII), donne à penser que cette règle fut adoptée par la suite. (7) Tite-Live, XLV, 39. (8) Diodore, XXI. (9) Tite-Live, IV, 50, 51. (10) XXXIX, 19. (11) *Fatigant animum*, dit Tacite, *Ann.*, XVI, 16.

pereur lui laisse parfois le choix de l'heure, voire du jour (1). Pour la marquer mieux encore, il refuse à plusieurs le droit de mourir de leur main (2) : sous Tibère, Agrippine est nourrie de force (3); des Romains accusés se font des blessures mortelles ou avalent du poison en plein Sénat : on bande leurs plaies et on les traîne aux Gémonies, *mori volentibus vis adhibita vivendi* (4). Quand Vibulenus Agrippa essaie de s'empoisonner, des licteurs se jettent sur lui. l'entraînent dans un cachot et l'étranglent (5). Le *liberum mortis arbitrium* est donc bien un privilège. Ce seul trait montre évidemment une extrême complaisance pour la mort volontaire.

Les mœurs paraissent bien refléter la même complaisance. Non seulement les historiens rapportent un grand nombre de suicides de tous genres (*devotio* (6), suicides dus au désir d'expier (7), d'éviter l'infamie du supplice (8), de fuir la maladie, la souffrance, la vieillesse (9), de ne pas survivre à un être cher : mari, femme (10), enfant (11) ami (12) chef (13) de prévenir ou de laver un outrage, d'éviter l'infamie (15), de ne pas tomber aux mains de l'ennemi (16), suicides dus au dégoût de la vie (17), suicides accomplis par ordre (18), suicides politiques (19), mais plusieurs de ces suicides paraissent

---

(1) Suétone note comme un trait de cruauté que Néron n'accordait qu'un délai d'une heure, (*Néron* XXXVII). Sous Tibère, Vibius feint de se laisser mourir de faim et, le Prince étant mort au bon moment, survit (*Ann.*, VI, 48). Mais en principe, il ne fallait pas se manquer : Albucilla, qui se porte un coup mal assuré est aussitôt conduite en prison, (*Ibid*). (2) Ou il l'accorde comme une grâce : sous Domitien, le Sénat veut condamner à une peine atroce des citoyens accusés de lèse-majesté, Domitien demande *ut damnatis liberum mortis arbitrium indulgeatis*, (Suétone, *Domitien*, XI ; cf. *ibid.*, VIII). (3) Suétone, *Tibère*, 53. (4) Suétone, *Tibère*, 61. (5) *Ann.*, VI, 40. (6) Tite-Live, VII, 8 ; VIII, 9 ; X, 28 et 30. D'après Florus, les vieillards qui attendent l'arrivée des Gaulois vainqueurs se sont, comme les Decius et Curtius, dévoués régulièrement. (7) Tite-Live, XXII, 57 ; Valère-Maxime, V, 5, 4 ; V, 8, 3 ; V, 8, 4, etc. (8) Tite-Live, III, 58; VI, 1; VIII, 39; Valère-Maxime, I, 4, 3; VI, 1, 11 ; IX, 12, 6, et on pourrait ajouter à cette liste tous ceux qui se tuent sous l'empire au moment où ils vont être accusés de lèse-majesté. (9) Corneliu Nepos, *Vie d'Atticus* ; Sénèque, *Epist.*, LXXVII ; Pline le Jeune, *Epist.*, I, 12 ; I, 22 ; III, 7 (suicide de Silius Italicus tourmenté par un abcès incurable) ; VI, 24. (10) Velleius Paterculus, II, 26 ; II, 88 ; Valère-Maxime IV, 6, 2 ; IV 6, 3 ; IV, 6, 5 ; Tacite, VI, 19 ; XV, 63 ; XVI, 34 ; Pline, III, 16 ; VI, 24, etc. Voir la liste que donne Garrison, p. 48. (11) Tite-Live, XLII, 28. (12) Valère-Maxime, IV, 7, 2 ; IV, 7, 5 ; IX, 12, 6 ; Velleius Paterculus, II, 7. (13) Tacite, *Hist.*, II, 49 ; Diodore de Sicile, XXXIX. (14) Voir plus haut, p. 276, note 1. (15) Tite-Live, XXII, 61. (16) Valère-Maxime, III, 2, 13 ; Diodore de Sicile, XXXVI ; Dion Cassius, XL, 25. (17) Tacite, *Ann.*, VI, 26. (18) Tacite, *Ann.*, I, 35 ; II, 31 ; III, 15, 50 ; IV, 19, 22. 30, 34 ; VI, 26, 29, 38, 39, 40, 48, 49 ; XI, 3, 37 ; XII, 8, 59—; XIII, 25 ; XV, 57, 61, 64 ; XVI, 11, 14, 15, 17, 19, 26, 33 ; etc. (19) Il y a suicide politique pur quand celui qui se tue n'a, comme Caton, rien à craindre

approuvés par l'opinion. Quatre faits donnent l'impression qu'il s'agit même parfois d'une sorte d'engouement, d'une mode.

D'abord sur l'interminable liste des suicidés dont l'histoire a conservé le nom, on trouve en foule les personnages les plus illustres, ceux dont l'exemple, par le seul fait qu'il est connu de tous, est un enseignement, membres des plus hautes familles, chefs de parti, empereurs ou prétendants à l'empire : Appius Claudius, Oppius, Fabius, Curtius, Decius, Silanus, Scaurus, C. Gracchus, Scipion, Marius, Caton, Cassius, Antoine, Atticus, Thraséas, Pétrone, Sénèqe, Lucain, Nerva, Néron (1) Othon, Gordien (2), Quintillus (3), Taurinus (4), Julianus (5), Florien (6), Albinus, Magnence, Decentius (7), et, à cette liste, qu'il serait si facile d'allonger, il faudrait encore ajouter tous ceux qui veulent se tuer : César (8), Octave (9), Adrien (10), Septime-Sévère (11), etc...

Second fait, des personnages obscures par ailleurs, deviennent célèbres par le seul fait qu'ils se tuent ou veulent se tuer : ce n'est pas seulement le cas de Lucrèce dont la renommée pourrait s'expliquer par les conséquences politiques qu'eut son acte, mais Portia, Pauline, Arria, Epicharis et bien d'autres ne doivent leur gloire qu'à leur suicide ou à leur tentative de suicide.

Troisième fait, on donne parfois, et à des personnes qu'on aime, le conseil de se tuer; ce ne sont pas seulement les rois déchus comme Persée qui se voient offrir le glaive et la corde : Urgulanie envoie un poignard à son petit fils prisonnier (12) ; Lepida dit à sa fille Messaline de ne pas attendre les bourreaux : *transisse vitam neque aliud quam morti decus quærendum* (13). Des amis de Thraséas lui disent qu'ayant réglé sa vie sur les maximes des grands hommes, il n'a plus qu'à chercher comme eux une fin glorieuse. (14) Ce même Thraséas essaie sans succès de faire renoncer sa belle-mère, la fameuse

---

pour sa vie ou quand il se dévoue à l'intérêt public comme Othon. Mais il est souvent difficile de dire si celui qui se donne la mort redoute la vengeance de son ennemi ou ne veut pas survivre à la ruine de ses espérances, de son parti ; la question peut se poser pour Brutus, Cassius, Antoine, Magnence, etc., et pour ceux qui, appartenant aux partis vaincus, meurent, alors qu'il leur serait, semble-t-il, assez facile de prendre la fuite.

(1) Néron est enseveli très décemment, d'après Suétone (*Néron*, 50), humblement, d'après Eutrope (VII, 18). (2) Gordien s'étrangle, ce qui ne l'empêche pas d'être mis au rang des Dieux, *Hist. Auguste*, *Les deux Maximins* 19 et 24 ; *Les trois Gordiens*, 16 ; *Maxime et Balbin*, 4. (3) Aurelius Victor, *Epitome*, 34. (4) *Ibid*, 24. (5) *Ibid*, 39. — Le suicide de Dioclétien (*ibid.*, 39), est, d'après Duruy (VI, 624), une légende d'origine chrétienne. (6) *Ibid*, 36. (7) Aur. Victor, *Césars*, 20 ; *Epitome*, 42. (8) César, se croyant vaincu, veut se tuer (Suétone, *César* et Eutrope, VI, 19). (9) Voir Diodore de Sicile, IV, 39. (10) Aur. Victor, *Epitome* XIV, Adrien veut se tuer pour mettre fin à ses souffrances et on doit le garder à vue. (11) *Ibid*, 20. (12) *Ann.*, IV, 22. (13) XI, 27. (14) *XVI*, 26.

Arria à ses projets de suicide : voudriez-vous donc lui demande-t-il, si l'on me forçait à quitter la vie, que votre fille la quittât avec moi? — Oui, répond Arria, quand elle aura vécu avec vous comme j'ai vécu avec Pétus (1).

Quatrième fait, bien loin de cacher les suicides comme nous faisons aujourd'hui, on les étale au grand jour. Velleius Paterculus ne nous laisse pas ignorer que son aïeul s'est tué. (2) Ceux qui songent au suicide font part de leur projet à leurs parents et à leurs amis. Quand C. Rufus décide de mourir de faim, il le dit à sa femme et à sa fille et discute avec elles sans se laisser fléchir. (3) Titius Ariston, malade, convoque quelques amis et les prie d'obtenir des médecins un avis sincère: si sa maladie doit seulement être longue et difficile, il usera de constance ; si elle est incurable, il se tuera. (4) Non seulement on ne se cache pas, mais, comm d'autres cherchent à bien mourir, on cherche à bien se tuer : Sénèque meurt en dictant un discours; (5) Lucain récite des vers de la *Pharsale;* (6) Vestinus recevant à l'improviste l'ordre de se tuer, se fait ouvrir les veines sans un mot de récrimination ou de plainte; (7) Thraséas, en attendant l'ordre fatal, s'entretient avec Démétrius de la nature de l'âme et, voyant le sang couler de ses veines, l'offre en libation à Jupiter libérateur (8); Pétrone règle les détails de son suicide comme il ferait ceux d'une fête (9).

Enfin, on trouve dans la littérature bien des textes favorables au suicide.

D'abord les historiens qui signalent tant de morts volontaires approuvent souvent ceux qui se tuent. Salluste, César, Tite-Live rapportent en général les faits sans commentaires. Mais Velleius Paterculus estime qu'Antoine rachète sa vie par son suicide et que la femme d'Antistius, comme celle de Lépide, s'assure une gloire immortelle (10). Florus ne peut se tenir de louer la femme d'Asdrubal et les femmes des Cimbres qui se tuent après la défaite de l'armée barbare. (11) Valère-Maxime, l'historien moraliste, cite comme autant de traits de vertu les suicides de Scipion, de Caton, d'Othridate, de Théagène, de Létonius, de Pétronius, de bien d'autres qui ne veulent pas survivre à leur parti ou à leur chef ou tomber aux mains de l'ennemi. (12) A propos du fils du premier Africain, qui, pouvant se tuer, se laisse faire prisonnier par Antiochus, il écrit : « Quoi de plus semblable à un monstre? » (13) Les femmes qui se tuent pour

(1) Pline le jeune, *Epist.* III, 16. (2) II, 76. (3) Pline, *Epist.*, I, 12. (4) *Ibid.*, I, 22. (5) *Ann.*, XV, 64. (6) XV, 70. (7) XV, 69. (8) XVI, 35. (9) XVI, 19. (10) Velleius Paterculus, II, 87, 26, 88. (11) Florus, III et IV. (12) III, 2, 13, 14 ; III, 2, 4, 6 ; IV, 7, 2, 5 ; V, 5, 4; VI, 8, 2, etc. (13) III, 5, 1.

suivre leur mari dans la mort lui arrachent des cris d'admiration (1). Il approuve les accusés et les condamnés qui se dérobent au supplice (2). Il n'a garde de blâmer la nonagénaire de l'île de Céos qui, parfaitement heureuse, mais craignant un retour de fortune, demande à Pompée l'autorisation de se tuer en plein bonheur et meurt en invoquant les Dieux (3).

Tacite, après avoir rapporté un grand nombre de suicides, a bien une fois un mouvement de révolte : il flétrit « la patience servile » de tous ces grands que l'ordre des tyrans trouve si prompts à l'obéissance et qui meurent ainsi « lâchement. » (4) Mais, se resaisissant aussitôt, il demande le droit de ne les point haïr. D'ailleurs ce qu'il blâme en eux, ce n'est pas qu'ils se tuent au lieu de se faire tuer, c'est qu'ils ne se révoltent pas. Dans son fameux récit de la mort de Thraséas comme dans son récit de la mort de Sénèque, l'admiration perce à chaque ligne. Quand Scaurus accusé se tue, Tacite note que ce trépas est « digne des anciens Emiles. » (5) Quand Messaline refuse de se tuer, il écrit : « Rien d'honnête ne restait en elle. » (6) Malgré le cri de révolte qui lui échappe une fois à la pensée de tout ce sang noble qui coule sans profit pour Rome, on a bien l'impression que Tacite, au fond, admire dans ces suicides tout ce qu'y admiraient ceux qui en avaient été témoins. En tout cas, nul plus que lui n'en a relevé la morne grandeur. Son récit du suicide d'Othon (7) a suffi à immortaliser un prince que rien d'autre ne rendait digne ni de gloire ni d'intérêt, et les *Annales* semblent, par endroits, les *Actes des Martyrs* du stoïcisme.

Les rédacteurs de l'*Histoire Auguste* rapportent moins de suicides, et ils ne commentent guère, mais on ne voit pas apparaître, dans leurs écrits un état d'esprit nouveau : Capitolinus ne paraît pas surpris que Gordien, qui s'est étranglé, soit mis au rang des Dieux; (8) on retrouve dans Aurelius Victor tous les suicides classiques, Lucrèce, C. Gracchus, Marius, Mithridate, Caton, Brutus etc. Nulle part on n'a l'impression que l'auteur porte sur ces morts célèbres un autre jugement que ses devanciers (9).

A côté des historiens, Pline le jeune admire l'héroïsme d'Arria, le suicide des époux qui ne veulent pas que la mort les sépare et celui des malades incurables (10).

---

(1) II, 6, 14 ; III, 2, 14 ; IV, 6, 5. (2) I, 4, 3 ; V, 8, 4 ; IX, 12, 6. (3) II, 6, 8. (4) *Annales*, XVI, 16. (5) VI, 29. (6) XI, 37. (7) Voir notamment le discours d'Othon et la simplicité délicate que lui prête Tacite : *Plura de extremis loqui pars ignaviæ est*, etc. (*Hist.*, III, 47). (8) Capitolinus, *Les trois Gordiens*. 15, 16. (9) Voir dans le *De viris illustribus* (qui n'est peut-être pas d'Aur. Victor), 65, 67, 68, 76, 80, 82, 83, 85, 86 ; dans les *Caesares*, 5, 7, 20, 34, 41 ; dans l'*Epitome*, 5, 14, 20, 24, 36, 39, 42. (10) *Epist*, I, 22 ; I, 12 ; III, 7 ; VI, 24.

La littérature d'imagination n'est pas chez les Romains aussi instructive qu'elle l'est aujourd'hui chez nous; nous ne possédons pas les œuvres dramatiques et il n'y a rien qui soit l'équivalent de nos romans. Mais, dans le théâtre de Plaute, dans celui de Sénèque et dans la poésie latine, on discerne bien souvent une extrême complaisance pour la mort volontaire.

Dans Plaute, les amants malheureux parlent tout le temps de se tuer : « ô mort, s'écrie Alcésimarque, je viens à toi comme un ami; (1) « quel bien trouvai-je dans la vie? dit Charin : mon parti est pris; je vais chez un médecin et je m'empoisonne » (2) Stalinon lui-même déclare : « Mon épée me servira de lit. » (3). A tout propos, innocents et coupables parlent de se tuer, de s'aller pendre, comme de la chose là plus simple du monde. (4)

Dans les *Phéniciennes*, Œdipe s'écrie : « Pourquoi traîner ma vie lâchement? J'ai sur moi-même droit de vie et de mort... On ne peut pas m'interdire la mort : *Ubique mors est. Optime hoc cavit Deus* » (5). Dans *Hippolyte*, Phèdre meurt en disant : « *ô mors pudoris maximum laesi decus!* (6) ». Dans l'*Hercule sur l'Œta*, quand la nourrice dit à Déjanire : « Allez-vous suivre votre époux dans la mort? » Déjanire répond fièrement : « *Praegredi castae solent* (7). Dans l'*Hercule furieux*, Hercule, désespéré déclare : *morte sanandum est scelus* (8).

Dans la poésie, l'éloge de Lucrèce est un thème national qu'on reprend d'Ovide à Claudien. (9) Les suicides d'amour inspirent Virgile et Ovide : les *Héroïques*, les *Pontiques*, les *Fastes* célèbrent Didon, Phyllis, Déjanire, Alceste, et cette Canacé qui, séduite, reçoit de son père une épée et s'en frappe. (10) Dans les *Odes*, Horace chante le « noble trépas de Caton, » (11) Cléopâtre paraît « jalouse d'un noble trépas, fière de sa mort volontaire »; (12) Europe abusée se résout à mourir : « Ton père absent te crie : qu'attends-tu pour périr? » (13) Dans une *Epître*, l'homme « vertueux et sage » devenu esclave, dit paisiblement : « Un Dieu me délivrera dès que je le voudrai »; et Horace, non moins paisible, conclut : la mort est la fin de tout. (14) L'*Art poétique* se termine par des plaisanteries sur

---

(1) *Cistellaria*, III, v. 364. (2) *Mercator*, II, 4. (3) *Casina*, II, 4 ; cf. *Asin.*, III, 2; *Epidicus*, I, 3; *Rudens*, III, 3; *Pseudolus*, I, 1. (4) *Aulul.*, IV, 10; *Miles gloriosus*, II, 4; *Rudens*, IV, 4 et V, 2 ; *Stichus*, IV, 2 ; *Poenulus*, 8, 2 ; V. 6, etc. (5) V. 47, 103, 151. (6) V. 1189. (7) V. 897 cf. v. 929, 1025, etc. (8) V., 1202. (9) *Fastes*, II, 4 et 847 ; Claudien, *Laus Serenœ reginœ*, v. 153; *In Eutropium*, I, v. 446. (10) Ovide, *Héroïdes*, II, VII, IX, XI ; *Fastes*, II, v. 847 ; *Pontiques*, III, 1. (11) Horace, *Odes* I, 12, v. 35. (12) I, 37; v. 21 ss. (13) III, 27, 57 ss. (14) *Epître*, I, XVI, 78.

le droit qu'ont les poètes de mettre fin à leurs jours, mais, au milieu de ces facéties, se détache un vers énergique :

Invitum qui servat idem facit occidenti. (1).

Valérius Flaccus nous fait admirer le suicide d'Eson qui, trop vieux pour résister à ses ennemis, se tue afin de laisser à son fils un noble exemple et mérite ainsi d'entrer dans le séjour réservé à l'élite des héros. (2) Dans le poème de Silius Italicus, le suicide célèbre des Sagontins est présenté comme un exploit héroïque; Varron et Scipion qui veulent se frapper, l'un parce qu'il est vaincu, l'autre pour ne pas survivre à son père, Solyme qui se tue après un crime involontaire, n'excitent que sympathie et admiration. (3) Martial loue Porcia, Arria, Evadné qui ne veulent pas survivre à leur époux (4); il célèbre « la mort romaine » de Festus, qui, malade, se tue, mais « de noble façon, » sans se laisser mourir de faim et sans recourir au poison. (5) Stace loue longuement Méon, (6) Dymas, qui préfère le suicide à la trahison, (7) Jocaste dont la fin volontaire expie l'inceste (8).

Lucain enfin chante avec enthousiasme, le beauté du suicide. Quelques soldats de César sont réduits à se rendre ou à être pris. — Tuez-vous, leur dit Vulteius. Ne croyez pas qu'il soit moins beau de se frapper lorsqu'on touche à la mort. L'honneur est de vouloir périr. Et il continue : puissent nos ennemis nous offrir la vie sauve! Nous refuserions, et ils verraient bien que nous ne mourons pas « par désespoir ». Les soldats s'entr'égorgent et Lucain s'écrie : dire que, même après cela, les lâches ne comprendront pas combien il est beau de fuir l'esclavage en fuyant la vie,

Ignorantque datos ne quisquam serviat enses.

Lucain va plus loin encore : ô mort! s'écrie-t-il, plût au ciel que tu ne voulusses point soustraire les lâches à la vie, que la vertu seule pût donner la mort ! (9) La mort, en devenant uniquement mort volontaire, cesserait d'être un malheur pour devenir le privilège des héros. Il y a là plus que de l'admiration, une sorte de foi ardente dans la beauté singulière et souveraine du suicide.

Ainsi, aux complaisances de la philosophie, répondent les complaisances du droit, des mœurs, de la littérature. On comprend que

(1) V. 467. (2) *Argon.*, I, v. 769. (3) II, v. 608 ss., IV, 457 ; IX, 65, 173. Varron, pour ne pas se tuer, allègue qu'un Dieu s'oppose à son désir (IX, 65). (4) I, 14, 43 ; IV, 75. (5) I, 79. (6) III, v. 83 ss. (7) X, v. 35 ss. (8) X1, v. 634 ss. (9) Pharsale, IV, 476; cf. II, 155 ss.; III, 748 ss.

les moralistes qui comparent ces complaisances aux sévérités du moyen âge, se laissent aller à dire : les Romains admettent le suicide. Par contraste, cela semble d'abord exact, et, les procédés scolastiques aidant, on se persuade vite qu'en face des chrétiens, adversaires du suicide, il y a les païens « partisans du suicide. » J'espère n'avoir rien omis de ce qui peut suggérer cette impression. Mais reprenons les faits et les textes, et, là où l'on aperçoit au premier abord une morale simple favorable à la mort volontaire, nous allons voir se dégager une morale nuancée analogue en son principe à la nôtre.

Voici d'abord les philosophes. Oui, Cicéron se laisse aller à écrire : *quid est tandem, Dii boni, quod laboremus?* Mais, en principe, il condamne la mort volontaire au nom de la doctrine platonicienne. « On a, ce me semble raison, dit Socrate dans le *Phédon*, de dire que les Dieux ont soin de nous et que nous autres hommes, nous trouvons être un des biens appartenant aux Dieux; n'est-ce pas votre avis? — Assurément, répond Cébès. — Eh bien, si l'un de tes esclaves se tuait, sans que tu lui eusses montré le moindre désir de le voir mourir, ne te fâcherais-tu pas contre lui et ne le châtierais-tu pas, si tu trouvais quelque châtiment? — Sans doute. — Donc, à prendre ainsi la chose, il n'est pas raisonnable de dire qu'on ne doit pas se tuer soi-même avant que Dieu ne nous en impose la nécessité. » (1) Fidèle à cette doctrine, Platon, dans les *Lois*, veut qu'on ensevelisse les suicidés à part, seuls dans leur tombeau, sans stèle et sans inscription et qu'on demande aux exégètes les rites purificatoires. (2)

Or, ce principe platonicien, nous le retrouvons dans le *Songe de Scipion*, et Cicéron le développe avec une autre vigueur qu'Origène; tout homme religieux doit retenir son âme dans les liens du corps; nous ne pouvons rejeter la vie sans l'ordre de celui qui nous l'a donnée; nous n'avons pas le droit de fuir le poste que Dieu nous a assigné (3).

Cette formule, prise à la lettre, paraît consacrer une morale simple mais hostile au suicide et, par suite, en contradiction avec celle des *Tusculanes*. Mais il n'y a pas contradiction; il y a morale nuancée. Platon lui-même admet trois dérogations au principe qui nous lie à l'existence : on peut se tuer si la Cité l'ordonne. — si l'on subit un sort trop rigoureux, — si l'on veut se soustraire à l'opprobre (4). De même Cicéron admire le suicide de Decius, le suicide de

(1) *Phédon*, VI. Platon, au même lieu, parle de Philolaos qui, dit-il, condamne le suicide, et il fait allusion à un argument qu'on produit ἐν ἀπορρητοις. Cicéron dans le *De senectute* (XXIII), dit que Pythagore défendait de quitter la vie sans l'ordre de Dieu. (2) *Lois*, IX (traduct. et comment., par Gernet, P. 1917, p. 49). (3) *De Republica*, VI, 10. (4) *Lois*, IX, 873.

Lucrèce, et il trouve tout simple qu'on veuille se soustraire par la mort non pas à n'importe quelle épreuve, mais à une épreuve trop rude. Dieu, en principe, nous ordonne de vivre; mais, s'il nous fait signe de nous en aller, nous devons obéir avec joie et en lui rendant grâce. (1).

Donc, en règle générale, le suicide est illicite, mais il est, en certains cas, légitime ou admirable : c'est bien là le principe même de notre morale nuancée.

C'est surtout à partir du IIe siècle que les idées platoniciennes seront en vogue dans l'empire romain. (2) Mais, même à l'époque où triomphe le stoïcisme, elles ont des partisans. Une lettre à Lucilius nous apprend qu'il y a des gens qui font profession de sagesse et qui « tiennent le suicide pour un sacrilège. » (3) Le mot *nefas* s'appliquerait mal à la théorie d'Aristote qui, lui, condamne la mort volontaire surtout comme une faute contre la société. (4) C'est donc bien sans doute aux platoniciens que Sénèque fait allusion.

Mais les platoniciens sont-ils seuls à défendre la morale nuancée? Tant s'en faut. Les Epicuriens, eux aussi, tiennent qu'il y a suicide et suicide. Nous venons de voir, dans Lucrèce, la Nature engager l'homme à chercher dans la mort la fin de ses maux; mais dans le même chant, Lucrèce raille ceux que la crainte de la mort conduit à un tel dégoût de l'existence :

Ut sibi consiscant mœrenti pectore laethum. (5)

Sénèque nous apprend qu'Epicure « ne reprend pas moins ceux qui désirent la mort que ceux qui la redoutent : il est ridicule, dit-il, de courir à la mort par dégoût de la vie, quand nous avons choisi nous mêmes le genre de vie qui nous réduit à courir à la mort »; et encore : « quelle n'est pas la sottise des hommes ou plutôt leur folie! C'est parfois la peur de la mort qui les pousse à la mort ! » (6)

Voici enfin les stoïciens : sans doute Sénèque écrit : « Il te plaît de vivre, vis. Il te déplaît? libre à toi de retourner d'où tu viens, » et on peut trouver dans son œuvre mainte formule aussi nette. Mais ces formules, isolées, trahissent cruellement sa pensée. Il leur donne un tour absolu pour frapper l'esprit d'un coup plus vif, mais il ne simplifie pas le problème au point d'y répondre par oui ou par non. Nous l'avons vu louer Marcellinus qui, malade, met fin à ses maux : le voici louant Bassus qui, accablé par la vieillesse, tient tête à ses infirmités : « Je ne sais qui nous donne mieux l'exemple de

(1) *Tuscul.*, I, 49. (2) Voir plus loin, p. 327. (3) *Qui nefas judicent ipsum interemptorem sui fieri*, (Epist., LXX). (4) *Morale*, III, 8 ; V. 11. (5) Lucrèce, III, v. 81. (6) *Epist.*, XXIV. Cf. Guyau, *Théorie d'Epicure sur la mort*, (Séances et Trav. de l'Acad. des Sc. mor., CXI, p. 367).

la grandeur d'âme, de ceux qui appellent à eux la mort ou de ceux qui, souriants et calmes, l'attendent. Les premiers quelquefois cèdent à la rage, à une indignation soudaine; la tranquillité chez les autre nait d'une pensée assurée. » (1) Moi-même, étant jeune, écrit Sénèque à Lucilius, j'eus plus d'une fois le désir d'en finir avec l'existence, « je fus retenu par la vieillesse de ma mère qui m'aimait tendrement; je songeai moins à la force que j'avais pour me tuer qu'à celle qui lui faisait défaut pour supporter ma mort. Je m'ordonnai de vivre; il y a quelquefois du courage à vivre. » (2) Même le dégoût de la vie, qui trouve grâce devant le *Digeste* et le *Code*, n'attendrit pas Sénèque : « On peut avoir pour la mort, comme pour autre chose, une inclination inconsidérée ; souvent elle s'empare des âmes généreuses et ardentes, souvent aussi des âmes lâches et inertes »; quelques-uns cèdent non à la haine, mais au dégoût de la vie, *vitæ non odium sed fastidium*. « Avant tout, il faut éviter cette passion qui a conquis tant d'âmes : le goût de la mort, *libido moriendi* (3). »

Contradiction? Dans les mots, peut-être. Mais la route que Sénèque, malgré certains écarts de style, suit fidèlement est très bien tracée : le sage doit vivre ou mourir, selon qu'il peut ou ne peut plus posséder le souverain bien, la sérénité de l'âme.

Prenons un mal commun, la vieillesse : le stoïcien se détruira-t-il dès qu'il en sentira les offenses? Non, certes : « Je ne la fuirai pas si elle me laisse tout entier à moi-même », mais, si elle atteint l'âme et l'ébranle, « je m'élancerai hors de l'édifice vermoulu qui s'écroule ». Pour la souffrance, même distinction : je ne me tuerai point pour y échapper, « car mourir ainsi, c'est être vaincu »; mais si la douleur ne doit pas prendre fin, « je m'en irai, non à cause de la douleur elle-même, mais parce qu'elle serait un obstacle à tout ce pour quoi l'on vit. Faible et lâche qui meurt parce qu'il souffre! Insensé qui vit pour souffrir! » (4).

Ainsi, le suicide est, selon les cas, un acte de courage ou une lâcheté, une faute ou un droit. « Nous ne devons ni trop aimer la vie, ni la trop haïr; même quand la raison nous engage à en finir, il ne faut pas prendre un élan brusque et rapide. Le sage peut quitter la vie, non la fuir (5). » On reconnaît là le principe même de la morale nuancée. Sénèque n'énumère pas tous les cas dans lesquels il admet qu'on se tue, tous ceux dans lesquels il ne l'admet pas; il s'en tient à quelques exemples, estimant sans doute qu'il serait vain de vouloir pénétrer dans l'infinie variété des cas concrets; mais il dégage nettement la règle essentielle : il y a suicide

(1) *Epist.*, XXX. (2) *Epist.*, LXXVIII. (3) *Epist.*, XXIV. (4) *Epist.*, LVIII. (5) *Epist.*, XXIV.

et suicide, et c'est à la raison de se prononcer sur les cas particuliers; en tout cas, la mort volontaire n'est légitime qu'après mûre délibération.

Mêmes nuances dans Marc-Aurèle. Après avoir écrit : « Quelle âme que celle qui est prête à sortir du corps! » il se hâte d'ajouter, comme s'il craignait d'être mal compris : « Je dis prête par l'effet de son propre jugement, non par opiniâtreté pure, comme les chrétiens, mais après mûre délibération, avec gravité (1). » Sur quoi devra porter la délibération? Sur la possibilité d'une vie digne et sage : « N'es-tu plus libre de vivre en homme raisonnable, né pour la société? Alors, sors de la vie elle-même (2). » Mais, hors ce cas, il va sans dire qu'il faut vivre et accomplir sa tâche.

Donc, que l'on considère stoïcisme, épicurisme platonisme, nulle part on ne discerne une doctrine simple, indiscrètement favorable à la mort volontaire; partout, au contraire, on retrouve l'idée qu'il y a suicide et suicide. Je ne prétends pas que cette morale nuancée soit en tous points analogue à la nôtre : une comparaison ne serait pas facile, parce que la nôtre ne s'exprime guère en formules et que celle même des anciens est incertaine, délicate, hésitante. Mais ce qui me paraît hors de doute, c'est que, de part et d'autre, le principe est le même : vues de loin, les formules de Sénèque faisaient croire à l'existence d'une morale simple, favorable au suicide; vu de près, Sénèque lui-même et tout ce que nous pouvons saisir de la philosophie latine nous révèlent l'existence d'une morale nuancée.

Passons au droit : même impression.

D'abord, ne pas punir le suicide, ce n'est pas approuver tous les suicides. Nos lois modernes ne le punissent pas, et c'est cependant en vain que nous avons cherché, dans la société contemporaine, une morale favorable à la mort volontaire.

En outre, il est vraisemblable qu'en quelques cas exceptionnels. ceux qui se tuent sont passibles de certaines peines.

Je dis bien : en certains cas, et dans des cas exceptionnels. On a prétendu quelquefois que le droit romain aurait puni en principe la mort volontaire, quitte à supprimer ce principe par une série de dérogations. Mais la première preuve alléguée est une des *Déclamations* attribuées à Quintilien; l'orateur, qui demande au Sénat la permission de se détruire, fait allusion à la loi : *Insepultus abiciatur qui non causas adprobaverit* (3). Mais, comme on ne trouve aucune trace de cette loi dans le *Code* ni dans le *Digeste*, il est infiniment probable que la déclamation, simple exercice

(1) *Pensées*, XI, 13. (2) V, 29. (3) Quintilien, *Declam.*, CCCXXVII.

d'école, vise la coutume de Marseille, telle que la présente Valère-Maxime. La seconde preuve est un texte de Marcien, déclarant que l'auteur d'une tentative de suicide *omnimodo puniendus est nisi tædio vitæ vel impatientia alicujus doloris coactus est id facere*, car, dit Marcien, « qui ne s'est pas épargné lui-même épargnera bien moins autrui » (1). Cette preuve serait solide; seulement, on admet, en général, que le texte s'applique uniquement aux soldats, qui étaient, nous le verrons plus loin, l'objet d'une législation spéciale. Il est donc actuellement impossible d'affirmer que le suicide ait été puni en principe par une loi qu'on négligeait volontairement d'appliquer. Par contre, deux textes prouvent qu'on le punissait quelquefois.

D'abord, un texte de Neratius, inséré au *Digeste*, dit qu'il n'est pas d'usage de porter le deuil des pendus, non plus que de ceux qui se tuent, *non tædio vitæ sed mala conscientia* (2). La défense de porter le deuil est une peine légère, mais enfin une peine : il est remarquable qu'elle s'applique à tous ceux qui *se pendent*, quel que soit le motif du suicide.

D'autre part, Suétone, conte que Claude, au cours de sa censure, note à tort et à travers un certain nombre de citoyens : « Il y en eut même un qui, accusé de s'être frappé d'une épée pour se donner la mort, prouva, en se dévêtant, qu'il n'avait aucune blessure (3). » Le récit de Suétone prouve qu'en certains cas, l'auteur d'une tentative de suicide peut être noté par le censeur.

Il est vrai que ces sévérités, relativement peu rudes, et qui ne frappent pas tous les suicidés, ne semblent pas compenser l'indulgence, la complaisance que trahit la prime au suicide offerte par le droit romain aux condamnés et aux accusés. Mais, cette prime, *ce pretium festinium*, que consacrait, (nous ne savons pas exactement en quel cas), le droit de la République et de l'Empire naissant ne fut pas maintenue par le droit classique : un texte du *Digeste*, consacré aux biens de ceux qui se tuent « avant que la sentence qui se soit prononcée » (4), expose une doctrine toute contraire : ceux qui se tuent sous le coup d'une poursuite ou pris en flagrant délit n'ont pas d'héritier; toutefois, si le suicide est dû au remords d'avoir commis un crime, mais non pas à la crainte d'être poursuivi pour ce crime, il n'y a pas confiscation; et elle n'est pas non plus prononcée si le crime commis n'était pas de ceux qui entraînent confiscation.

Donc, en principe, le coupable et l'accusé qui se tuent n'échappent plus à la répression. Faut-il voir, dans cette mesure, le résultat

---

(1) *Dig.*, l. XLVIII: t, 21, l. 3, par. 6. (2) *Dig.*, l. III. t. II, l. 11, p. 3.
(3) *Claude*, XVI. (4) *Dig.*, l. XLVIII; cf. *Code*, l. VI, t. 22, l. 2 et l. IX, t. 50, l. 1.

d'une évolution morale? Je ne le crois pas. L'avidité du fisc suffit à tout expliquer. Mais la doctrine nouvelle, quelle que fût son origine, ne pouvait pas ne pas avoir de conséquences touchant les mœurs : pour un Romain du début de l'empire, se tuer, lorsqu'il se trouve sous le coup d'une accusation, est parfois un devoir vis-à-vis des siens, puisqu'il peut les sauver de la confiscation; pour un Romain du IIe siècle, ce devoir n'existe pas; au contraire, l'accusé qui, innocent, se donne la mort, devient gravement coupable à l'égard de sa famille. Aussi, le suicide de l'accusé est-il désormais assimilé à un aveu : c'est l'indice d'une mauvaise conscience.

Cette assimilation paraît bientôt trop rigoureuse, et la doctrine nouvelle est retouchée à son tour : Antonin le Pieux autorise les héritiers de l'accusé qui s'est détruit à entreprendre sa défense, soit en plaidant l'innocence, soit en prouvant que la faute qui a provoqué le suicide n'entraîne pas confiscation (1) ; et cette doctrine devient la doctrine définitive.

Elle est, en son principe, moins sévère au suicide : ces procès *post mortem* sont une faveur concédée aux héritiers. En leur permettant de provoquer ou de poursuivre les débats judiciaires, on reconnaît que le suicide de l'accusé n'est pas un aveu, mais une présomption. Seulement, alors comme aujourd'hui, ce n'est pas impunément qu'un acte quelconque est soumis, même indirectement, à l'appréciation de la justice : un homme se tue; aussitôt, les magistrats se demandent : Ne serait-ce pas *mala conscientia*? S'ils croient pouvoir répondre : « oui », un procès s'engage , et qui porte forcément sur les motifs du suicide. Du verdict dépend le sort de l'héritage; parfois même, peut-être, l'accusé déclaré coupable est privé de sépulture (2), voire traîné aux gémonies (3). Sans doute, pour les juristes, ce n'est pas en tant que suicidé qu'il est puni. Mais, pour les profanes, la chose est-elle toujours aussi claire? Les jurisconsultes, les Princes eux-mêmes reviennent à chaque instant sur la règle à suivre touchant les successions des suicidés, et cela dans des cas qui n'ont rien de troublant (4), comme si magistrats et intéressés n'étaient

(1) *Dig.* XLVIII, 21. (2) Il est théoriquement privé de certains honneurs puisqu'on ne porte pas le deuil des coupables qui se tuent. Touchant la sépulture, il n'est pas certain qu'il y ait eu des règles précises. Garrison dit que de tout temps, ceux qui se tuaient après condamnation étaient privés de sépulture et M. Cucq est du même avis ; mais le texte allégué n'est pas décisif. La phrase qu'on a lue plus haut, de Tacite sur le *pretium festinandi* donne à penser qu'en principe on refuse la sépulture à ceux qui sont condamnés pour lèse majesté, mais il semble que, pour les autres crimes, c'est au Prince à en décider. (3) Quand Agrippine se tue, Tibère se fait un mérite *quod non laqueo strangulatam in Gemonias abjecerit*, (Suétone, *Tibère*, 53). (4) Voir, par exemple, *Code*, IX, 50, 1 et 2 ; III, 26, 2 (décisions d'Antonin et de Sévère) ; *Digeste*, XXIV, t. 1, l. 32, p. 7 (avis d'Ulpien) ; VI, t. 22, l. 2 (décision de Dioclétien).

pas exactement fixés sur les conséquences légales de la mort volontaire. Pour le gros public, en tout cas, un fait saute aux yeux : certains suicidés sont jugés et condamnés après leur mort. De là à conclure que le suicide lui-même est quelquefois puni, il n'y a, pour les ignorants, qu'un pas.

Nous verrons plus loin comment ce pas est franchi, dès que la barbarie altère les principes du droit romain. Sous l'empire, quoi qu'ait pu être le sentiment de la foule, j'admets qu'il n'influe pas sur la jurisprudence. Mais ce qui ressort clairement des textes qu'on vient de voir, c'est d'abord que le suicide est puni en certains cas, c'est ensuite que le droit classique, plus sévère en cela que le nôtre, plus sévère que celui du temps de Cicéron et du début de l'empire, se refuse à absoudre l'accusé qui se tue, le poursuit, le condamne après son suicide.

Considérons les mœurs : l'existence d'une morale nuancée saute aux yeux. Qu'est-ce qui est à la mode? Le suicide? Non, certains suicides.

Je sais bien qu'à en croire certains historiens, les Romains se seraient tués en masse, depuis la fin de la République jusqu'à la veille des invasions. Dès l'époque des guerres civiles, dit le Dr Lisle, il y a « une véritable épidémie de suicides, qui gagna de proche en proche pour s'étendre à tout le monde romain, dura plusieurs siècles et moissonna tous les ans des milliers de victimes » (1). D'après Garrisson, au début de l'empire, « un effarement semble saisir la société romaine tout entière », et le nombre des morts volontaires va croissant; à la fin de l'empire, « la société romaine, énervée, sans force, est saisie d'un incurable ennui... L'épidémie de suicides continue » (2). Mais, ici encore, la légende s'est substituée à l'histoire.

Les historiens, je l'ai dit, rapportent un grand nombre de suicides. On ne compte pas les Romains illustres ou considérables qui se sont donné la mort. Mais, de là à conclure que le suicide est commun à Rome, il y a un pas. Ni dans les livres des historiens, ni dans le reste de la littérature latine, je n'ai trouvé un seul texte déclarant ou donnant à penser que, sous la République ou l'Empire, les Romains se soient tués en masse. Il y a là un fait brutal, plus fort que les hypothèses les plus ingénieuses.

Dire qu'en général, la société romaine devait être encline au sui-

---

(1) Cité par Garrison, p. 29. (2) Garrison, p. 33, 40. — « Horace, dit Garrison, peut, sans exagérer, nous montrer les désespérés allant en foule se jeter dans le Tibre du haut du pont Fabricius, *Satires*, l. II, 3, vers 32. » La référence est inexacte, et il s'agit, je pense, du vers 36 : en tout cas, la satire ne contient aucune allusion à « une foule » de désespérés.

cide, parce qu'elle était gagnée aux idées stoïciennes, parce qu'elle supportait impatiemment la tyrannie, parce qu'elle était, à la fin de l'Empire, énervée, rongée par l'ennui, ce sont des hypothèses, défendables *a priori*, fragiles à mon sens; mais ce sont des hypothèses qui ne s'appuient sur aucun témoignage. Je veux bien que le silence des textes ne suffise pas pour qu'on puisse dire : « les Romains ne se tuaient guère »; mais il permet encore bien moins de dire : « ils se tuaient en masse ».

Restent les faits qu'on a vus plus haut, l'engouement, les modes que j'ai signalées. Mais reprenons les textes : les suicides à la mode, ce sont ceux qu'on admire, qu'on loue, et ceux qui sont tout à la fois approuvés et très nombreux : à combien de types se ramènent-ils? Je n'en compte pas plus de sept : 1° le suicide destiné à éviter ou laver un outrage (Lucrèce, Mallonia); 2° le suicide patriotique (Decius, Curtius, Othon); 3° le suicide des femmes qui ne veulent pas survivre à leur mari (Portia, Pauline, Arria); 4° le suicide de ceux qui veulent se soustraire aux déchéances que provoquerait un mal incurable ou la vieillesse (Atticus, C. Rufus); 5° le suicide permettant d'éviter une condamnation ou l'effet d'une condamnation (Appius Claudius, Licinius Macer, Labéón, etc.); 6° le suicide commis par ordre et permettant d'éviter l'infamie du supplice (Thraséas, Sénèque, etc.); 7° le suicide permettant d'échapper à l'ennemi ou à l'adversaire, de mourir libre (Scipion, Caton, Brutus, Cassius, etc.).

Que ces sept sortes de suicides aient été vues avec faveur, que les deux derniers types, notamment, portent la marque romaine, cela ressort des textes avec évidence. Mais cherchons trace d'une complaisance générale pour les suicides d'amour, pour les suicides dûs au dégoût de la vie, nous ne trouverons plus rien qui ressemble à une mode. Approuver certains suicides et ne pas en approuver d'autres, qu'est-ce, sinon nuancer la morale?

J'ajoute que les suicides les plus romains ne sont eux-mêmes à la mode qu'à la fin de la République et au début de l'Empire, c'est-à-dire pendant un temps assez court. Sans doute, les exemples donnés par Quintillus, Julianus, Taurinus, Magnence, Decentius, Arbogaste, montrent bien que, jusqu'au bout il subsiste quelque chose de la vieille tradition républicaine. Mais ce dont on ne trouve plus trace dans les écrivains de la fin de l'Empire, ce sont précisément ces modes qui frappent lorsqu'on lit Valère-Maxime, Tacite et Suétone. Ammien Marcellin signale bien, ça et là, quelques suicides; mais le total est mince (1). Sous Constance, Gallus, Valentinien, il y a de cruelles persécutions : les victimes attendent la mort et ne songent pas à se la donner; la Terreur du IVe siècle, je veux parler de ces

(1) Ammien Marcellin, XIV, 5, 11 ; XV, 3, 5 ; XXVIII, 6 ; XXIX, 5.

poursuites d'une rigueur inouïe contre les empoisonneurs, les devins et les magiciens, fait couler des flots de sang noble; mais Hésychia est seule à devancer la sentence des juges (1). La correspondance de Symmaque, qui nous fait un peu pénétrer dans l'aristocratie romaine à son déclin, ne signale pas une seule épidémie de suicides, non plus d'ailleurs que les correspondances de Synésius et d'Ennodius. Les chrétiens, fait digne de remarque, ne reprochent pas aux païens de leur temps d'être enclins à la mort volontaire. Lorsque Alaric entre dans Rome, pleine encore de païens, les seuls suicides qu'enregistre l'histoire sont des suicides chrétiens : seules, semble-t-il, les vierges dont parle saint Augustin renouvellent devant les Barbares le geste héroïque de Lucrèce.

Enfin, passons à la littérature. Ici encore, les textes qui sont le plus favorables au suicide appartiennent au début de l'époque impériale, et c'est en vain qu'on chercherait dans la littérature du IIIe et du IVe siècles quelque chose qui rappelle l'enthousiasme de Lucain. Mais ce n'est pas tout : dès avant le IIIe siècle, on trouve, à côté des phrases favorables à certains suicides, d'autres phrases condamnant soit certains suicides, soit le suicide en général.

Fulvius Flaccus se pend en apprenant qu'un de ses fils est mort et l'autre gravement malade : Tite-Live note : « ignominieuse (2) ».

Amata s'étrangle dans l'*Enéide* : « laide mort » dit Virgile (3).

Dans l'*Ibis*, Ovide souhaitant à un ennemi la mort la plus effroyable, s'écrie: Puisse-t-il se précipiter du haut d'un rocher, se livrer lui-même aux flammes, s'étrangler ! (4).

« O mon père, dit l'Antigone de Sénèque, (après lui avoir offert de le suivre dans la mort) le courage ne consiste pas à craindre la vie... On ne méprise pas la mort quand on la désire (5) ». Lorsque Hercule, désespéré d'avoir tué sa femme et ses enfants, prend une épée pour se frapper, son père l'arrête: hé quoi, tu commettras « ce crime (6) ».

Dans le roman de Pétrone, Giton veut se noyer pour échapper à ses ennemis. « Vous ne mourrez pas, lui dit Eumolpe, d'une si vilaine mort (7) ».

Martial proteste contre ceux qui cherchent la gloire d'un beau suicide:

Nolo virum facili qui redimit sanguine famam;
Hunc volo laudari qui sine morte potest.

---

(1) *Ibid.*, XXVIII 1. (2) *Tam fœda morte*, XLII, 28. (3) XII, v. 603. (4) V. 495 ss. (5) Sénèque le Tragique, *Les Phéniciennes*, v. 190, 197. (6) *Hercule furieux*, v. 1300. (7) *Tam turpi exitu* (CIII).

Tu loues le suicide, dit encore Martial à Chérémon : propos de pauvre ! « Dans le malheur il est aisé de mépriser la vie. Celui-là est vraiment brave qui sait être malheureux (1) ».

Dans le poème de Silius Italicus, Annibal, sentant les Dieux l'abandonner, veut se tuer: Junon le détourne de « ce sort sans gloire (2) ».

« Le courage, écrit Quinte Curce, consiste à mépriser la mort, non à haïr la vie (3) ».

Tacite, racontant le suicide de Sextus Papirius qui, séduit par sa mère, se jette dans un précipice écrit : *informem exitum* (4).

Pline le jeune, à propos de Titus Ariston, explique qu'il y a suicide et suicide : « courir à la mort d'un élan instinctif est chose commune », seul le suicide réfléchi est digne d'admiration (5).

Florus, s'étonnant que Brutus et Cassius ne se soient pas frappés eux-mêmes, conclut qu'ils ont voulu sans doute ne pas souiller leurs mains et périr par leur volonté, mais par le crime d'un autre, *scelere alieno* (6).

Aulu-Gelle appelle la mort de Cassius « une mort misérable » et celle d'Antoine « un trépas détestable (7) ».

Dans les *Métamorphoses* d'Apulée, Psyché, prête à se tuer est retenue *timore tanti flagitii;* elle décide enfin d'aller se noyer : « Ne va pas, lui dit le fleuve souiller mes eaux par une si misérable mort (8) ».

Il se peut que ces jugements sévères s'appliquent parfois au moyen employé pour se détruire plutôt qu'au suicide lui-même. Mais quelques-uns des mots qu'on vient de voir s'appliquent à des suicides par le fer, à des suicides de héros. La plupart d'entre eux se trouvent dans des auteurs que nous avons vus être favorables à certains suicides. Force est bien d'en conclure que, d'après la littérature elle-même, la morale romaine est moins simple qu'il ne semble au premier abord.

Ainsi, vues de près, la philosophie, la jurisprudence, les mœurs et la littérature corrigent cette impression de morale favorable au suicide à laquelle on s'est trop souvent arrêté. Le philosophe le plus complaisant pour le suicide, n'admet qu'on y ait recours que dans des cas déterminés, après mûre réflexion, lorsqu'on n'a plus aucun espoir d'atteindre ici-bas le souverain bien. Le droit romain

---

(1) Martial, I, 9 ; XI, 56 ; cf. II, 80. (2) L. XVII, v. 570. (3) Quinte Curce., cité par Pichon, *Hist. de la litt. latine*, p. 477. (4) *Annales*, VI, 49. (5) *Epist.*, II, 22. (6) IV, 7. (7) III, 9. (8) V et VI ; cf. VIII : une esclave se tue avec son enfant pour que le père de l'enfant, dont elle est jalouse, soit puni. Il est puni, en effet, comme ayant été cause *tanti sceleris.*

est moins indulgent que le nôtre. Les mœurs mettent en honneur non le suicide, mais certains suicides. La littérature mêle le blâme à l'éloge: il n'y a pas là une morale simple aveuglément favorable au suicide; il y a une morale nuancée, toute semblable en son principe à celle que nous a révélée l'étude de la société contemporaine.

Reste à montrer qu'à côté de cette morale nuancée on retrouve l'horreur du suicide.

II

La morale simple : 1) Le suicide par pendaison est puni par le droit pontifical : refus de sépulture ; rite des *oscilla* ; origine religieuse de cette horreur pour le suicide par pendaison ; 2) les suicides sont punis dans l'enfer virgilien : l'orphisme populaire et l'horreur du suicide ; 3) le suicide est puni parmi les esclaves ; 4) il est puni dans l'armée.

D'après M. Glotz, le principe des peines portées en Grèce contre les suicidés serait lié aux institutions primitives du *Genos* : celui qui se tue fait couler le sang de la famillee; la famille se venge en lui refusant l'accès au tombeau commun ; et c'est ce principe primitif « que les peuples anciens et modernes conservent indéfiniment dans leur droit religieux et dans leur droit criminel. » (1) Cette théorie est d'autant plus séduisante qu'elle explique l'horreur du suicide par des raisons qui plaisent à nos consciences modernes: qui se tue commet une faute contre le groupe dont il fait partie. Mais c'est en vain que j'ai cherché dans la société romaine une trace, si légère fût-elle, du principe que l'étude de la Grèce a suggéré à M. Glotz. Par contre, je crois bien y avoir trouvé, sur quatre points, l'horreur du suicide.

Nous avons vu déjà que, d'après Neratius, l'usage s'oppose à ce qu'on porte le deuil de ceux qui se sont pendus. (2) Pourquoi ? Le droit criminel, tel que l'expriment le *Code et le Digeste*, ne permettrait pas de le deviner. Mais nous savons par ailleurs que le Droit pontifical considérait le suicide par pendaison comme une faute appelant un châtiment et un rite expiatoire.

Le châtiment, c'est le refus de sépulture: Servius dit nettement: *cautum fuerat in pontificalibus libris ut qui laqueo vitam finisset insepultus abjiceretur* (3).

Le rite expiatoire, c'est la suspension d'une poupée le jour où l'on célèbre les *Parentalia* en l'honneur du mort privé de sépulture: Varron, cité par Servius, déclare: *suspendiosis, quibus justa fieri jus*

(1) Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, P. 1904, p. 30. (2) Voir plus haut, p. 288. (3) *Ad Aeneid*, XII, v. 603.

non sit, suspensis oscillis veluti per imitationem mortis parentari (1).

Je crois bien que nous touchons ici une des origines de notre morale simple: d'abord les deux usages dont parle Servius et Varron s'appliquent à tous ceux qui se pendent, quel que soit le motif qui les y ait poussés: mais, en outre, on se souvient peut-être qu'un des traits les plus surprenants de nos mœurs contemporaines est une aversion plus vive pour le suicide par pendaison: or, ce qu'expriment les deux mesures qu'on vient de voir: refus de sépulture et rite des poupées, c'est une véritable horreur, une horreur religieuse pour la mort volontaire par strangulation.

Pour ce qui est du refus de sépulture, ce n'est pas à démontrer. On a dit et redit combien cette peine est pour les anciens chose grave : seul, un sentiment vigoureux d'aversion explique qu'on l'ait infligée aux pendus.

Le rite des poupées s'explique moins aisément; d'après M. Cucq, loin d'exprimer une horreur quelconque pour le suicide, il trahirait une certaine bienveillance à leur égard; mais je crois que cette interprétation est inexacte et que, si on remonte à l'origine du rite, on retrouve à n'en pouvoir douter une horreur religieuse pour la pendaison.

Dans la théorie de M. Cucq, l'usage de suspendre des poupées aux arbres avait été, dans le principe, imaginé pour ceux dont on ne retrouvait pas le corps *in terris*, sur le sol; par un de ces tours de casuistique chers au droit pontifical, « on crut pouvoir assimiler à cette hypothèse celle où le corps du défunt se balançait dans les airs » et l'on suspendit les poupées en guise de « victimes expiatoires (2) ».

Bien que ces derniers mots impliquent l'idée qu'il y a quelque chose à expier, la suspension des poupées, loin d'être une mesure prise contre les pendus, serait une faveur qu'on leur octroie: le rite, destiné en principe à des innocents, victimes du hasard, aurait été appliqué aux suicidés par l'ingénieuse bienveillance des Pontifes. Mais la théorie de M. Cucq se heurte à deux objections décisives.

Selon lui, l'usage des poupées aurait été réservé tout d'abord à ceux dont le corps n'était pas retrouvé *in terris*. Mais le seul texte qu'il cite à l'appui de son opinion, (un texte du scholiaste de Cicéron), ne dit rien de tel : loin de parler *en général* des cadavres qu'on n'a pas retrouvés sur le sol, il vise le cas singulier d'Enée et de Latinus (3). Deux autres textes, l'un de Festus (4), l'autre du rédac-

---

(1) *Ibid.* (2) Article *funus* dans le *Dictionn. des Antiquités.* (3) *Schol. Bobiensia*, éd. Hildebrandt, Leipz, 1907, p. 129, (Or., p. 256, in *Or. pro Plancio*). (4) Festus, *Oscillantes* ; *Brevis expos. ad Georg.*, II, 389.

teur de la *Brevis expositio* qui accompagne les *Géorgiques* parlent du seul Latinus, et, comme le remarque M. Carcopino, « les Romains dataient unanimement l'usage des *oscilla* de la mort de Latinus. » (1) Or, d'après la *Brevis expositio*, Latinus s'est pendu : le texte allégué par M. Curq se retourne donc contre sa thèse.

Deuxième objection, le rite des poupées se retrouve en Grèce dans deux fêtes et, dans l'une et l'autre, se rapporte *à des suicidées par pendaison:* dans la fête de l'*Aiora*, les jeunes Athéniennes se balancent ou balancent des poupées en l'honneur d'Erigone qui s'est pendue (2) ; dans la fête de Charila, c'est encore en l'honneur d'une enfant qui s'est pendue qu'on pend un mannequin qui la représente (3). Dès l'instant que les Grecs associent le rite des poupées au souvenir d'un suicide par pendaison, il devient impossible de soutenir que c'est la casuistique bienveillance des Pontifes romains qui a imaginé d'étendre l'application du rite au cas des pendus ; j'ajoute qu'on ne peut guère voir non plus dans la suspension des *oscilla* une faveur destinée à réparer l'effet de refus de sépulture, car, dans la fête grecque, le mannequin représentant l'enfant pendue est enfoui « au lieu même où Charila a été ensevelie (4) ».

La théorie de M. Cucq écartée, quelle est la signification du rite des *oscilla?* On s'accorde généralement à y voir un acte de lustration (5), la purification par l'air étant analogue à la purification par le feu : *Oscilla genus purgationis maximum* (6), écrit Servius. Que cette explication soit juste en partie, je n'en doute pas : l'Athénienne qui se balance à la fête de l'*Aiora*, les Romains qui se balancent au début des *Féries latines* croient et veulent sans doute se purifier : de même, ceux qui, au moment de célébrer les *Parentalia*, suspendent une poupée veulent effacer la souillure qu'est à leurs yeux le suicide par pendaison. Mais pourquoi le suicide par pendaison est-il chose impure et qui souille? Pourquoi inspire-t-il plus d'horreur qu'un autre? Je ne crois pas qu'il soit impossible de répondre à cette question: le suicide par pendaison est une mort impure parce qu'il a été à l'origine une mort sacrée.

Le récent ouvrage de M. Carcopino a mis en claire lumière un fait que les Anciens n'avaient que confusément entrevu : « Les *oscilla* tiennent lieu, dans une religion évoluée, de sacrifices humains maintenant maudits: aux victimes jadis pendues pour apaiser le Dieu, le progrés des mœurs avait fini par substituer leurs images qui continuèrent de se balancer au vent entre les branches des arbres,

---

(1) *Carcopino, Virgile et les Origines d'Ostie*, P. 1919, 384. (2) *Dict. des Antiq.*, art. *Aiora.* (3) *Ibid.*, art. *Charila.* (4) *Ibid.* (5) Voir notamment l'article *Oscillum* dans le *Dict. des Antiq.* et, dans le même ouvrage, l'article *Feriae*, par M. Jullian. (6) *Ad Georg.*, II, 389.

comme autrefois les corps, en signe de consécration (1) ». Ces Dieux qui réclament des pendaisons volontaires, Dionysos grec, Bacchus latin, Liber pater, Dis pater, Latinus-dieu, Lares primitifs *custodes agri* (2), ce ne sont pas seulement les dieux qui font mûrir la grappe, ce sont toutes les grandes divinités agraires qui fécondent la nature: c'est pour qu'ils manifestent leur puissance vivifiante que se pendent en Italie Amata et Latinus-homme, comme s'était pendue en Grèce Erigone et sans doute aussi Charila (3). Le corps humain volontairement offert, — le corps intact, puisqu'il n'y a pas effusion de sang, — aidera à faire jaillir du sol vigne et moissons,

Complentur vallesque cavae saltusque profundi (4).

Le temps passe; les poupées se substituent au corps; et enfin, conformément à une loi souvent vérifiée, la mort sacrée devient mort infâme, précisément parce qu'elle était sacrée. Romains et Grecs ne comprennent plus les suicides rituels d'Erigone et de Charila, d'Amata et de Latinus. Virgile lui-même écrit d'Amata:

Et nodum informis leti trabe nectit ab alta (5),

et Servius : *bene ait informis leti quasi mortis infamissimae* (6). Le suicide par pendaison est chose laide et infâme: comme les poupées sont toujours là qui se balancent, qu'en conclure sinon qu'on les a suspendues pour expier, pour que l'air qui purifie effaçat

---

(1) Carcopino, p. 381. — Servius et le scholiaste de Cicéron proposent une autre explication du rite des *oscilla* : les poupées balancées dans les airs figureraient des hommes ou des femmes cherchant jusque dans le ciel les âmes des suicidés qui se sont pendus. On trouvera dans l'ouvrage de M. Carcopino (p. 380, 381, 383), des remarques, à mon sens décisives, sur « la dérisoire inconsistance » de cette explication compliquée. (2) D'après M. Hild, les *maniæ*, *pilæ* ou *oscilla* (poupées suspendues aux portes des maisons pour honorer les Lares) remplacent des victimes humaines et éloignent la mort de la maison (*Dict. des Antiq.*, art. *Manes*) ; or, et toujours d'après M. Hild, (*ibid.*, article *Lares*), les Lares sont d'abord honorés comme des divinités assurant la prospérité des récoltes : Tibulle les appelle *custodes agri*. Il n'est pas invraisemblable, vu l'identité du but poursuivi, que ces victimes pendues en l'honneur des Lares sont, comme les autres, des victimes volontaires. (3) Dans le mythe de Charila, le peuple, pressé par la famine, s'amasse devant la demeure du roi. Le roi donne des vivres aux personnages considérables. Une jeune orpheline, Charila, l'implore. Il refuse, lui jette sa pantoufle au visage et l'enfant se pend. Dans le mythe, la famine redouble et, pour que la prospérité revienne, il faut pendre une poupée représentant Charila. Mais on retrouve aisément, sous le mythe, le suicide rituel : il y a famine, une jeune fille se pend ; la pendaison est évidemment destinée à faire cesser la famine. La pantoufle sur la tête est peut-être un geste rituel consacrant la victime à une divinité agraire. (4) *Georg.*, II, 391. (5) *Aeneid*, XII, 603. (6) *Ad Aeneid*, XII, 603.

l'impureté? Ce qui était *imitatio mortis* devient ainsi *lustratio*. Et, assez logiquement, on suspend les *oscilla* chaque fois qu'un homme se pend, puisque chaque fois il y a mort impure, *foeda mors*, comme dit Tite-Live (1). Nous pouvons ajouter: mort impure parcequ'elle a été mort sacrée; l'homme qui se pend, n'excite pas une réprobation proprement morale: il inspire, quel que soit le motif de son acte, ce sentiment d'horreur religieuse qu'inspire tout ce qui est souillure et qui s'exprime par le sens donné après coup au rite des *oscilla*.

Nous trouvons donc bien au sein de la vieille religion latine non seulement une manifestation de cette horreur du suicide que nous avons cherchée vainement au sein du christianisme, mais plus précisément l'origine d'un des traits les plus bizarres de notre morale contemporaine, je veux dire l'aversion pour la pendaison.

Notre aversion pour les suicides par submersion et par asphyxie a-t-elle la même origine?

Le suicide par submersion est présenté par Apulée comme une mort souillant le fleuve dans lequel on se précipite (2); dans Pétrone on l'appelle une vilaine mort, *turpis exitus* (3); Synésius, voyant s'annoncer une tempête, s'épouvante à l'idée de mourir noyé, et des soldats qui sont sur le même bateau que lui tirent leur épée pour s'en frapper plutôt que de mourir dans l'eau (4): la mort par immersion excite donc chez les Romains comme chez nous une répugnance spéciale: or, elle apparaît bien comme une mort sacrée dans le vieux culte de Volcanus-Thybris, en l'honneur duquel on jette dans le Tibre, d'abord des victimes humaines, puis des mannequins d'osier substitués aux victimes comme les *oscilla* aux pendus (5). Dira-t-on que les victimes ne sont pas des victimes volontaires et que, par conséquent, le culte de Volcanus-Thybris n'a pu influer sur les sentiments relatifs au suicide? — Mais une tradition rapportée par plusieurs auteurs anciens veut précisément que la fête des Argées, (l'immersion des mannequins dans le Tibre,) ait pour origine un suicide collectif (6).

Pour ce qui est du suicide par asphyxie, il n'était pas en usage

---

(1) XLII, 28. (2) Voir plus haut, p. 293. (3) Voir plus haut, p. 292. (4) *Epist.*, XVI (5) Carcopino, p. 110. (6) Voir Bouché Leclercq, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, P. 1871, p. 270, note 3. Des Argiens, regrettant leur ancienne patrie se seraient précipités dans le Tibre, ou auraient ordonné d'y précipiter leurs cadavres « afin que les flots apportassent leurs dépouilles jusqu'aux rivages de l'Argolide». Bouché Leclercq écarte assez dédaigneusement cette légende « laborieusement créée par l'érudition aux abois. » Mais je crois qu'il faut distinguer entre l'explication finale, (les corps destinés à voguer vers l'Argolide), qui semble, en effet, peu digne de foi, et le fait du suicide : ce suicide rappelle trop les suicides d'Amata, de Latinus, d'Enée, (ces deux derniers, d'après certaines traditions, se noient), pour qu'on puisse l'écarter aussi négligemment.

à Rome; mais il apparaît comme mort sacrée dans l'histoire de Curtius et, lorsqu'on songe au suicide d'Amata, on est bien tenté de voir dans la mort par asphyxie infligée aux Vestales coupables une mort, jadis volontaire, devenue par la suite un châtiment.

Ce qui me frappe, pour ma part, c'est que ces morts par pendaison, par submersion, par asphyxie, (volontaires dans le cas d'Amata, de Latinus, de Curtius, volontaires aussi sans doute à l'origine dans ce qui est devenu la fête des Argées), sont des sacrifices offerts aux divinités qui sont source de vie : nous l'avons vu pour le Dieu auquel se donnent Amata et Latinus (1); de même Volcanus est un dieu agraire et solaire, époux de la Terre-Mère, Maia, père de ces Lares, « gardiens du champ » qui reçoivent eux-mêmes des victimes humaines (2); de même, quand Curtius se dévoue, c'est aux Dieux Mânes qu'il s'adresse, et les assistants jettent sur lui des produits du sol, *fruges* (3). Il semble qu'à ces divinités qui font la vie on s'applique à offrir des victimes intactes, en deux sens: intactes parcequ'elles ont encore tout leur sang, intactes parceque, mourant volontairement, elles ne sont pas touchées par une main étrangère. — Or, ce caractère de mort sans effusion de sang est le seul trait commun que nous ayons trouvé entre les trois sortes de suicide qui, à l'époque contemporaine, sont l'objet d'une répulsion particulièrement vive.

A côté de l'horreur pour la pendaison, voici maintenant l'horreur du suicide.

Quand Enée, ayant franchi l'Achéron, s'engage dans l'enfer, les premières âmes qu'il rencontre (4) sont : 1° sur le seuil même, celles des enfants morts en bas âge; 2° celles des innocents condamnés injustement à mort; 3° un peu plus loin, celle des suicidés morts *insontes;* 4° un peu plus loin encore, celles des victimes de l'amour, (parmi lesquelles Virgile cite surtout des suicidées) (5) ; 5° à l'extrémité de ce premier groupe, celles de certains héros morts à la guerre et *bello clari.* Voici le passage sur les suicidés:

Proxima deinde tenent maesti loca qui sibi letum
Insontes peperere manu, lucemque perosi
Projecere animas. Quam vellent aethere in alto
Nunc et pauperiem et duros perferre labores!
Fas obstat, tristisque palus inamabilis undæ
Alligat et noviens Styx interfusa coercet (6).

(1) Amata porte le nom qui fut, de siècle en siècle, appliqué aux Vestales. La fameuse formule *Amata, te capio* avait, peut-être, un sens plus sinistre que celui dont parle M. Carcopino (p. 369). (2) Carcopino, p. 92 ss. (3) Tite-Live, VII, 6. (4) Enéide, VI, v. 426 ss. (5) Phèdre, Procris, Evadné, Laodamie, Didon, v. 445-450. (6) V. 434-439.

Par ces vers, nous touchons d'abord l'origine de la morale simple en général, puisqu'il s'agit non plus des pendus, mais de tous ceux qui se tuent *insontes;* nous touchons aussi l'origine de ce qu'il y a de plus vigoureux dans nos morales confessionnelles: le suicide, dit le catéchisme, « conduit tout droit en enfer » (1) ; — les suicidés, dit Virgile, sont en enfer.

On a objecté qu'il ne s'agit pas d'enfer au sens moderne du mot, mais plutôt de purgatoire. « D'après une croyance pythagorique ou orphique à laquelle Platon fait allusion et que Tertullien nous a transmise, les âmes de ceux qui ont péri prématurément doivent attendre, dans des quartiers isolés, que la durée légitime (*maxima*) de leur existence ait été remplie » (1). Mais justement ce qui me frappe, c'est que cette croyance, à laquelle Platon et Tertullien font allusion, Virgile n'en souffle mot. Rien dans ses vers n'indique que les suicidés et leurs compagnons puissent espérer que leurs souffrances prendront fin quand viendra ce qui eût été le terme normal de leur vie terrestre. Le seul fait certain, c'est qu'ils souffrent : *tenent maesti loca ;* c'est que cette souffrance est assez cruelle pour qu'ils en soient à regretter la pauvreté « et les durs labeurs ». Nous sommes bien en enfer.

Mais les compagnons des suicidés dans cette première zône de l'enfer ne sont pas des coupables. — C'est vrai, et j'ajoute que Virgile, en employant le mot *insontes* tient peut-être à souligner qu'il ne s'agit pas d'une condamnation proprement morale. Mais c'est par là même que son texte nous fait toucher l'origine de la morale simple : il ne s'agit pas de réprobation, (de même les catholiques modernes ne *blâment* pas évidemment les enfants morts sans baptême), il s'agit d'une horreur religieuse qui s'attache à l'acte lui-même ; et c'est parce que cette horreur passe au-dessus de la question morale, (c'est-à-dire de l'examen des motifs de l'agent), que Virgile peut dire, comme le catéchisme : les suicidés sont en enfer (3).

Ce que nous pouvons entrevoir des sources confirme cette impression d'aversion religieuse. On n'a pas retrouvé d'autre texte montrant les suicidés en enfer (4) : rien dans Platon, rien dans Plutarque ; mais il est à peu près certain que Virgile s'est inspiré de quelque *Descente aux enfers* orphique (5). D'abord la croyance à l'enfer est

(1) Voir plus haut, p. 185. (2) S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. III, P. 1908, p. 272. (3) Dans leur édition des *Œuvres* de Virgile (P. 1919, in-16, p. 526), MM. Plessis et Lejay écrivent : « Virgile ne condamne pas le suicide, mais il trouve que c'est un faux calcul. » Il serait dur d'envoyer les gens en enfer pour un faux calcul, et le suicide n'en est un précisément que parce qu'il vous y envoie, c'est-à-dire par ce qu'il est faute religieuse. (4) Dans le livre sur le *Génie de Socrate*, il est question des enfants en bas-âge, mais non des suicidés. (5) C'est l'opinion qu'indiquent M. Salomon Reinach, (Ouv. cité, p. 277) et M. Durrbach (*Dict. des Antiq.*, art. *Inferi*, p. 512).

chose orphique par excellence. En outre, à travers les théories pythagoriciennes, platoniciennes et néo-platoniciennes sur la mort volontaire, on discerne aisément des croyances empruntées à l'orphisme, et qui devaient presque fatalement avoir pour conséquence d'envoyer les suicidés en enfer.

Les pythagoriciens alléguaient contre le suicide un argument numérique qu'on retrouve dans Macrobe : « La société de l'âme et du corps repose sur des rapports numériques », la mort n'est donc naturelle que *cum finem corporis solus numerorum defectus apportat*, et le suicide qui rompt l'harmonie des nombres est par là même une faute (1). Platon, lui, fait valoir que, l'homme étant la chose des Dieux, celui qui se tue est aussi coupable qu'un esclave fugitif (2).

Ces arguments philosophiques peuvent se concilier avec une morale nuancée et n'impliquent pas l'idée que les suicidés vont en enfer. Mais cette idée perce déjà dans un autre argument que Platon signale comme enseigné « dans les Mystères » : nous sommes ici-bas dans une espèce de prison et nous n'avons pas le droit de nous en délivrer nous-mêmes et de prendre la fuite (3). Comme l'a remarqué M. Reinach, « c'est la pure doctrine orphique sur le péché « (4). En effet, un des points de départ de l'orphisme, c'est que l'âme créée par les Dieux a d'abord vécu au ciel, mais qu'à la suite d'un péché originel, elle a été exilée ici-bas : le séjour sur la terre étant une expiation, qui abrège cette expiation, n'est pas assez pur pour le ciel (5).

J'entends bien qu'ici encore on peut objecter qu'en certains cas, le suicide, loin d'être une fuite de l'épreuve, est une épreuve suprême. L'argument dont parle Platon ne suffit pas à envoyer en enfer tous ceux qui se tuent ; il ne trahit pas proprement l'horreur. Mais en voici un autre, qui nous est connu par Porphyre et Macrobe, et qui, lui, exprime bien une répulsion presqu'étrangère à la morale et venue des bas-fonds de l'orphisme : en cas de mort violente, dit Porphyre, l'âme ne s'éloigne pas du corps (6). De même, d'après Macrobe, quand la séparation de l'âme et du corps se fait violemment, l'âme n'est pas vraiment affranchie; aussi les âmes des suicidés « errent-elles longtemps autour du cadavre ou de la tombe ou du lieu où a été commis l'acte violent » (7).

Soucieux de donner à cette croyance visiblement populaire une signification morale, Macrobe explique que, si l'âme, en cas de séparation violente, n'est pas véritablement libre, c'est parce que celui qui se tue cède à la passion (8) : « par suite, l'âme eût-elle été auparavant sans souillure, elle est souillée par sa sortie violente du

(1) *Comm. du Songe de Scipion*, I, 13. (2) Voir plus haut, p. 284. (3) *Phédon*, VI. (4) Ouv. cité, III, p. 277. (5) Cf. Monceaux, article *Orphici*, dans le *Dict. des Ant.*, p. 251. (6) *De l'abstinence des viandes*, II, 47. (7) *Comm. du Songe de Scipion*, I, 13. (8) *Ibid.*

corps » (2). Mais autre chose est le commentaire, autre chose la la croyance. Porphyre, lui, dit tout simplement qu'en cas de séparation violente, l'âme ne s'éloigne pas du corps. Plotin, « peut enclin à admettre les croyances populaires », ne fait pas mention, comme l'a remarqué M. Cumont, « de cette croyance superstitieuse » (3); mais il la reprend bien, semble-t-il, sous une forme plus raffinée, quand il cite un vers des oracles chaldaïques exprimant l'idée que l'âme arrachée du corps par force garde une parcelle de matière et est impure (4).

Impure, — voilà l'idée reprise à l'orphisme. Plus philosophique dans Plotin, plus morale dans Macrobe, plus brute dans Porphyre, elle ne comporte dans la conception orphiste qu'une conséquence : souillée par la mort violente, l'âme ira où vont les âmes non purifiées, en enfer. Peu importe le motif qui a poussé l'homme à se tuer ; peu importe même que, dans tout le reste de sa vie, il ait été pur : le geste violent suffit à le rendre impur. Le suicide, séparation brutale de l'âme et du corps, excite l'horreur par lui-même, parce que, au lieu d'affranchir, il souille.

D'après M. S. Reinach, l'orphisme lui-même « n'a pas inventé cette manière de voir » ; au contraire « il n'est que l'écho de vieilles superstitions et de tabous préhistoriques ». Horreur du suicide, horreur de l'avortement, horreur des fraudes privées auraient la même et lointaine origine : « A côté du tabou quasi universel du sang clannique, il fallait que les anthropoïdes d'avenir eussent le scrupule de verser leur propre sang et de répandre inutilement leur sève créatrice » (5). Toute recherche en ce sens sortirait du cadre de cette étude, mais il est certain que, si l'on s'efforce de remonter aux sources lointaines de la croyance rapportée par Virgile, on aboutit à un tabou du sang plutôt qu'au principe social dont parle M. Glotz. Les suicidés sont en enfer en tant que suicidés, quel que soit le motif de leur acte, parce que cet acte lui-même les a souillés : l'horreur du suicide, principe de notre morale simple, apparaît ici dans sa pureté.

---

(1) C'est peut-être une idée de ce genre qui explique qu'il y ait aux enfers une place distincte pour ceux que l'amour a poussés au suicide. (2) Cumont, *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, *Revue des études grecques*, 1919, p. 115. — M. Cumont signale que Porphyre subit plus que Plotin les influences religieuses et ajoute : « Or, non seulement le judaïsme romain et le christianisme mais le paganisme de Syrie, patrie du philosophe, interdisaient le suicide ». En ce qui concerne la Syrie, M. Cumont cite un passage du roman d'Héliodore, dans lequel un prêtre déclare le suicide interdit par la religion. En ce qui concerne le judaïsme romain, il n'allègue que le texte de Josèphe qu'on a vu plus haut. En ce qui concerne le christianisme, il n'allègue aucun texte, (p. 116). (3) Cité par Cumont p. 116. — Platon, comme on sait, définit l'âme pure, celle qui, en mourant « n'entraîne avec elle rien du corps », (*Phédon*, XXIX). (4) Ouv. cité, p. 279.

Sur un troisième point, nous retrouvons la morale simple liée à un groupement social, à une discipline professionnelle.

Le code militaire des Romains est d'une extrême rigueur pour les soldats qui se tuent ou qui tentent de se tuer. Voici les quatre règles qu'il leur applique :

1° Si le soldat se tue *ob conscientiam delicti militaris*, son testament n'est pas valable (1) et il est frappé d'ignominie (2) ;

2° Si le suicide est dû au dégoût de la vie, à la douleur, à la maladie, à la folie, à la honte, le testament est valable ; faute de testament, les biens vont aux héritiers ou à la légion ; mais il y a toujours *ignominiosa missio* (3) ;

3° Si le soldat survit à une tentative de suicide due à une des causes indiquées au paragraphe précédent, il y a *ignominiosa missio* (4);

4° Si le soldat ne peut faire valoir une de ces causes, il est puni de mort (5).

Comme on le voit, cette législation professionnelle est, en son principe, contraire au droit commun. On retrouve bien la distinction classique entre le suicide *ob malam conscientiam* et les autres ; mais, là même où la loi est le moins sévère, elle frappe d'ignominie celui qui a voulu se tuer : dans le monde militaire, le suicide, est selon le cas, un crime ou une infamie.

Sur un quatrième point, voici encore la morale simple : le suicide, parmi les esclaves, est puni et la seule tentative de suicide fait de l'esclave un être taré.

Ulpien déclare bien que, quand un esclave s'est tué ou a tenté de se tuer, le maître ne doit pas s'indemniser sur le pécule, parce que « en droit naturel, *naturaliter*, il est permis à l'esclave d'attenter à son propre corps » (6). Mais cette phrase même indique assez qu'en droit positif, le suicide n'est pas permis à l'esclave.

Bien entendu ni le *Code* ni le *Digeste* ne spécifient que l'esclave qui se tue sera privé de sépulture : c'est au maître à en décider ; il a

---

(1) *Dig.*, I. XXVIII, t. 3, I. 6, p. 7 ; la décision est attribuée à l'empereur Adrien. (2) *Qui se vulneravit vel alias mortem sibi conscivit imperator Hadrianus rescripsit ut modus ejus rei statutus sit ut si impatientia doloris aut taedio vitae aut morbo aut furore aut pudore mori maluit non animadvertatur in eum sed ignominia mittatur.* (*Dig.*, I. XLIX, t. 16, I. 6, p. 7.) Comme on voit, le texte vise et la tentative de suicide et le suicide lui-même. Je n'ai trouvé aucun renseignement sur ce que pouvait être l'*ignominiosa missio* appliquée à un mort. (3) Voir la note ci-dessus (4) *Dig.*, *I.* XLVIII, t. 19, I. 38, p. 12 ; *cf.* la note 2. (5) *Ibid.* ; *Cf.* I. XLIX, t. 16, I. 6, p. 7 : *si nihil tale praetendat, capite puniatur.* (6) *Dig.*, I. XV, t. 1, I. 9, p. 7. Ulpien remarque bien encore que l'esclave « qui a fui de la maison de son maître pour se tuer n'est pas fugitif », (*Dig.*, I. XXI, t. I. l. 17, p. 4). Mais, quelque solution qu'on donne à ce petit problème juridique, il reste que le maître a droit de *castigatio* sur ceux de ses esclaves qui ont tenté de se tuer.

tous les droits, même celui de se montrer clément. Use-t-il souvent de celui-ci ? Il se peut qu'il y ait eu des exceptions honorables. Une inscription célèbre donne à penser qu'elles furent rares.

Les statuts du fameux collège de Lanuvium, composé en grande partie d'esclaves, déclarent expressément que, si un des associés se donne la mort, « pour quelque cause que ce soit », ses collègues ne contribueront pas aux frais des funérailles. (1) On sait que les petites gens qui versent leur cotisation à un collège désirent avant toute chose s'assurer des funérailles décentes. C'est donc chose grave que de refuser à un cotisant ce pourquoi il a honnêtement versé son dû. Cependant le texte est formel.

D'après Mommsen, il y faudrait voir une mesure d'ordre financier : les collèges auraient voulu prendre des précautions contre ceux qui, en se tuant porteraient préjudice à la caisse commune. (2) Mais il suffisait aux collègues, pour parer à ce danger, de stipuler un délai, ainsi que font aujourd'hui les compagnies d'assurances; en outre, ce souci budgétaire n'apparaît pas dans le reste des statuts, car l'accès de la société n'est pas interdit aux malades, dont l'entrée est autrement périlleuse au point de vue financier. L'explication qui saute aux yeux, c'est que les maîtres, qui montent bonne garde autour des collèges, ont imposé la clause de Lanuvium, pour ne pas perdre le meilleur moyen d'empêcher les esclaves de se tuer.

En tout cas, si ceux mêmes qui ont payé pour être ensevelis sont, en cas de suicide, privés de sépulture, il va sans dire qu'à plus forte raison l'esclave qui n'est pas associé à un collège est jeté dans les fameux *puticuli*. Le châtiment le plus terrible, celui qui ne frappe que les grands criminels, atteint donc ceux qui se tuent *ex quacunque causa*, comme dit l'inscription de Lanuvium : la mort volontaire est, en fait, un crime : c'est le triomphe de la morale simple.

Non seulement, le suicidé est puni après la mort. Mais celui qui a tenté de se tuer est, de son vivant, un indésirable, un esclave taré ; il se trouve assimilé aux infirmes, aux vicieux, aux criminels. Le droit consacre cet avilissement : si un esclave se tue ou essaie de se tuer dans les six mois qui suivent la vente, l'acheteur peut la faire rescinder ; le penchant au suicide est au nombre des vices rédhibi-

---

(1) *Corpus Inscr. latin.*, XIV, 2112. (2) Mommsen, *De collegiis* et *sodaliciis Romanorum*, Kiel, 1843, p. 100. D'après M. Allard, (*Les esclaves chrétiens*, p. 173), il faudrait voir dans la clause de Lanuvium une précaution des esclaves qui, « se défiant d'eux-mêmes, essayaient quelquefois de se prémunir contre la tentation du suicide. » L'explication ne serait valable que si les membres des collèges avaient eu une entière liberté pour la rédaction de leurs statuts ; mais on sait que les collèges étaient au contraire étroitement surveillés. J'ajoute que, même si l'on admettait l'hypothèse de M. Allard, il y faudrait voir une preuve que le suicide excite l'horreur dans la société servile ; car on ne s'expliquerait pas sans cela une peine aussi terrible que le refus de sépulture.

toires (1). Celui-là est, en effet, un « mauvais esclave » qui a fait quelque entreprise pour se tirer de ce monde ; car, dit Ulpien lui-même, « on estime qu'il ne sera pas sans audace contre les autres ayant eu tant d'audace contre lui-même » (2).

On reconnaît l'argument de Marcien, l'idée que le penchant à se détruire est l'indice d'un état moral inquiétant. Après avoir parlé en philosophe du droit naturel d'attenter à sa vie, Ulpien exprime l'inquiétude des maîtres perdus au milieu d'une foule servile : le suicide excite d'autant plus d'horreur que dans celui qui en nourrit la pensée, le maître haï croit voir déjà un assassin.

Non seulement, le suicide est un crime, non seulement celui qui nourrit la pensée du suicide est regardé comme un esclave vicieux et capable de tout, mais une loi dure et atroce rend redoutable au monde servile le suicide même de l'homme libre. On sait qu'au temps de Néron, un maître ayant été assassiné, un sénatus consulte consacra l'usage de conduire tous ses esclaves au supplice. Mais, non contents de cette rigueur, les jurisconsultes voulaient même que les esclaves fussent châtiés, lorsqu'ils n'avaient pas empêché leur maître de se détruire : « Si quelqu'un s'est tué, dit Ulpien, à la vue de ses esclaves et si ses esclaves ont pu l'empêcher de se détruire et ne l'ont pas fait, ils doivent être punis » (3). On veut croire que le bon sens et l'humanité des magistrats ont rendu cette loi inoffensive. Mais il n'en reste pas moins que le suicide du maître peut être pour les esclaves la cause de mille inquiétudes et que le plus léger doute les expose à la torture. Cela ne peut évidemment qu'aviver leur horreur du suicide.

Je ne pense pas qu'il faille une longue démonstration pour prouver que les croyances, les lois, les mœurs qu'on vient de voir révèlent bien l'existence de cette morale simple dont nous cherchons l'origine, et dont nous n'avons pas trouvé trace au sein du christianisme. Celle des païens égale ce que la nôtre a de plus sévère puisqu'elle voue les suicidés à l'enfer; dans tout le reste, elle est encore plus rigoureuse : car jeter le corps au pourrissoir, frapper le défunt d'ignominie, flétrir ou punir de mort ceux qui tentent de se tuer, ce sont là des sévérités autrement rudes que les nôtres et qui annoncent déjà la sombre morale du Moyen-âge. Non seulement l'horreur du suicide prend sa

(1) *Dig*,. I. XXI, t. 1, I. 1, p. 1. (2) *Dig.*, I. XXI, t. 1, I. 23, p. 3. Au même titre, (l. 43, p. 4), Ulpien admet une exception en faveur de la tentative de suicide due à des douleurs intolérables. (3) *Dig.*, XXIX, t. 5, l. 1, p. 22 ; cf. *Dict. des Ant.*, mot *servi*, et Mommsen, *Le droit pénal romain*, trad. Duquesne, P. 1907, t. II, p. 346 et III, p. 405.

source dans la société antique, mais elle est, à sa source, bien plus vive et plus rude qu'elle n'est aujourd'hui.

Ainsi nous avons retrouvé au sein de la société antique l'origine des deux morales qui se disputent aujourd'hui la conscience contemporaine.

Morale simple et morale nuancée sont chez nous d'origine païenne. Reste à savoir à quelles réalités sociales elles sont attachées l'une et l'autre au sein de la société antique.

CHAPITRE V.

La Morale nuancée est celle d'une aristocratie libre et cultivée. — La Morale simple est liée à l'ignorance et à la servitude

Quand nous avons essayé de localiser la morale simple et la morale nuancée au sein de la société contemporaine, nous n'avons pas pu trouver une ligne de partage un peu nette : il semblait que leur lutte elle-même mêlât confusément les idées rivales.

Dans la société antique, il en va différemment : les hypothèses classiques sont toujours sans force, mal ajustées aux faits ; mais on voit du premier coup d'œil que le dualisme moral est lié à l'organisation sociale : la morale nuancée est celle d'une aristocratie cultivée, libre ou éprise de liberté ; la morale simple est celle de la foule ignorante et asservie.

I

Faiblesse des hypothèses classiques : 1) L'horreur du suicide n'est pas liée l'horreur du sang ; 2) ni au respect de la dignité humaine ; 3) la moral nuancée n'est pas soumise au principe social dont parle Durkheim.

Voici d'abord l'hypothèse commune, celle qui lie l'horreur du suicide à l'horreur du sang répandu, au respect de la vie humaine : elle apparaît une fois de plus tout à fait inconsistante.

Sans doute, dans l'enfer virgilien, les suicidés se trouvent à côté des héros morts à la guerre. Mais, quand même on admettrait avec M. Reinach qu'il y a sous cette croyance quelque vieux tabou du sang, nul n'oserait, je crois, en conclure que les Grecs et les Romains de l'époque historique condamnent le suicide comme ils condamnent la guerre et par les mêmes raisons. J'ajoute que les guerriers *bello clari* sont bien, dans le premier cercle infernal, les voisins immédiats des suicidés : mais ils ne sont pas là comme ayant tué, comme meurtriers; ils y sont (ainsi que les enfants *ab ubere raptos*), comme s'étant fait tuer, comme victimes.

Dira-t-on que les néo-platoniciens comme Cicéron avaient un plus grand respect de la vie humaine que les stoïciens comme Sénèque ? L'affirmation serait bien gratuite. En tout cas l'idée que la prohibition du suicide est impliquée dans la prohibition du meurtre n'a pas été formulée, à ma connaissance, par la philosophie romaine.

Enfin, argument décisif, un des deux groupements dans lesquels le suicide est le plus haï est l'armée, c'est-à-dire un des milieux dans lesquels l'horreur du sang versé est forcément la moins vive.

L'hypothèse qui lie l'horreur du suicide au respect de la dignité humaine ne s'accorde pas mieux aux faits : la formule par laquelle Durkheim explique la réprobation absolue de la mort volontaire : « l'homme est devenu un dieu pour l'homme » se retrouve dans la philosophie antique : seulement elle est dans Sénèque : *homo res homini sacra*. Parmi les défenseurs de la morale nuancée, quels sont ceux qui semblent le plus complaisants pour le suicide ? Ceux-là mêmes qui ont exalté presque sans mesure la dignité humaine et qui ont voulu élever leurs sages au rang de la divinité. Quels sont ceux qui se montrent le plus sévères? Ceux-là mêmes qui considèrent l'homme comme souillé par une faute originelle et relégué dans ce monde comme en un lieu d'expiation.

Fait encore plus significatif : le milieu social dans lequel le suicidé excite le plus d'horreur est la société servile. Il est difficile de prétendre que l'horreur, en un tel milieu, s'associe à un respect plus vif de la liberté individuelle.

Enfin, le principe même auquel Durkheim voudrait ramener les indulgences de la morale antique n'apparaît pas dans la société romaine.

D'après lui, ce qui caractérise la première phase de « la législation du suicide », c'est que la collectivité se réserve le droit d'autoriser le suicide : l'individu ne peut pas se détruire de son seul chef, mais l'état « peut l'autoriser à le faire » (1). Ce principe se trouve en effet dans les lois de Marseille ou de l'île de Céos dont parle Valère-Maxime. Mais, dans la société romaine, c'est en vain que j'en ai cherché trace (2) : le *Code* et le *Digeste* ne font nulle part aucune allusion à

(1) P. 377. (2) Durkheim dit « que d'après un texte de Quintilien » il y aurait eu à Rome « jusqu'à une époque assez tardive » une institution de ce genre. Mais rien, dans le texte cité, (*Inst. orat.*, VII, 4, 39), ne dit que cette institution ait existé *à Rome*. Si elle avait existé au temps de Quintilien, il serait inexplicable que ni le *Code* ni le *Digeste* n'y fissent aucune allusion. — Durkheim ajoute que « quelque chose » d'une pratique de ce genre survécut dans l'armée, puisque le soldat qui avait tenté de se tuer était admis à faire valoir qu'il avait eu un motif plausible, (p. 375). Mais la faculté accordée à un accusé vivant de se défendre est de droit commun et n'a, semble-t-il, aucun rapport avec la faculté accordée à un innocent de se détruire. En outre, le soldat est admis à faire valoir ses motifs, précisément parce qu'il encourt une punition : même excusé, il sera puni d'*ignominiosa missio* (et, par conséquent il n'est pas question de lui reconnaître un droit au suicide) ; au contraire, celui qui n'est pas soldat n'est exposé à aucun châtiment, s'il n'est pas sous le coup d'une accusation : on ne voit pas pourquoi il s'adresserait au sénat.

la possibilité de demander à l'état le droit de se tuer : quant aux jurisconsultes qui admettent le suicide *taedio vitae aut aliquo casu*, ils reconnaissent en la matière le droit éminent de l'individu. Les platoniciens comme Cicéron estiment la mort volontaire interdite par les Dieux, non par la cité. Les stoïciens comme Sénèque veulent que le sage délibère seul avec lui-même et en se plaçant à un point de vue tout personnel. Le droit à certains suicides apparaît donc bien dans la société romaine comme une manifestation d'individualisme et non comme la concession d'une collectivité souveraine, dispensant, lorsqu'elle n'a rien à y perdre, l'autorisation de se détruire : là où l'état est souverain, c'est-à-dire dans l'armée, là où l'individu n'est rien, c'est-à-dire dans le monde des esclaves, le suicide n'est jamais licite.

II

La morale nuancée est morale aristocratique ; la morale simple est morale populaire : 1) le droit romain, rempart de la morale nuancée, n'est pas droit commun, mais droit des hommes libres ; 2) la morale nuancée n'est mise en pratique que par une aristocratie, et cela au moment où cette aristocratie est le plus cultivée et le plus attachée à la liberté ; 3) l'aversion pour la pendaison et l'idée que les suicidés vont en enfer sont chose populaire, liée à l'ignorance ; 4) le rempart solide de la morale simple, c'est l'institution servile.

Si les hypothèses qu'on vient de voir se révèlent insuffisantes, les faits en suggèrent une autre : dans la société romaine, la morale nuancée est chose aristocratique, la morale simple, chose populaire ; la première est associée à une haute culture intellectuelle, à l'amour de la liberté ; la seconde est étroitement liée à la servitude et à l'ignorance.

Le premier fait qui nous en avertisse, c'est le droit romain lui-même. Il est le rempart solide de la morale nuancée. Mais, ce rempart, que couvre-t-il ? La société en général ? Tant s'en faut. Le droit romain n'est pas, comme le nôtre, droit commun ; c'est le droit des hommes libres : la moitié du monde lui échappe. L'impunité accordée au suicide est donc le privilège d'une élite : il n'y a consécration de la morale nuancée que là où il y a liberté.

Second fait, au sein de cette société libre, il n'y a qu'une aristocratie qui mette la morale nuancée en pratique. On dit : les Romains se tuent en tel ou tel cas, et l'on cite les modes que j'ai énumérées. Mais quels sont les Romains qui suivent ces modes ? Les chefs de parti, les grands, une élite.

A cela, il est vrai, l'on pourrait répondre que l'histoire n'a conservé que les noms les plus illustres. Mais si les suicides élégants avaient été à la mode hors de l'aristocratie, Tacite, à défaut de noms, aurait, semble-t-il, rapporté le fait. Au moment où il se plaint d'avoir à

dresser une liste funèbre qui va s'allongeant sans cesse, il aurait ajouté sans doute : encore ne donné-je que quelques exemples choisis parmi les plus illustres. Or, il ne dit rien de tel, ni Suétone, ni aucun autre. Dans un seul ouvrage sur la guerre contre les juifs, Josèphe signale, sans citer les noms, des miliers de suicides héroïques, de suicides à la mode : dans les historiens latins on ne trouve rien de semblable.

Non seulement les païens ne signalent pas de modes populaires, mais les chrétiens observent le même silence : plusieurs d'entre eux, après Tertullien, parlent des suicides célèbres de l'histoire romaine : nulle part un mot n'indique que Lucrèce, Caton, ou Antoine aient donné le ton à l'ensemble de la société, qu'il y ait eu dans le peuple des épidémies de suicides romains.

Tenons-nous en au témoignage des textes : la pratique de la morale nuancée, les modes favorables à certains suicides ne sont pas chose romaine, mais chose aristocratique. Ceux qui recherchent les morts élégantes qu'on a vues plus haut, ce sont les membres d'une classe habituée au commandement, à la richesse, aux raffinements de la vie mondaine.

Ce n'est pas tout : à quel moment l'aristocratie est-elle vraiment favorable à certaines morts volontaires ? Ici encore, le témoignage des textes est très net : c'est à la fin de la république et au début de l'empire que les suicides élégants se multiplient. Passée cette époque, on ne trouve plus que des faits isolés. Dès le IIe siècle, on cherche en vain quelque chose qui rappelle les mœurs du temps de Caton ou de Thraséas. A l'époque d'Ammien Marcellin, toute mode a disparu.

Or, en quoi l'aristocratie qui se tue diffère-t-elle de celle qui ne se tue pas ? Un fait saute aux yeux tout de suite : celle qui ne se tue pas, c'est l'aristocratie qui abandonne la sagesse grecque pour les superstitions orientales, celle qui prend l'habitude du joug.

Les dates sont là, précises : s'agit-il de la liberté, et j'entends par là surtout l'indépendance de l'individu? Jamais elle n'est revendiquée avec plus de passion qu'à l'époque de Caton, de Brutus, de Cassius. Dans la société qui se décompose et voit crouler à la fois institutions, croyances et partis, il y a comme une fureur d'individualisme. Au début de l'empire, c'est bien encore l'amour de la liberté qui jette dans l'opposition tous ces grands dont le cou ne sait pas plier. Il y a comme un bref déchaînement entre le temps de la discipline républicaine et celui de la servitude impériale : or, c'est exactement dans cette brève période que s'épanouissent les modes issues de la morale nuancée.

S'agit-il de la culture? Même coïncidence. La République avait vu bannir Alcée et Philisque, Carnéade, Critolaos, Diogène, les représentants des grandes écoles helléniques. Le siècle de Marc-Aurèle

voit, avec Apulée, la philosophie se fondre en un mysticisme assez gros et les sages se donner, ou bien peu s'en faut, pour des magiciens ; au IIe siècle, une culture développée devient dans l'aristocratie l'exception; enfin la société dont fait partie Symmaque ne paraît guère préoccupée par les grands problèmes philosophiques. Mais, entre Caton l'ancien et Apulée, il y a une période au cours de laquelle se répand dans l'aristocratie « cette soif ardente de savoir qui est le signe des grandes époques de l'histoire » (1) : la république voit Caton, Brutus et Cicéron discuter les doctrines qu'a produites la sagesse grecque; au début de l'empire, avec Thraseas, Helvidius, Cornutus, Sénèque, Perse, l'aristocratie est tout imprégnée de stoïcisme : c'est exactement dans cette période de haute culture que se placent les suicides romains.

Dire : les Romains se tuent en tel ou tel cas, c'est une première erreur, parce qu'il ne s'agit pas d'une mode commune, mais d'une mort aristocratique. Dire en général : les grands se tuent, c'est une seconde erreur. Ceux qui s'arrogent le droit de préférer la mort à la vie, de délibérer et de conclure comme celui dont parle Pline : Κέκρικα, ce ne sont pas les praticiens asservis qui baisent humblement la poupre impériale, les crédules qui multiplient les initiations aux mystères d'Orient, ce sont les aristocrates instruits, cultivés, philosophes, ayant le goût et l'habitude de la liberté individuelle.

Aristocratie, culture, liberté, c'est à ces trois réalités sociales qu'est associée dans le monde romain la morale nuancée.

A l'inverse, la morale simple est liée dans les milieux populaires à l'ignorance et à la servitude.

L'ignorance est favorable à la superstition : c'est probablement dans le peuple que se conserve l'aversion pour le suicide par pendaison ; c'est sûrement dans le peuple qu'on croit les suicidés punis en enfer.

Le droit pontifical qui refuse la sépulture aux pendus n'est pas une création populaire. Mais, à l'époque historique, il n'y a pas un seul exemple qu'on l'ait appliqué à un grand. Quand le fils de Manlius Torquatus se pend, nous savons par Valère-Maxime qu'il est enseveli . on note comme un trait de sévérité que le père n'assiste pas aux funérailles (2). Quand l'empereur Gordien se tue, cela ne l'empêche pas d'être mis au rang des Dieux (3). Ce ne sont que deux exemples ; mais ce qui est plus significatif que ces exemples eux-mêmes, c'est que les historiens qui les rapportent ne manifestent pas la moindre surprise. Valère-Maxime, qui présente Manlius Tor-

(1) Ferrero, *Grandeur et décadence de Rome*, trad. Mengin, P. 1906, t. I, p. 155. (2) Valère-Maxime, V, 8, 3. (3) Capitolinus, *Les Gordiens*, XV.

quatus comme ayant une connaissance profonde « du droit civil et des coutumes pontificales », ne songe pas à s'étonner qu'il ait laissé ensevelir son fils. Pour Gordien, on ne signale ni résistance ni discussion. Il ne vient donc pas à l'esprit qu'un grand qui s'est pendu doive être privé de sépulture. Mais, dans le peuple, il n'en va pas de même.

Une inscription nous montre les lieux de sépulture offerts en don aux habitants d'une ville *extra auctorateis et qui sibi laqueo manus intulissent et qui quæstum spurcum professi essent* (1). Un tel don, évidemment, n'intéresse pas les riches qui n'ont que faire de concessions gratuites : mais, dans le public modeste qui doit bénéficier du don, les suicidés par pendaison ne seront pas admis au cimetière.

Si la clause d'exclusion ne visait qu'eux seuls, on pourrait croire à quelque scrupule singulier de la part d'un donateur versé dans le droit religieux : mais l'inscription les assimile à deux autres catégories de personnes infâmes. Une telle assimilation ne pouvant pas s'expliquer par une fantaisie individuelle, force est bien de conclure que, si ceux qui se pendent sont, dans l'aristocratie, ensevelis, voire honorés comme les autres, ils sont, aux yeux du peuple, frappés d'infamie. Le public qui réfléchit élimine un sentiment qui lui semble injustifié : la foule ignorante le garde pieusement (2).

Dans les sentiments relatifs au suicide par pendaison, la foule n'a pas d'initiative. Mais les croyances relatives au châtiment des suicidés dans le Tartare sont, elles, d'origine populaire.

Il y a, comme on sait, deux orphismes : l'orphisme savant, cher à Pythagore et à Platon et celui des orphéotélestes promenant sur un âne, de village en village, les ustensiles sacrés qui permettent une expiation facile (3). C'est à l'orphisme populaire qu'appartient surtout, d'après M. Dürrbach, « l'idée sommaire d'une mort différente pour les bons et pour les méchants » ; on ne croit guère à l'Hadès « dans les classes lettrées » et parmi « les esprits cultivés »; mais le peuple, lui, y croit (4). On peut objecter à cela que de grands philosophes ont parlé de l'enfer. Mais un fait, du moins, est bien établi : c'est qu'aucun d'eux ne parle de châtiments réservés aux suicidés. Ni Platon, ni Plotin, ni Plutarque n'y font allusion. Porphyre et Macrobe, plus accueillants, comme l'a montré M. Cumont, aux

(1) *Corp. Inscr. latin.*, I, 1418. (2) On peut supposer que les esclaves gardèrent quelque temps une horreur particulièrement vive pour le suicide par pendaison parce qu'ils avaient fourni à l'origine les victimes pendues en l'honneur des Lares. Les esclaves jouaient en effet un grand rôle dans la fête des *Compitalia*. Détail plus inattendu, Festus spécifie (mot : *oscillantes*) que les esclaves étaient également associés au rite des *oscilla* en l'honneur de Latinus : *liberos servosque requirere eum*, etc. (3) Monceaux, *Dict. des Ant.*, rat. *Orphici*, p. 254. (4) *Dict. des Antiq.*, art. *Inferi*, p. 514 et 507.

croyances superstitieuses (1), sont, eux aussi, muets sur ce point. Force est donc bien de supposer que l'idée des peines infernales appartient au fonds populaire. Elle ne vient, dit M. Reinach, « ni du judaïsme sacerdotal, ni de l'hellénisme littéraire, mais d'une morale et d'une eschatologie populaires... » (2). Ce qui confirme cette conclusion, c'est que les peines infligées aux suicidés reparaissent pour la première fois dans le roman des *Reconnaissances*, c'est-à-dire dans un ouvrage où l'influence du paganisme populaire est très visible.

Quel est exactement l'empire de la croyance aux peines infernales dans le menu peuple romain? Il nous est, faute de textes, impossible de le dire. Aussi, le plus ferme point d'appui de la morale simple n'est-il pas pour nous cette croyance elle-même, mais bien l'organisation sociale qui distingue hommes libres et esclaves.

Parmi les esclaves, nous l'avons vu, le suicide est puni *ex quacunque causa*. Pourquoi? Point n'est besoin, hélas! de supposer quelque croyance religieuse propre aux esclaves. Le principe même de l'institution servile suffit à tout expliquer : qui est la chose d'un maître lui fait tort dès l'instant qu'il détruit cette chose : « Si l'un de tes esclaves, dit Socrate lui-même, se tuait sans ton ordre, ne t'irriterais-tu pas contre lui et ne le punirais-tu pas rigoureusement s'il t'était possible? » (3).

Le principe servile une fois admis, l'horreur du suicide suit fatalement. Le maître punit ceux qui se tuent : peut-on croire que les esclaves subissent le châtiment, mais sans aucun acquiescement moral, qu'ils croient, à l'exemple d'Ulpien, le suicide légitime *naturaliter* et gémissent sur l'iniquité des maîtres qui l'interdisent? Peut-être quelques hommes libres réduits en servitude, désirant mourir et n'osant s'y résoudre, crainte d'être privés de sépulture, eurent-ils des sentiments de ce genre. Mais la foule ne peut guère entendre cette savante distinction entre la morale naturelle, conception philosophique, et la morale réelle, pain quotidien des consciences. Dans tout groupe social, et, à plus forte raison, dans des groupes aussi brutalement définis que les groupes serviles, l'action qui entraîne un châtiment terrible, qui, à peine ébauchée, fait de vous un individu taré et vicieux, est une action criminelle; si elle a pour conséquence le refus de sépulture et l'envoi au *puticulus*, elle excite le dégoût, l'horreur.

Non seulement cette horreur s'épanouit dans le monde servile, mais elle rayonne autour de lui, atteint l'armée et le peuple.

---

(1) Cumont, *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, p. 115,116. (2) Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. III, p. 282. (3) Voir plus haut, p. 284.

On a vu la sévérité des lois militaires. Principe professionnel, se dit-on tout d'abord. C'est vrai, en partie : le soldat qui, pour un temps, donne sa vie à l'empire, aliène par là même le droit d'en disposer. Mais, pour comprendre la rigueur des lois appliquées aux soldats, il faut songer que la « servitude militaire » n'est pas seulement, dans l'armée romaine de l'empire, la chose toute professionnelle qu'a illustrée parmi nous Vigny : les soldats sont de plus en plus d'anciens esclaves, affranchis pour la circonstance, forcés de servir, gardant, lorsqu'ils entrent dans la légion, la morale servile qu'ils avaient la veille (1); habitués à entendre parler du suicide avec horreur, ils ne peuvent être surpris d'entendre le chef répéter le propos du maître. Et, rendus à la vie civile, ils apportent dans le monde des hommes libres, dont ils font désormais partie, la morale de la servitude.

Ils ne sont pas seuls à l'avoir. Il va sans dire que les affranchis ne peuvent pas brusquement changer d'idée en changeant d'état. De même, là où les colons sont soumis en pratique à la juridiction du propiétaire, il est probable qu'il voit dans le suicide d'un homme qui lui est utile une atteinte à ses droits. Enfin, nous avons vu que les statuts du collège de Lanuvium refusent la sépulture à tous ceux qui se tuent; or, parmi les membres du collège, il n'y a pas seulement des esclaves, il y a des *humiliores*, des gens du peuple : eux aussi se trouvent enveloppés dans la morale servile.

Comme on voit, morale simple et morale nuancée se localisent aisément dans la société antique : l'une est associée à l'aristocratie, à la haute culture, à la liberté ; l'autre est associée au peuple, à l'ignorance, à la servitude; l'une est morale d'en haut, l'autre morale d'en bas.

III

La morale simple et la morale nuancée ne se disputent pas la conscience commune : elles se la partagent pacifiquement.

Non seulement la morale simple et la morale nuancée sont nettement localisées au sein de la société antique, mais, précisément parce qu'elles sont localisées, elles ne se heurtent pas.

---

(1) Les grands propriétaires donnent à l'état une partie de leurs hommes, « de même que naguère encore le grand propriétaire russe livrait au czar pour le service militaire une partie de ses paysans », (Fustel de Coulanges, *Hist. des instit. politiques de l'ancienne France*, première partie, 2e édit., P. 1877, p. 252 ; cf. p. 209 ss.) Végèce dit que les propriétaires donnaient souvent ceux qu'ils ne se souciaient pas de garder comme esclaves, (*ibid.* p. 210), c'est-à-dire peut-être les révoltés, plus enclins que d'autres au suicide, ce qui aiderait à comprendre la sévérité des lois militaires.

Aujourd'hui, en France, celui qui dit : « le suicide n'est jamais licite », attaque par là même celui qui soutient que certains suicides sont légitimes. Dans le monde romain, un tel abîme sépare les tenants des deux morales que tout conflit est impossible. Chacun parle pour son monde et trouve tout naturel que, dans l'autre, on parle autrement.

J'imagine un de ces Romains qui a été rendre visite au Marcellinus dont parle Pline le Jeune. Rentré chez lui, il songe aux raisons que le malade a alléguées pour mettre fin à ses jours. Il réfléchit, se remémore la doctrine de Platon, celle des stoïciens. Un intendant entre et lui rend compte que deux de ses esclaves ont voulu se détruire : l'un est en train de mourir, l'autre est blessé, mais survivra; le mourant était associé à un collège funéraire; mais, bien entendu, il sera quand même privé de sépulture. Que répondra notre Romain? Machinalement, il dira : « Pour ce qui est du mort, c'est bien; quant à l'autre, tâchez de vous en défaire; la vente n'en sera pas facile. » Puis il reprendra sa méditation, et peut-être conclura-t-il : « Tout bien pesé, Marcellinus a eu raison. »

Contradiction? Oui, pour nous qui n'admettons pas l'esclavage. Mais notre Romain, lui, l'admet, et il répondrait à notre objection : « Mon esclave, en se tuant, me vole; Marcellinus ne fait tort à personne. » Admettons pourtant que, nourri de philosophie, il reconnaisse à ses serviteurs le droit « naturel » de disposer d'eux-mêmes Veut-on qu'au nom d'une théorie, il bouleverse l'usage et risque de multiplier les suicides parmi ses esclaves? Parmi nous aussi, il ne manque pas de sages pour dire, pour écrire parfois : « Tous les enfants, à leur naissance, devraient avoir les mêmes droits, être également riches. » Cela dit, ils partagent leurs biens entre leurs seuls héritiers, parce que c'est ainsi qu'on fait dans leur monde. L'admirateur de Marcellinus, lui aussi, laissera porter son esclave au pourrissoir.

Passons aux esclaves. On annonce à Lydus que son camarade Syra s'est tué. Il écoute, très intéressé, un peu ému. Pourquoi Syra s'est-il tué? Les conversations vont leur train. Un parleur explique que ceux qui se tuent sont torturés en enfer; un autre, que leur âme n'arrive pas à se détacher du corps. Mais voici que passent quatre esclaves, portant le corps au *puticulus*. C'est l'ordre du maître, c'est d'ailleurs l'usage. On s'écarte; l'horreur le dispute à la curiosité : « vilaine mort », pense Lydus, qui, associé à un collège, se réjouit à l'idée que lui, du moins, sera enseveli, pleuré, escorté décemment.

Un autre jour, Lydus s'aperçoit qu'on surveille un de ses camarades. Pourquoi? Parce qu'il a tenté de se détruire. On l'a arrêté à temps. Maintenant, on essaie de le vendre. Mais qui voudrait d'un tel esclave? *Qui sibi nequam, cui bonus?* déclare gravement le sur-

veillant. Lydus regarde son camarade à la dérobée et lui trouve un air bizarre. *Malus servus!*

Arrêtons ici Lydus ; disons-lui : « Alors, vous blâmez tous ceux qui mettent fin à leur vie? Vous blâmez Caton et Brutus? Vous blâmez Marcellinus? » Le pauvre esclave n'en pense pas si long et restera stupéfait. Il n'est pas assez philosophe pour répondre : « Autre monde, autre morale! » Mais, enfin, il sait bien que Marcellinus ne court pas le moindre risque d'être jeté au pourrissoir. A l'idée d'un rapprochement entre ce grand seigneur et l'esclave Syra, il haussera les épaules.

Certes, je ne prétends pas qu'il n'y ait eu aucun point de contact entre la morale servile et la morale aristocratique. Nous avons trouvé dans la littérature quelques traces très légères des préjugés populaires. Il est, en outre, assez vraisemblable que les superstitions qui surent s'imposer à Porphyre s'imposèrent également à bien des Romains du IIIe et du IVe siècle. A l'inverse, l'histoire nous montre quelques beaux suicides d'esclaves. Mais, dans l'ensemble, morale d'en haut et morale d'en bas sont trop éloignées l'une de l'autre pour que se produise un conflit analogue à celui qui travaille la conscience contemporaine.

CHAPITRE VI

Conclusion ; Hypothèse suggérée par l'étude des origines Moyen d'en vérifier la justesse

Ainsi, l'horreur du suicide n'est pas d'origine juive; elle n'est pas d'origine chrétienne; elle n'est pas d'origine celtique. Elle n'est pas liée à l'horreur du sang ni au respect de la dignité humaine. Morale simple et morale nuancée nous viennent de la civilisation romaine.

De toutes les hypothèses que j'ai indiquées plus haut, une seule se trouve confirmée par l'étude des origines : c'est celle qui fait de la morale nuancée une morale aristocratique, et de la morale simple une morale populaire.

Non seulement, cette hypothèse est confirmée, mais elle gagne en précision : au sein de l'élite, la morale nuancée est liée à une haute culture, à l'habitude et au goût de la liberté individuelle; au sein du peuple, la morale simple est liée à l'ignorance et au principe de l'institution servile.

Sommes-nous en droit d'en conclure aussitôt que, dans la société contemporaine, les mêmes liaisons suffisent à tout expliquer? Et pouvons-nous essayer de prévoir le dénouement du conflit qui met aux prises autour de nous la morale simple et la morale nuancée, en le considérant uniquement comme une lutte entre l'élite plus indépendante et plus cultivée et le peuple moins libre et moins instruit? Je ne crois pas que la seule étude des origines autorise tant d'ambition. Pour qu'on puisse parler d'un lien de solidarité entre les deux morales et les réalités sociales qu'on vient de voir, il ne suffit pas qu'elles soient une ou deux fois associées; il faut pouvoir observer des variations concomitantes.

Heureusement, tout un vaste champ d'observation s'offre à nous : ce sont les siècles qui séparent la civilisation romaine de la période contemporaine.

Dès le IVe siècle, les deux morales, paisiblement juxtaposées dans la société romaine, entrent dans l'Eglise et s'y heurtent. Leur lutte, aujourd'hui, dure encore.

Si, au cours des diverses phases que nous pouvons étudier, on ne

retrouve nulle part les coïncidences sociales que révèle l'étude de l'antiquité, il n'y aura évidemment qu'à laisser tomber notre hypothèse. Mais j'espère pouvoir montrer qu'elles sont à chaque étape précises et frappantes, que l'horreur du suicide triomphe toujours avec l'ignorance ou la servitude, et que le destin de la morale nuancée est invariablement lié au destin des aristocraties libres et cultivées.

TROISIÈME PARTIE

La Décadence des élites et le triomphe de la Morale simple

C'est au sein de l'Eglise victorieuse que les deux morales paisiblement juxtaposées dans la société antique se trouvent pour la première fois en conflit. Leur lutte, dès le début, est celle du peuple et des élites : c'est le peuple qui d'abord l'emporte.

Dans cette première lutte qui va du quatrième siècle jusqu'au Moyen-Age, je distingue quatre phases.

Première phase, la fin de l'empire d'Occident : les épées se lient. Dans l'Eglise brusquement peuplée, il y a une aristocratie qui philosophe, délibère, administre, et une foule, chrétienne de nom, qui demeure plongée dans la servitude et l'ignorance. Fort de cette division, le dualisme païen triomphe. La haute Eglise adopte une morale nuancée, un peu incertaine, qui ressemble de façon frappante à celle de l'aristocratie païenne; la foule garde, sous des étiquettes neuves, l'antique morale d'en bas. Seulement, ces deux morales qui, hors de l'Eglise, vivaient côte à côte, se heurtent déjà dans son sein.

Deuxième phase, l'époque mérovingienne : une première fois le peuple l'emporte. En Gaule, au lendemain des invasions barbares, il n'y a plus d'aristocraties : du coup, il n'y a plus de morale nuancée. Ce qui était l'usage populaire devient l'usage commun : tous les suicides sont punis et punis de la même peine. L'Eglise, dans cette transformation, ne prend pas d'initiative. Mais, aussi dépourvue d'élite que la société laïque, elle cède sans combat au paganisme populaire que la barbarie a rendu souverain.

Troisième phase, l'époque carolingienne : en Angleterre, puis en France, une élite intellectuelle se reconstitue : aussitôt on constate un effort, timide encore, pour nuancer quelque peu la morale. Mais la renaissance avorte et l'œuvre ébauchée disparaît.

Dernière phase, le Moyen âge, issu de la féodalité : la morale populaire triomphe. Sans doute, l'organisation de l'aristocratie, des essais de vie mondaine, la renaissance de la culture latine font reparaître çà et là une morale nuancée; mais la morale populaire, forte de la faiblesse des aristocraties et appuyée sur la servitude féodale, donne à l'horreur du suicide une vigueur nouvelle. Puni par le baron, par le prêtre, l'homicide de soi-même est en tout cas un crime.

CHAPITRE PREMIER

Les deux Morales pénètrent dans l'Église

I. — La Morale aristocratique

Il paraît d'abord surprenant que les deux morales païennes se rencontrent et se heurtent pour la première fois au sein de l'Eglise.

La morale chrétienne n'a qu'indifférence pour la question de la mort volontaire; elle admire certains suicides, elle n'en punit aucun; il semble donc que son triomphe doive faire disparaître les deux morales païennes : comment peut-il aboutir à ce résultat paradoxal de les mettre aux prises dans l'Eglise elle-même?

Il y aurait là plus qu'un paradoxe si le « triomphe du christianisme » était le triomphe de la morale chrétienne. Mais, au point de vue moral, ce qu'on appelle la fin du paganisme s'appellerait tout aussi justement la fin du christianisme. Sans doute, la religion, naguère persécutée, devient religion d'état, mais l'Eglise, envahie à la fois par l'aristocratie cultivée et la foule, cède au formidable afflux païen dont cette double invasion s'accompagne. Devant la pensée antique, elle recule en discutant; devant les mœurs populaires elle cède en gémissant. Ainsi, elle se trouve bintôt contenir les deux morales qu'avait élaborées la société païenne. Seulement, ces deux morales, paisiblement juxtaposées dans le monde romain, se heurtent forcément dans l'Eglise.

I

La Morale aristocratique : 1) Il n'y a pas dans l'Eglise, une morale aristocratique réservée à l'élite; mais il y a une morale qui, en fait, ne règne que sur l'élite.

Au IVe, au Ve siècles, il y a dans l'Eglise une aristocratie.

On y distingue deux éléments : d'abord, un certain nombre de grandes familles se rallient à la religion victorieuse; en outre, l'Eglise, par le seul jeu de son organisation, produit elle-même une élite.

Pour définir le dogme assailli par les hérésies, pour régler l'organisation du clergé, pour élaborer le droit canonique, pour administrer de vastes églises, il faut des hommes. L'Eglise en trouve et en grand nombre. Mais l'exercice de leur fonction les élève au-dessus de la foule. Philosophes, moralistes, administrateurs, orateurs et

hommes d'état, tout un monde peu à peu se distingue du peuple, pense, légifère, gouverne pour lui. Il serait bien inutile de s'attarder à démontrer son existence. Tous les historiens de l'Eglise l'ont complaisamment décrit, et le seul reproche qu'on puisse leur faire, c'est d'avoir quelquefois exagéré son influence.

A la différence de l'ancienne aristocratie païenne, cette aristocratie d'Eglise n'a pas une morale dont elle entende se réserver l'usage. Au contraire, un des reproches que fera Lactance aux philosophes païens, ce sera de ne s'être adressés qu'à une élite, « aussi égoïstes que s'ils crevaient les yeux à leurs semblables pour jouir seuls de la lumière ». Il veut, lui, que l'on instruise « artisans, campagnards et femmes » (1). De même, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, n'admettraient pas un seul instant qu'il y eût, en principe, la moindre différence entre les devoirs des plus grands et ceux des plus humbles. Seulement, en fait, ils ont leur morale et le peuple en a une autre. Ceux qui ont lu Saint Ambroise ou la *Cité de Dieu* ont forcément des idées qui restent étrangères à la foule illettrée. Ceux qui gouvernent ont des soucis que n'ont pas les gouvernés. Ceux qui sont chaque jour en contact avec l'administration laïque tiennent compte de mille réalités qui échappent au vulgaire. Ainsi se constitue une morale d'en haut, qui rayonne autour de la haute Eglise, mais n'est pure que dans son sein, dans son droit et sa littérature.

Une opinion assez commune veut que ce soit cette morale qui ait fait définitivement prévaloir dans le monde l'horreur du suicide. Saint Augustin, par sa doctrine impitoyable à tous les suicides, aurait donné au monde une doctrine neuve frayant la route à un droit nouveau. La liste serait longue si j'énumérais tous ceux qui ont défendu cette façon de voir. Je ne crois pourtant pas qu'elle s'accorde aux faits. D'abord, la morale pratique de saint Augustin ne peut être une morale neuve, puisqu'elle est depuis des siècles celle des esclaves et des petites gens; en outre, sa doctrine est moins rigoureuse qu'elle ne cherche à en avoir l'air; enfin saint Augustin n'est pas à lui seul toute la haute église et ses idées sur le suicide sont singulières, presque scandaleuses.

Si on l'étudie lui-même de près, si on étudie les grands écrivains du IVe et du début du Ve siècles et enfin le droit de la même époque bien loin de constater une opposition violente entre la morale païenne et celle des Pères, on voit au contraire l'Eglise se rapprocher de la morale nuancée qui, depuis le IIIe siècle, est le plus en faveur dans le monde romain. Non seulement il y a accord sur les points

(1) *Institut*, III, 25, 4 et 5 (textes cités par M. Pichon dans son livre sur *Lactance*, P. 1901, p. 407).

essentiels, mais l'incertitude même, qui est le privilège délicat de la morale d'en haut, se retrouve dans les hésitations et les contradictions des grands théologiens de l'âge d'or.

II

La morale écrite. accord des Pères de l'Eglise et des néo-platoniciens : 1) la plupart des Pères de l'Eglise condamnent le suicide; 2) doctrines de Lactance et de Saint-Augustin; 3) mais ce n'est pas là une doctrine neuve inspirée par l'horreur du sang; 4) c'est une doctrine reprise à la philosophie païenne qui, depuis le IIIe siècle est le plus en faveur, (doctrines de Plotin, de Porphyre, d'Apulée et de Macrobe.)

Dès le quatrième siècle, la question du suicide commence à retenir l'attention des Pères de l'Eglise comme elle avait retenu celle des philosophes païens (1).

Je ne dis pas que ce soit une des questions les plus intéressantes à leurs yeux. Il s'en faut qu'elle occupe dans leurs œuvres autant de place que la question du mariage et de la virginité. Comparées à celles de Sènèque, les déclarations de Saint Ambroise ou de Saint Jérôme sont un peu rapides. Mais enfin, alors qu'Origène est seul, au IIIe siècle, à dire un mot du suicide, la plupart des grands écrivains de l'âge suivant s'en expliquent.

Ils se prononcent tous, en principe, contre la mort volontaire. Le plus grand nombre se contente d'une condamnation brève, sans âpreté. Saint Athanase dit en passant que, si les saints ne se livraient

---

(1) Etant donnée la richesse de la littérature à cette époque il ne m'était pas possible de tout lire. Saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, sont les seuls dont j'aie vu les œuvres complètes. Pour les autres, j'ai lu seulement les ouvrages que Bardenhewer signale comme particulièrement intéressants au point de vue moral et ceux que les *Indices* de Migne indiquent comme contenant des déclarations sur le suicide, l'homicide, le martyre volontaire, etc. Les ouvrages suivants sont cités d'après le *Corpus* de Vienne : saint Ambroise, *Expositio Ev. sec. Lucam*, éd. Schenkl, 1902; saint Augustin, *Contra Faustum*, éd. Zycha, 1891; *De Genesi ad litteram*, éd. Zycha, 1894; *Cité de Dieu*, éd. Hoffmann, 2 vol., 1899-1900; *De cura pro mortuis gerenda*, *De bono conjugali*, *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*, éd. Zycha, 1900; *Retractationes*, éd. Knoll, 1902; *Contra Gaudentium*, éd. Petschenig, 1910; Cassien, *Collationes*, éd. Petschnenig, 1886; *De Institut, Coenob.*, éd. Petschenig, 1888; saint Jérôme, *Epistulae* (de 1 à 120), édi. Hilberg, 2 vol. 1910-1912; Lactance, *Divinae Institutiones*, éd. Brandt et Laupmann, 1890; Paulin de Nole, éd. de Hartel, 1894; Sulpice Sévère, éd. Halm, 1866. *L'Histoire lausiaque* est citée d'après l'édition Lucot, (collect. Hemmer et Lejay, P. 1912), la *Vie de Pakhôme*, texte arabe, d'après la traduction Amélineau, (*Monuments pour servir à l'Histoire de l'Egypte chrétienne au IVe siècle*, P. 1889) et, texte syriaque, d'après la traduction Bousquet et Nau, (*Patrologie orientale*, t. IV, P. 1907-1908). Tous les autres ouvrages sont cités d'après la *Patrologie* de Migne, (éd. de 1866 pour saint Ambroise).

pas, c'est que c'eût été là « se tuer » (1). Saint Grégoire de Naziance écrit dans un poème : beaucoup ne vivent que pour obéir à Dieu, « nous devons restés liés jusqu'à ce que Dieu nous délie » (2). Saint Jean Chrysostome, parlant de la nécessité d'aller joyeusement à la mort, s'interrompt et déclare : « Ce que j'en dis n'est pas pour qu'on porte les mains sur soi-même ou qu'on se tue contre la volonté du Créateur ou qu'on bannisse son âme de la demeure que lui est le corps » (3). Saint Basile, en punissant l'avortement, fait valoir que la femme qui s'en rend coupable « risque de se tuer elle-même » (4). Dans le traité *De malignis cogitationibus* attribué à Saint Nil, le dégoût de la vie est présenté comme un sentiment inspiré par le démon (5). Un *Commentaire* anonyme sur Job, faussement attribué à Origène, mais postérieur à Arius, déclare que ceux qui se tuent n'auront jamais de repos dans l'infinité des siècles. Leurs âmes, une fois sorties du corps, « iront dans les ténèbres où elles seront tourmentées avec Judas et Achitophel » (6). Les canons des apôtres, en confirmant les peines portées par le concile de Nicée contre celui qui se mutile, ajoutent : « parce qu'il est homicide de lui-même » (7).

Parmi les latins, saint Ambroise dit, en passant, à propos des chrétiennes qui se sont tuées par chasteté (et qu'il admire), qu'en principe les Saintes Ecritures interdisent le suicide (8). Je ne sais à quel texte il fait allusion. D'après saint Jérôme, Judas ajoute à sa trahison *proprii homicidii crimen* (9). Ailleurs, parlant de jeunes filles qui se sont fait avorter, saint Jérôme déclare qu'elles vont aux enfers sous le poids de trois crimes : infanticide, adultère, suicide (10). Dans ses *Commentaires sur Amos*, il dénonce « la tristesse du siècle qui conduit à la mort » (11). Enfin, au cours d'une lettre à Paula qui, depuis la mort de sa fille, refusait de manger, il écrit : ne crains-tu pas que le Sauveur ne te dise : « Je n'aime pas cette frugalité... Je n'accueille jamais l'âme qui se sépare du corps contre ma volonté. Que la folie philosophique garde pour elle les martyrs de ce genre, qu'elle garde Zénon, Cléombrote, Caton!... » (12). Règle générale, donnée dans les *Commentaires* sur Jonas : « Il ne nous appartient pas de ravir la mort » (13).

---

(1) *Apologie* (P. G., XXV, c. 666). (2) *De la vertu*, v. 628 (P. G., XXXVII c. 725). (3) *De consolatione mortis sermo*, I, (P. G., LVI, c. 295 ss.). (4 *Epist.* 188, (P. G., XXXII, c. 671). (5) P. G., 79, c. 1214. (6) P. G., 17, c. 489. (7) Canons 22, 23, 24 de Denys le Petit ,(Mansi, t. I, p. 34.) Les mots *suus est homicida*, ne se retrouvent pas dans le premier canon du Concile de Nicee. (8) *De virginibus*, III, 7, (P. L., XVI, c. 241). (9) *Comm. in Matt.*, IV, 27, (P. L., XXVI, 204). (10) Epist. XXII, *ad Eustochium*, parag. 13, (Hilberg. I, 160). (11) *In Amos*, II, 5, (P. L., XXV, c. 1052). (12) *Epist.* XXXIX, 3, (p. 299; 300). (13) *Comm. in Jonam*, c. 1 sur le verset 12, (P. L., XXV., 1129).

Saint Isidore écrit : les Anciens ont jugé ceux qui se tuaient si infâmes qu'ils coupaient la main à leur cadavre et l'enterraient à part. Si les hommes punissent la main après la mort, l'âme qui a poussé cette main, quel pardon recevra-t-elle (1)? Cassien, comme Saint Jérôme, dénonce la tristesse qui nous porte à nous détruire (2). Dans la *Psychomachie* de Prudence, la colère se perce d'une épée (3).

Ce sont là des déclarations, des indications rapides. Deux écrivains chrétiens traitent la question plus à fond et se prononcent, eux aussi, contre la mort volontaire.

Lactance explique le penchant de certains païens au suicide par des croyances erronnées sur l'immortalité de l'âme. Les disciples de Pythagore et les stoïciens, dit-il, croyaient les âmes éternelles ; aussi beaucoup se tuèrent, croyant qu'ils iraient au ciel : Cléanthe, Chrysippe, Zénon, Empédocle et, parmi les Romains, Caton, qui fut, toute sa vie, *socraticae vanitatis imitator*. Démocrite, qui avait d'autres idées, se donna également la mort, et Lactance conclut : « Il ne se peut commettre rien de plus criminel. Car, si l'homicide est impie en ce qu'il met fin à une vie humaine, celui qui se détruit est chargé du même crime, puisqu'il détruit un homme. Bien plus, ce forfait doit être tenu pour plus grave; il dépend de Dieu seul de le punir. De même que nous n'entrons pas spontanément dans cette vie, de même il ne nous faut quitter notre corps, domicile confié à notre garde, que sur l'ordre de celui qui nous y a fait pénétrer avec mission d'y demeurer jusqu'à ce qu'il nous en fit sortir. Si quelque violence nous est faite, il la faut supporter d'une âme égale : car la suppression d'une vie innocente ne saurait demeurer sans vengeance et nous avons un grand juge qui seul possède toujours le moyen de punir dans sa plénitude. Homicides donc tous ces philosophes et ce prince de la sagesse romaine, ce Caton qui, avant de se tuer, relut, dit-on, le livre de Platon sur l'immortalité de l'âme et fut porté au pire crime par l'autorité de ce philosophe » (4).

La théorie de Lactance est reprise par saint Augustin. C'est surtout au premier livre de la *Cité de Dieu* et dans ses écrits contre les Donatistes que saint Augustin s'occupe du suicide. Il le condamne avec force et une sorte d'âpreté. Sa démonstration est célèbre. L'éloquence en fait souvent oublier la subtilité. Je n'en marque ici que les idées maîtresses.

1° Nul ne peut, de son droit privé, tuer un coupable; à plus forte raison, nul ne peut tuer un innocent. Si donc celui qui se tue tue

(1) V. 287 (P.G., LXVIII, c. 1503). (2) *De Coenob.instit.*, IX, 9, p. 170). (3) V. 154 (P. L., LX, c. 35). (4) *Divinae Institut*, III, 18, p. 237. Gassendi proposait de lire *stoicae* au lieu *socraticae vanitatis*.

un innocent, il commet un crime et, plus il est innocent, plus son acte est criminel (1).

2° La loi a dit : *non occides*. Elle n'a pas dit : tu ne tueras pas ton prochain. La prohibition est donc absolue. Assurément, ce serait folie de l'étendre aux plantes et aux animaux. Mais le mot s'applique à nous-même au même titre qu'à autrui : qui se détruit, détruit un homme (2).

3° On admire la grandeur d'âme de ceux qui mettent fin à leur vie; à le bien prendre, ce qui est d'une grande âme c'est de supporter une vie malheureuse et non pas de s'y dérober; l'homme vraiment fort est celui qui sait au besoin mépriser l'opinion et ne se laisse guider que par la pure lumière de la conscience. Caton a péché par faiblesse (3).

4° Se tuer pour ne pas s'exposer à une tentation, c'est, pour se dérober au risque de commettre un crime, en commettre un autre, et plus grave puisqu'il est impossible d'en faire pénitence; si le désir d'éviter le péché justifiait le suicide, la conséquence logique d'une telle doctrine serait bien simple : nous n'aurions qu'à nous tuer tous aussitôt après le baptême (4).

Conclusion : le suicide n'est jamais licite : « Nous disons, nous déclarons et nous confirmons de toute manière que nul ne doit spontanément se donner la mort sous couleur de fuir des tourments passagers, au risque de tomber dans des tourments éternels; nul ne doit se tuer pour le péché d'autrui : ce serait commettre le péché le plus grave, alors que la faute d'un autre ne nous souillait pas; nul ne doit se tuer pour des fautes passées, ce sont surtout ceux qui ont péché qui ont besoin de la vie pour faire pénitence et guérir; nul ne doit se tuer par espoir d'une vie meilleure espérée après la mort: ceux qui sont coupables de leur mort n'ont pas accès à cette vie meilleure. » (5).

Comme on le voit, la théorie indiquée par Lactance devient riche et précise. Fort d'une doctrine absolue, saint Augustin condamne résolument les suicides les plus admirés jusque-là: Lucrèce, dont il parle longuement, est enfermée dans ce dilemme : avait-elle su garder dans le déshonneur un cœur chaste? Alors elle ne devait pas tuer une femme innocente. Avait-elle consenti au crime? Elle

---

(1) *Cité de Dieu*, I, 17, (I, 31-32). (2) *Ib.*, 20, 21, (I, 37 ss.); saint Augustin note également que, dans tous les livres saints, il n'y a pas un seul texte qui prescrive ou permette le suicide. (3) *Ib.*, 22-24 (I, 41 ss.) Dans une lettre à Dulcitius (III, 204, P. L., XXXIII, c.940), saint Augustin allègue contre le suicide le mot de l'Ecclésiaste : *qui sibi nequam, cui bonus?* (XIV, 5), le mot de l'Evangile de Marc : *diliges proximum tuum tanquam teipsum*, (XII, 31) et la peine infligée par David, à celui qui a frappé Saül, (II *Sam.*, I, 1-16). (4) Ch. 27 ,(I, 47, ss). (5) Ch. 26, (I, 47).

devait vivre pour faire pénitence. Impure, comment la louer? Pure, pourquoi a-t-elle tué? (1).

C'est surtout à cause de cette doctrine de saint Augustin qu'on dit communément: l'Eglise associe l'horreur du suicide à l'horreur du sang répandu; elle lance ainsi une morale neuve. — Double erreur. La condamnation du suicide n'est pas liée à des scrupules plus délicats en matière d'homicide, et il n'y a pas morale neuve, il y a rapprochement avec la morale païenne.

Sans doute saint Augustin allègue le *non occides*. L'idée est ingénieuse, parce que la mort volontaire se trouve interdite par l'Ecriture. Mais ce n'est qu'une ingéniosité. La preuve c'est qu'au nom du *non occides* saint Augustin interdit *tous* les suicides, alors qu'au nom du même précepte il n'interdit pas *tous* les homicides. Non seulement il admet la légitimité de la peine de mort, (2) mais il permet aux fidèles de siéger dans les tribunaux (3). Non seulement il admet les justes guerres, mais il déclare qu'on peut plaire au Seigneur en portant les armes : David n'était-il pas un soldat (4)? Il vante même la discipline des chrétiens, leur soumission aux chefs injustes. Si Julien leur disait : « Rangez-vous en bataille, marchez contre telle nation », ils obéissaient aussitôt (5). La rigueur singulière de saint Augustin contre le suicide s'allie à une horreur moins vive que que celle des premiers chrétiens pour l'homicide en général.

Ce qui est vrai de saint Augustin est vrai de l'ensemble de la haute Eglise. Le moment où elle commence à s'intéresser au suicide et à le condamner est exactement celui où elle devient moins scrupuleuse sur la question du sang versé.

S'agit-il de la question essentielle, celle du service militaire? M. Le Blant a noté la diversité des opinions qu'expriment Lactance, saint Jérôme, Paulin de Nole, saint Martin (6). Sans doute il déplait encore aux rigoristes que les chrétiens versent le sang. Lactance dit tout net qu'ils ne doivent pas porter les armes (7); saint Jean Chrysos

---

(1) Ch. 19, (I, 34-37). (2) *Cité de Dieu*, I, 21, (I, p. 39). (3) *Ibid.*, XIX, 6, (II, 382). Le fidèle s'abstiendra-t-il de siéger comme juge sous prétexte que les peines sont trop cruelles et la procédure inique et sanglante ? *Sedebit plane.* Saint Augustin admet, en outre, certains châtiments sanglants : félicitant le tribun Marcellus de n'avoir pas employé contre les donatistes, le chevalet et les ongles de fer, mais seulement les verges, il constate sans s'indigner que le supplice des verges est ordonné communément par les évêques : *et saepe etiam in judiciis solet ab episcopis adhiberi, Epist.*, CXXXIII, (P. L., XXXIII, c. 509). (4) Epist., CLXXXIX, (P. L., XXXIII, c. 855). (5) *In Psalm.*, CXXIV, 7, (P. L., XXXVI-XXXVII, c. 1654). (6) Le Blant, *De quelques principes sociaux proclamés par les Conciles du IVe siècle*, (Séances et trav. de l'Ac. des Sc. morales, CXI, p. 379 ss). (7) Lactance, *Div. Inst.*, VI, 20, (p. 558).

tome compare les soldats à des loups « qui ne sont jamais purs de crimes, non plus que la mer n'est vide de flots » (1). Mais ces voix et quelques autres clament désormais dans le désert. Saint Jérôme exprime l'opinion de la majorité lorsqu'il dit avec fierté : « Aujourd'hui les insignes de la croix sont les étendards de l'armée »; enfin, dès le début du IVe siècle : « la première assemblée d'évêques qui ait été réunie par un empereur et ait délibéré d'après ses ordres », le Concile d'Arles de 314 ordonne que tout soldat qui jettera ses armes en temps de paix soit excommunié (2).

De même, le triomphe de l'Eglise ne semble pas adoucir le droit ni les mœurs. « Les lois pénales du premier empereur chrétien, remarque Duruy, sont parmi les plus atroces de la législation impériale » (3) : Constantin fait arracher la langue aux délateurs, verser du plomb fondu dans la bouche de l'instigateur du rapt (4). Les cruautés de Gallus, de Constance, de Valentinien, les histoires de mains coupées qu'on lit dans Ammien Marcelin et dont Théodose est le triste héros, rappellent les plus durs excès des tyrans du premier siècle (5). L'Eglise assurément n'approuve pas tout cela. Mais, s'il y a là çà et là des protestations célèbres comme celles de St- Ambroise, j'ai vainement cherché dans les écrits des Pères de l'Eglise quelque chose d'analogue à la campagne menée par nos philosophes du XVIIIe siècle en vue d'obtenir l'adoucissement d'une législation trop rude et sanglante.

Dès l'instant que la haute Eglise admet la peine de mort, la guerre, et se résigne à subir le droit pénal païen, il est clair que sa doctrine touchant la mort volontaire ne peut pas s'expliquer par une répugnance de plus en plus vive pour le meurtre en général.

Mais cette doctrine s'oppose violemment à la morale païenne! — Evidemment si l'on s'amuse à juxtaposer les formules de Sénèque et celles de saint Augustin, on obtient un contraste saisissant à souhait. Seulement, au IVe siècle, le stoïcisme et l'épicurisme sont, d'après St-Augustin lui-même, « comme une cendre éteinte » (6). Les penseurs païens dont l'œuvre est vivante, c'est Platon, que saint Augustin craint d'avoir trop loué (7), c'est Apulée, Plotin, Porphyre (8). Rapprochons les formules de l'Eglise des formules de ces païens : non seulement il y a une opposition, mais la ressemblance saute aux yeux.

---

(1) *In Matth. Homilia*, (P. G. LVIII, c. 590). (2) Babut, *L'adoration de l'Empereur et les origines de la persécution de Dioclétien*, (*Revue histor.*, t. CXXIII, p. 244). (3) *Hist. romaine*, VII, 119. (4) *Dict. des Antiq.*, art. *poena*. (5) Voir XIV, 6, XV, 3, XVI, 8, XXI, 15, XXVIII, 1, XXIX, 5, XXX, 5. (6) *Epist.* CXVIII, (P. L., XXXIII, c. 437). (7) *Retractat.*, I, 1, (Knoll, p. 17). (8) *Cité de Dieu*, VIII, 12 (I, 374).

Pour Platon, le suicide est un attentat au droits de la Divinité (1).

Plotin déclare qu'il n'est pas bon de « prévenir l'arrêt du destin »; il ne faut pas faire sortir violemment l'âme du corps : ce serait céder au chagrin, à la souffrance, à la colère; en outre, si le rang que l'on obtient là-haut dépend de l'état dans lequel on est en sortant du corps, il ne faut pas s'en séparer quand on peut encore faire des progrès » (2).

Porphyre, que les conseils de Plotin avaient sauvé du suicide (3), explique qu'il ne faut pas se tuer parce que, en cas de mort violente, l'âme ne parvient pas à s'éloigner du corps (4).

Parmi les latins, Apulée pose en règle générale que le suicide est interdit : le sage n'abandonnera jamais la vie *invito deo :* « Sans doute il tient en ses mains le pouvoir de mourir; sans doute il sait qu'en quittant les choses de la terre il gagnera des biens supérieurs : mais à moins que la loi divine ne lui impose absolument d'en passer par là, il ne doit pas hâter l'heure de sa mort » (5).

Enfin Macrobe, reprenant Platon, Plotin et Porphyre, donne trois arguments contre le suicide :

1° La mort volontaire rompt les rapports numériques sur lesquels repose la société de l'âme et du corps;

2° En cas de séparation violente de l'âme et du corps, quand l'homme sépare violemment son âme de son corps, il agit sous l'empire de la passion; aussi l'âme, « eût-elle été auparavant exempte de souillure », se trouve souillée par sa sortie violente du corps;

3° Les âmes devant être récompensées à raison de leur perfection, il ne faut pas se retirer, en mettant fin à ses jours, le moyen de devenir plus parfait; l'âme souillée par le suicide ne peut entrer au ciel (6).

Je ne dis pas que les arguments de l'Eglise soient exactement semblables à ceux des philosophes : les Pères laissent tomber l'argument numérique; et ce n'est pas aux païens que St-Augustin prend son raisonnement sur le *non occides.* Mais pour le reste comparons :

Nous devons rester liés jusqu'à ce que Dieu nous délie (Grégoire de Naziance). Nous n'avons pas le droit de nous délier nous-mêmes et de prendre la fuite (Platon).

Celui qui se tue à beau être innocent, il devient criminel en tuant un innocent (St-Augustin). L'âme eût-elle été auparavant

---

(1) Voir plus haut, p.284. (2) *I Ennead.*, 9, (la traduction française est empruntée à Bouillet, P. 1857, p. 140-141); cf. II *Enn.*, IX, 18. (3) Porphyre, *Vie de Plotin*, XI. (4) *De l'abstinence des viandes*, II, 47. (5). *De dogmate Platonis*, II, 622 (éd. Bétolaud, 1836, p. 290). (6) *Comment du songe de Scipion*, I, 13.

exempte de souillure, elle se trouve souillée par le suicide (Macrobe).

Ceux qui sont coupables de leur mort n'ont pas accès à la vie meilleure (St-Augustin). L'âme du suicidé ne pourra pas entrer au ciel (Macrobe).

Le seul motif qui puisse rendre le suicide légitime, ce serait un ordre donné par Dieu (St-Augustin). Le sage ne se tuera que si la loi divine l'ordonne (Apulée).

Comme on voit, les formules de l'Eglise s'accordent de façon frappante aux formules néo-platoniciennes. Bien loin de lancer une morale neuve, les théologiens adoptent celle qui, depuis le IIIe siècle, est le plus en faveur dans le monde païen. On se les représente défiant le siècle, en réalité ils suivent la mode.

Au reste, ce sont des modernes qui ont voulu voir dans la *Cité de Dieu* l'aube d'une morale neuve. L'auteur lui-même a moins d'ambition. Alors que Lactance, son prédécesseur, foudroie pêle-mêle stoïciens, pythagoriciens, platoniciens, (sans paraître se douter qu'il copie quelques-uns de ceux qu'il condamne), saint Augustin n'a garde d'opposer sa doctrine à toute la sagesse antique. Il condamne Lucrèce et Caton, comme il condamne Razias. Mais il a bien soin d'invoquer Platon qui, sur ce point, est en effet son maître (1), et dans la *Cité de Dieu*, ce sont les vers de Virgile qui montrent les suicidés en enfer. (2).

Donc, sur ce premier point, sur la question de principe, l'accord est net entre l'Eglise et la philosophie païenne alors en vogue. Seulement, on est tenté de dire : païens ou non, les Pères n'acceptent qu'une morale qui, en fait, condamne rigoureusement le suicide, c'est-à-dire le contraire de la morale nuancée. Je vais essayer de montrer qu'à l'ombre des formules absolues qu'on vient de lire, l'Eglise, comme les païens, sait nuancer sa doctrine.

III

L'Eglise et l'Empire s'accordent pour ne pas punir le suicide : 1) Le droit : saint Augustin lui-même ne demande pas qu'il soit puni : rien, dans la *Cité de Dieu* n'annonce le droit canonique du moyen-âge ; 2) l'Eglise victorieuse ne cherche pas non plus à modifier le droit séculier favorable au suicide.

Ce qui, dans la société païenne, est le plus ferme rempart de la morale nuancée, c'est le droit romain des hommes libres qui, en multipliant les excuses valables, assure au suicide l'impunité.

Ce droit se développe régulièrement de la fin de l'empire jusqu'à l'époque de Justinien. Il faut donc bien admettre que, même à

(1) *Cité de Dieu*, I, 22. (I, p. 41). (2) *Ibid.*, I, 19, (p. 35).

l'époque où le stoïcisme est « cendre éteinte », l'opinion des milieux aristocratiques païens reste favorable au droit stoïcien. Alors que Platon parlait encore des peines destinées à punir ceux qui se tuent, Plotin, Porphyre, Apulée, Macrobe n'y font aucune allusion. Les condamnations qu'ils portent contre le suicide sont purement morales. C'est une faute, mais une faute qui échappe aux brutalités du droit. Nuance assurément importante et qui suffit à distinguer leur morale de celle du Moyen-Age.

Or, sur ce point encore, l'accord est parfait entre l'aristocratie païenne et l'Eglise. Au IVe, au Ve siècle, le droit canonique, lui non plus, ne punit pas le suicide.

Aucun pape, aucun concile ne légifère contre la mort volontaire. A la fin du IVe siècle, une décision de l'évêque d'Alexandrie refusant aux suicidés l'oblation reste singulière (1). Les compilations canoniques dont j'ai donné la liste (2) ne s'occupent pas du suicide. Les *Constitutions apostoliques* qui touchent à tant de questions, n'en soufflent pas mot. Des auteurs célèbres que j'ai lus, aucun ne fait allusion à un décision d'un concile ou d'un pape contre ceux qui se tuent.

Dira-t-on que ce silence peut être l'effet du hasard? Voici un texte qui tranche la question : en 348, le concile de Carthage interdit de donner le titre de martyrs aux canonistes et Circoncellions qui se sont tués. Le texte adopté déclare qu'il ne faut pas honorer « des corps qu'il n'a été prescrit d'ensevelir que par l'effet de la miséricorde ecclésiastique » (3). Témoignage décisif. Traqués par les magistrats et l'armée, les schismatiques doivent évidemment, d'après la tradition païenne, être privés de sépulture, comme en étaient privés communément les martyrs du premier âge. L'Eglise intervient et, dans sa miséricorde, prescrit (*mandatum est*) qu'ils soient inhumés; si elle en use de la sorte à l'égard de suicidés schismatiques, morts en pleine révolte, il est impossible de supposer qu'elle se montrait plus rigoureuse contre les suicidés orthodoxes.

Non seulement le droit canonique ne punit pas le suicide, mais les Pères de l'Eglise ne demandent pas qu'on le punisse. Saint Augustin, si rigoureux, au point de vue purement moral, et qui parle si souvent de la mort volontaire, ne réclame nulle part une peine contre ceux qui se tuent. Il est d'usage de le considérer comme le père spirituel de la législation adoptée au moyen âge, parce que dans les recueils canoniques où cette législation s'étale, Ives de Chartres et Gratien citent longuement la *Cité de Dieu*. Mais il n'y a pas, dans la

(1) Voir plus bas, p. 365. (2) Voir plus haut, p. 235. (3) Voir le texte complet, p. 336.

Cité de Dieu, une seule phrase, un seul mot qui annonce ou justifie les peines contre les suicidés.

Bien plus, ces peines répugnent profondément aux idées les plus chères à saint Augustin. S'agit-il du refus de sépulture ? A plusieurs reprises, et d'accord en celà avec tous les Pères, il insiste sur l'idée que le défaut de sépulture est, pour le chrétien, chose indifférente. Il est d'un païen de s'imaginer que l'inhumation puisse être une condition de la résurrection. Sans doute les préjugés populaires s'offusquent d'une telle doctrine; on dit : « un tel a été dévoré par les bêtes, il n'était donc pas juste ». Erreur, répond saint Augustin : Des funérailles pompeuses n'empêchent pas d'aller en enfer. Lazare, qui n'a pas été enseveli, est au ciel (1). Dès l'instant que le défaut de sépulture n'a aucune importance, comment le refus de sépulture pourrait-il être un châtiment? L'idée seule en serait païenne.

S'agit-il de l'autre peine dont on frappera plus tard les suicidés, c'est-à-dire du refus de messes et de prières? Cela ne répugne pas moins aux idées de saint Augustin sur le jugement. Sans doute, en principe, celui qui est coupable de sa mort n'a point part à une vie meilleure. Mais ce principe admet des exceptions (2). En tout cas, lorsqu'un chrétien meurt, c'est à Dieu de le juger. Si Dieu le condamne, c'est en vain qu'on multiplierait pour lui aumônes, messes et prières; tous ces soins ne sont utiles qu'à ceux qui, de leur vivant, se sont rendus dignes d'en profiter (3), et, pour en être digne, précise St-Augustin, il ne suffit pas d'avoir persévéré dans la foi (4). Mais est-ce à dire que des hommes puissent préjuger des arrêts de Dieu ou prétendre les lui dicter? Evidemment non. Les prières ne sont pas profitables à tous les morts, mais ce qu'on fait pour les morts coupables sert du moins de consolation aux vivants (5), (idée exprimée déjà par les Docteurs juifs), et surtout, « comme nous ne distinguons pas » qui pourra tirer profit des prières, il faut, dans le doute, prier pour tous les chrétiens (6). *Quia non discernimus...*, là est l'argument décisif que nous verrons briller un instant, puis disparaître à l'époque barbare. Il condamne par avance le droit canonique du Moyen-Age.

---

(1) *In psalm*, XXXIII, *enarr.* II, 25, (P. L., XXXVI-XXXVII, c. 321-322). Cf. entre autres textes, *Cité de Dieu*, I, 12 (I, 23-25). (2) Voir plus bas, p. 339. (3) *De cura pro mortuis gerenda*, I, 2 (p. 623) et XVIII, 22 (p. 658); Cf. *Sermons*, CLXXII (P. L., XXXVIII-XXXIX, 937). (4) *Enchiridion ad Laurentium*, LXVII, 18, (P. L., XL, c. 263). Cf. *Cité de Dieu*, XXI, 25 (II, 566). (5) *Cité de Dieu*, I, 12 (I, 23-25); *De cura pro mortuis gerenda* I, 3, 4 (p. 624 ss) ; *De octo Dulcitii quaestionibus*, II, (P. L., XL, c. 158); *Serm.* CLXXII (P. L., XXXVIII-XXXIX, c. 936). (6) *De cura pro mort.*, XVIII, 22 (p. 658). En telle matière, ajoute saint Augustin, mieux vaut trop que trop peu.

Dira-t-on que St-Augustin, après avoir posé cette règle, fait une exception contre le suicide, crime si atroce qu'il ne peut en aucun cas laisser place au doute et contraint Dieu lui-même à la sévérité ? Je ne sais ce que vaudrait une telle doctrine au point de vue théologique, mais ce qui est sûr, c'est que saint Augustin ne la formule nulle part. Les seuls pêcheurs auxquels les prières pourraient être, selon lui, inutiles, ce sont ceux qui pêchent contre le Saint Esprit (1). Pour les suicidés, loin de dire qu'ils sont nécessairement perdus, il les excuse au moins en un cas (2). Dans son traité sur les soins à rendre aux morts, il constate que le pieux roi David bénit ceux qui ont enseveli Saül, (un suicidé), et loin de s'en étonner, il écrit : « c'est qu'en effet les cœurs compatissants obéissent à un bon sentiment », lorsqu'ils souffrent de voir infliger au corps d'autrui un traitement dont nul ne voudrait pour son propre corps (3).

Ainsi le droit canonique du IVe et du début du Ve siècle ne punit pas le suicide et celui des Pères de l'Eglise qui juge cette action le plus sévèrement, loin de réclamer des peines, condamne par avance la législation du Moyen-Age et approuve ceux qui ont enseveli Saül. L'Eglise et la société païenne, une fois de plus, sont d'accord.

Voici où l'accord est encore plus frappant. A la rigueur, on pourrait se dire : puisque tout châtiment posthume répugne à la doctrine de l'Eglise, elle est nécessairement sans armes contre ceux qui se tuent; si elle ne les punit pas, c'est faute d'en trouver les moyens, ce n'est pas faute d'en avoir envie. Pour les trois premiers siècles, l'objection aurait sa valeur, car l'Eglise, à cette époque, n'a d'action naturellement que sur son propre droit, sur le droit canonique. Mais, dès le IVe siècle, il n'en va plus de même. En même temps qu'elle élabore le droit canonique, l'Eglise victorieuse agit sur le droit laïque. Si vraiment le suicide lui est odieux, rien de plus facile que d'obtenir une modification de la législation impériale. Or, en fait, cette législation ne se modifie pas et Justinien, empereur chrétien, la consacre sans la retoucher.

Si j'insiste sur ce fait, c'est que la plupart de ceux qui se sont occupé du suicide l'ont méconnu ou négligé. M. Garrison le signale comme une anomalie, mais sans s'y arrêter. Il me semble cependant qu'il suffit pour ruiner la théorie qui attribue à l'influence de l'Eglise ancienne les lois contre le suicide. Nul ne peut prétendre que l'Eglise impériale ait été sans influence sur le droit romain. Les historiens catholiques s'accordent sur ce point avec les autres. Le P. Grisar,

---

(1) *De sermone Domini in monte*, I, 22, 73-75, (P. L., XXIV-XXXV, c. 1265-1266). (2) Voir plus loin, p. 339. (3) *De cura pro mortuis*, IX (p. 638-639).

dans sa belle *Histoire de Rome et des Papes au Moyen âge*, énumère un certain nombre de mesures dues à l'influence de l'Eglise (1); M. Mourret écrit : « Les lois de l'état s'imprégnèrent de plus en plus de l'esprit chrétien et les canons de l'Eglise devinrent lois de l'état » (2). Il est sans doute superflu de démontrer que le Code théodosien se ressent de l'influence, déjà immense, de l'Eglise. Il s'y trouve notamment des lois dures et même atroces contre les païens. Qui peut le plus, peut le moins. Du moment que le clergé a assez d'influence pour faire admettre ces peines, c'est un jeu pour lui de faire admettre quelques mesures contre le suicide. S'il ne le fait pas, c'est évidemment qu'il ne juge pas à propos de le faire, (et d'ailleurs saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin ne réclament pas plus de peines laïques que de peines canoniques). Mais alors la conclusion s'impose : puisque la haute Eglise, étant à même de faire punir le suicide ne le fait pas punir, c'est que, d'accord sur ce point avec la philosophie païenne, elle entend se contenter d'une condamnation platonique. Qui se tue est un coupable, mais c'est un coupable qu'il ne faut pas punir. Le rempart de la morale nuancée n'est pas entamé par l'Eglise.

IV

Morale de l'Eglise et morale néo-platonicienne sont nuancées et incertaines. 1) Nuances et incertitudes de la morale néo-platonicienne ; 2) nuances de la morale de l'Eglise : les canons d'Elvire et de Carthage ne constituent pas un désaveu du suicide chrétien, la doctrine de saint Augustin garde quelques complaisances pour le suicide chrétien ; la plupart des Pères et des historiens approuvent le suicide chrétien ; (saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Jérôme, Eusèbe, Socrate, Sozomène, Sulpice-Sévère); 3) incertitudes de cette morale nuancée : non seulement saint Augustin contredit saint Jérôme, mais il y a contradiction au sein même de l'œuvre de saint Augustin et au sein de l'œuvre de saint Jérôme ; 4) cette incertitude même marque un rapprochement avec la morale païenne.

Reste le trait essentiel. Ce qui fait l'originalité de la morale païenne aristocratique, c'est que, dans l'appréciation des cas, elle est tout à la fois nuancée et incertaine; elle distingue entre les suicides, approuve l'un, condamne l'autre, non sans hésitation : épicuriens, stoïciens et autres sont d'accord pour déclarer qu'il y a des suicides licites, mais ils ne s'accordent pas sur la définition.

Or, nous avons bien vu que, au IVe et au Ve siècle, l'Eglise et les néo-platoniciens condamnent le suicide sans vouloir le punir, mais

(1) Trad. Ledos, t. I, P. 1906, p. 37. (2) Mourret, *Histoire générale de l'église*, t. II, P. 1914, p. 342; Cf. p. 78.

les formules qu'on a lues semblent indiquer qu'ils confondent tous les suicides, quels qu'ils soient, dans la même condamnation.

Il me reste à démontrer que ces formules sont trompeuses et qu'à l'ombre des maximes absolues la morale de l'Eglise et la morale néo-platonicienne sont l'une et l'autre nuancées et incertaines.

Platon, qui condamne le suicide en principe, l'admet en trois cas : on peut se tuer sur l'ordre de la cité, pour se soustraire à la honte, pour se soustraire à un sort trop cruel (1).

Plotin admet qu'en cas de douleur trop violente, le Sage « décidera ce qu'il doit faire (2). Il conserve d'ailleurs toujours « la liberté de délibérer à cet égard » (3). « Crois-tu avoir à te plaindre de cette cité? Rien ne t'oblige à y rester. » (4).

Apulée admet que le sage peut se tuer si « la loi divine » le lui prescrit nettement (5).

Macrobe qui, dans son commentaire du *Songe de Scipion*, semble condamner tous les suicides, en approuve certainement quelques-uns: voulant prouver que les esclaves peuvent être les égaux de n'importe quel homme libre, il allègue que quelques-uns se sont tués soit pour sauver leurs maîtres, soit pour éviter l'infamie, et il loue sans réserve cette magnanimité (6).

Longtemps après, Olympiodore, dans son commentaire sur le *Phédon*, rappelle encore les motifs qui rendent le suicide légitime : une grande nécessité, la honte, une maladie incurable, la pauvreté (7).

Ainsi, à l'exception de Porphyre, tous ces philosophes qui condamnent en principe la mort volontaire, admettent qu'il y a suicide et suicide. Ils demeurent dans les traditions de la morale aristocratique.

Ils s'y montrent encore fidèles par l'incertitude même de leurs nuances. La formule de Sénèque, on l'a vu, n'est pas d'application facile et la théorie d'Epicure, vue de près, semble assez incertaine. Même incertitude dans le monde néo-platonicien. Platon indique nettement trois cas dans lesquels on peut se tuer; Plotin n'en indique qu'un ; Macrobe en signale deux (8). Apulée n'a garde de dire en quelles rencontres la loi divine peut faire du suicide un devoir.

---

(1) Voir plus haut, p. 284. (2) I *Ennead.*, IV, 8 (Bouillet, I, 82). (3) *Ibid.* IV, 16 (I, 91). (4) II *Ennead*, IX, 9 (I, 281). (5) *De dogmate Platonis*, II, 622 (Bétolaud, 290). (6) Histoires d'Urbinus, Vettius, Euporus, (*Saturnales*, I, 11). (7) I, (éd. Norvin, Leipz., s. d., p. 5.). (8) D'après M. Cumont, (*Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, p. 115), Porphyre et Macrobe n'admettent le suicide en aucun cas. Ce n'est pas tout à fait exact pour Macrobe, on vient de le voir. Par contre, nous n'avons de Porphyre que des phrases condamnant le suicide.

A la fin de la République, au début de l'Empire, les mœurs du moins éclairent la doctrine : Caton, Thraséas et cent autres indiquent à l'aristocratie dans quels cas l'honnête homme se tue. Mais, au IIIe, au IVe siècles, c'est en vain qu'on cherche les modes qui, naguère, fixaient les idées. La doctrine platonicienne est d'autant plus indécise que les exemples illustres y font défaut. Le sage de Plotin, qui garde « la faculté de délibérer », sait qu'il y a suicide et suicide; il sait aussi que, dans l'appréciation des cas concrets, l'hésitation est légitime. La morale qui le guide est donc bien, en dépit des formules absolues, une morale tout à la fois nuancée et incertaine.

Retrouve-t-on dans la morale de l'Eglise ces nuances et ces incertitudes?

Non, si l'on en croit les théories reçues : les suicides pour lesquels l'Eglise pourrait avoir des complaisances, ce sont naturellement les anciens suicides chrétiens; or des conciles, au IVe siècle, se prononcent contre le martyre volontaire, et, plus tard, saint Augustin condamne impitoyablement les suicides les plus admirés au premier âge. La doctrine de l'Eglise est donc ferme, sans nuances comme sans incertitude. Et c'est cette rigueur même qui l'oppose violemment à toutes les théories païennes.

Si commune que soit cette façon de voir, je crois qu'elle constitue une grave erreur historique. Loin de s'opposer par son intransigeance à la morale païenne, la morale de la haute Eglise s'en rapproche par ses nuances et ses incertitudes. L'une prévoit des exceptions en faveur de la dignité humaine l'autre en faveur de la foi et de la chasteté. Les cas visés ne sont pas les mêmes, mais le parti pris de distinguer entre les suicides est de part et d'autre également net et, loin de se distinguer des païens par l'unité plus rigoureuse de sa doctrine, l'Eglise se montre aussi indécise, plus indécise, peut-être que les philosophes.

Des conciles, dit-on, se prononcent contre le martyre volontaire. Il est vrai que, dès le début du IVe siècle (1) et sans doute avant la persécution, le concile d'Elvire adopte le canon suivant : « si quelqu'un a été tué en brisant des idoles, comme cela n'est pas écrit dans l'Evangile et comme il ne s'en trouve aucun exemple dans les Apôtres, il est décidé de ne pas le recevoir au nombre des martyrs » (2). Mais peut-on voir dans cette décision une manifesta-

(1) Sur la date du Concile d'Elvire, et sur l'état de l'Eglise d'Espagne à cette époque, voir Duchesne. *Le Conc. d'Elvire et les flamines chrétiens*, P. 1887; et Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, P. 1906, p. 59 ss. (2) Can. 60, Mansi. II, p, 15. Mansi, en note, cite un traité de Fernand de Mendoza constatant que *plures scriptores* ont été surpris de ce canon.

tion de principe contre le suicide chrétien? L'Eglise d'Espagne, au début du siècle, est prise entre les opportunistes et les purs. Les uns, de complaisance en complaisance, vont jusqu'à se faire flamines, c'est-à-dire prêtre païens. En revanche, il est probable que les purs, pour braver les païens, brisent de temps en temps les idoles, au risque non seulement de se faire tuer, mais, ce qui est plus grave, de faire tuer leurs frères. Le concile d'Elvire qui, en d'autres canons, admoneste les opportunistes (1), refuse aux purs trop zélés le titre de martyrs. Balance égale, politique. Mais le texte ne souffle pas mot de ceux qui, *en temps de persécution*, vont se livrer aux tribunaux, ni des chrétiennes qui préfèrent la mort au déshonneur. Il trahit un parti pris de faire bon ménage avec l'empire païen; il ne trahit pas un désir de désavouer les héros qui, sans exposer leurs frères, meurent pour la foi ou pour sauver leur chasteté.

En 348, autre canon : « qu'aucun profane, écrit le concile de Carthage, ne puisse compromettre la dignité des martyrs; qu'il ne puisse conférer cette dignité à des cadavres quelconques inhumés seulement grâce à la charité de l'Eglise; qu'on ne donne point le nom de martyrs à des gens qui se sont précipités d'un rocher ou qui se sont tués d'une façon analogue... » (2). Cette fois, le texte paraît viser nettement le suicide chrétien. Il n'en est rien cependant. Mgr Duchesne dit à bon droit: « réglement de circonstance ». Le concile de Carthage n'a nullement l'ambition de définir la doctrine de l'Eglise touchant le martyre volontaire; il a en vue les Donatistes et les Circoncellions. La question du martyre est, comme on sait, à l'origine du formidable mouvement donatiste (3) et l'enthousiasme pour le suicide chrétien devient vite un des traits saillants de l'Eglise dissidente : des femmes donatistes se tuent pour se punir de n'avoir pas gardé leur chasteté, des hommes pour ne pas tomber aux mains de l'ennemi; bientôt, il se forme un parti extrême : les Circoncellions, qui ajoutent à leurs idées proprement religieuses un programme social très révolutionnaire, font paraître un zèle singulier pour le martyre volontaire. Ils évitent de se pendre, crainte d'imiter Judas, dit saint Augustin (4), (et sans doute aussi parce que la pendaison est mort infâme); détail plus inattendu, ils évitent aussi de se frapper d'un fer; mais ils se noient, se précipitent, se jettent

(1) Duchesne, *Hist. de l'Egl.* I, 25. Mgr Duchesne constate que ces critiques sont d'ailleurs « fort douces, malgré leur apparente sévérité », ce qui donne à croire que les modérés étaient la majorité. (2) Mansi, III, 145. J'emprunte la traduction à M. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, III, p. 107. (P. 1905). (3) C'est en répondant aux purs qui l'accusent d'avoir livré les Ecritures que Mensurius, évêque de Carthage, reproche à certains confesseurs de s'être livrés parce qu'ils étaient débiteurs du fisc ou pour vivre en prison confortablement. (4) *Contra Gaudentium*, I, 49 (p. 248).

sur les bûchers. A en croire leurs adversaires, qui ne tarissent pas sur ce chapitre, ils arrêtent les passants pour leur dire : « Tuez-nous », et, en cas de refus, les frappent. Ces *passants* sont-ils quelquefois les soldats envoyés contre eux? C'est fort possible. Les expéditions de Léonce et d'Ursace, les dragonades de Paul et de Macaire semblent avoir été meurtrières. Mais, même en faisant la part des exagérations de l'adversaire, il reste que les schismatiques sont fort enclins au suicide. Loin de désavouer ces morts volontaires, « l'Eglise des Martyrs » les allègue avec orgueil contre « l'Eglise des traditeurs ».

C'est en le rapportant à ces faits qu'on peut comprendre le sens véritable du canon de Carthage. Le Concile, qui se réunit au lendemain de l'expédition de Macaire, ne pense, comme de juste, qu'aux Donatistes et aux Circoncellions. Les évêques sont forcément énervés d'entendre proclamer ou murmurer que les schismatiques qui viennent de succomber soit sous les coups des soldats, soit même parce qu'ils se sont donné la mort, sont des « martyrs » de leur foi. Ils adoptent un texte qui les condamne vigoureusement, nettement. Pris à la lettre, ce texte retomberait, c'est entendu, sur la vierge Apollonia et sur ces chrétiens d'Antioche, qui se sont précipités dans les flammes. Il retirerait le titre de martyres aux saintes femmes qui se sont noyées par chasteté. Seulement, je ne crois pas que, parmi les personnes présentes au Concile, une seule envisage ces conséquences, une seule ait, un instant, une arrière-pensée de ce genre. Pour les initiés, c'est si évident, que saint Augustin lui-même, lorsqu'il fait flèche de tout bois contre le suicide chrétien, ne songe pas à alléguer contre les saintes femmes la décision de Carthage.

Je ne crois donc pas que les canons d'Elvire et de Carthage trahissent la puissance d'une morale neuve, hostile à tous les suicides. Les déclarations de saint Augustin sont-elles sur ce point plus probantes?

A coup sûr, elles sont troublantes. Saint Augustin, fidèle à son principe, n'hésite pas à condamner les suicides les plus admirés aux premiers âges, ceux des chrétiens qui cherchent la mort pour braver les païens, ceux des chrétiennes qui préfèrent la chasteté à l'existence.

Sans doute, il ne flétrit pas, en les nommant, un seul de ceux que glorifie Eusèbe. Mais il est clair qu'il les vise à travers Razias et Samson. Razias, dont la Bible loue le suicide, est pour lui un cas embarrassant. N'importe! Il s'est tué, il a eu tort. Si l'Ecriture le loue, c'est pour ses vertus, non pour son trépas. — Cependant, c'est son suicide que le texte loue. — Non pas. Le texte dit qu'il se frappa

viriliter. Qui le nie? Il est bien évident qu'il n'a pas agi *muliebriter*. Mais il n'est pas moins évident qu'il n'a pas agi *salubriter*, *quia non fideliter* (1). Plus l'explication est laborieuse, plus le parti-pris de saint Augustin éclate.

Samson, il est vrai, demeure, et son exemple, suivi par tant de martyrs briseurs d'idoles ou destructeurs de temples, est encore plus embarrassant. Comment nier qu'il se soit tué? Comment nier qu'il ait bien fait? On sait comment saint Augustin se tire de là : Samson a obéi à un ordre particulier que Dieu même lui avait donné (2).

Du coup, il tient l'argument qui lui permet de condamner le suicide chrétien entre tous, celui des femmes qui préfèrent la mort au déshonneur, sans heurter trop violemment son siècle. Non, une chrétienne n'a pas le droit de se tuer pour éviter la souillure du corps. Si le corps seul est atteint, qu'importe à l'âme? Si l'âme est atteinte, raison de plus pour conserver, en vivant, le moyen de faire pénitence. — Mais des saintes se sont tuées! — D'accord. Seulement, elles ont pu obéir, comme Samson, à un ordre de la Divinité (3). De ce qu'Abraham a voulu, sur l'ordre de Dieu, tuer son enfant, qui s'aviserait de conclure qu'un tel meurtre est en soi licite? De l'exemple des saintes femmes, on ne peut pas davantage conclure à la légitimité du suicide. Ici encore, l'argument de saint Augustin est plus ingénieux que solide, et l'exemple qu'il allègue se retournerait aisément contre lui : le texte biblique marque nettement qu'Abraham a reçu un ordre de Dieu. Pour les saintes femmes, non plus que pour Samson, l'histoire et la Bible ne disent rien de tel. Mais, ici encore, la faiblesse de l'argument ne fait que mieux ressortir le désir qu'a saint Augustin de maintenir, coûte que coûte, une doctrine rigoureuse.

Et pourtant, cette doctrine est-elle absolue?

A plusieurs reprises, saint Augustin explique que le Christ est mort parce qu'il l'a voulu, quand il l'a voulu, comme il l'a voulu. Il est trop bon théologien pour penser d'autre sorte. Comme Origène, il explique que la mort de Jésus n'est pas semblable à la mort des deux larrons : ceux-ci ont subi la mort, le Christ a volontairement abandonné sa chair (4). Que les Juifs ne s'imaginent pas l'avoir emporté sur lui : *ipse posuit animam suam* (5). Le suicide

---

(1) *Contra Gaudentium*, I, 36-37 (p. 236) ; cf. *Epist.*, III, 204 (P. L., XXXIII c. 941). (2) *Contra Gaudentium* I, 39 (p. 239); *Cité de Dieu*, I, 21 (I, 40). (3) *Cité de Dieu*, I, 26, (I, 46-47). Les saintes ont agi *non humanitus deceptæ*, *sed divinitus jussæ*. (4) *Tract. in Ev. sec. Joan.*, XXXVII, 9, (P. L. XXXIV-XXXV, c. 1674). (5) *Ib.*, XLVII, 6, (*ib.*, c. 1736); cf. *ib.*, XXXI, 6, (*ib.*, c. 1639) : Jésus est mort *potestate*, et à quelques-uns cette *potestas* a paru plus admirable encore que son pouvoir de faire des miracles. Dans le *De Trinitate*,

divin, à tout le moins, est donc chose légitime. Comment admettre qu'en aucun cas, l'exemple du Sauveur ne soit bon à suivre?

Et voici, en effet, un cas dans lequel saint Augustin lui-même laisse fléchir sa doctrine. Si un chrétien se trouve réduit à l'alternative de manger des viandes consacrées aux idoles ou de mourir de faim, que doit-il faire? Il semble que la théorie qui s'applique au cas du viol doive ici trouver une autre application : qu'importe le fait matériel de la viande entrant dans le corps, si l'âme n'en est point souillée? Se dérober par la mort volontaire à un contact impur, n'est-ce pas encore éviter le péché par le péché? Et pourtant, la réponse de saint Augustin est très nette : « Il vaut mieux mourir de faim que de manger des viandes consacrées aux idoles (1). »

Autre fléchissement : comme de juste, saint Augustin admet en principe que quand vient la persécution, il faut « fuir dans une autre ville »; rester serait chercher la mort; mais voici qu'un évêque songe à prendre la fuite, craignant, dit-il, s'il demeure, de désobéir au Seigneur. « Ne craignez rien, lui dit saint Augustin; votre doctrine est bonne, assurément, mais ne s'applique pas aux évêques. Il est vrai que le fidèle doit fuir dans une autre ville. Il n'est pas moins vrai que le bon Pasteur donne sa vie pour ses brebis (2). » Ainsi, le suicide indirect, comme l'appelleront plus tard les casuistes, est interdit au vulgaire, mais recommandé à une élite.

Dernier fléchissement : parlant de quelques chrétiennes qui se sont tuées, de honte d'avoir été violées par les Barbares, saint Augustin, après avoir longuement condamné les suicides de ce genre, écrit : *Quis humanus affectus eis nolit ignosci* (3)? Qui leur refuserait le pardon? Qu'est-ce à dire? Et par quel mystère une doctrine si rigoureuse aboutit-elle à tant d'indulgence? Je crois que cela s'explique en partie par les événements au lendemain desquels est composée la *Cité de Dieu*. Au moment de la prise de Rome, des vierges chrétiennes sont violées; quelques-unes se tuent, d'autres cachent leur honte dans la retraite. C'est pour consoler celles-ci qu'écrit saint Augustin ; c'est aussi pour répondre aux objections ironiquement apitoyées qu'on devine : que faisait donc votre Dieu,

---

IV, 13, (P. L. XLII, c. 899), saint Augustin déclare que la prompte mort de Jésus est un miracle. C'est d'ailleurs la doctrine classique : voir Athanase, *Questiones in nov. Testam.*, (P. G., XXVIII, c. 726) ; Isidore, *Epist.*, IV, 128, (P. G., LXXVIII, c. 1206); saint Hilaire, *De trinitate*, X, 11. (P. L., X, c. 35).

(1) *De bono conjugali*, XVI, 18, (p. 211); cf. *Epist.* XLVII, (P. L. XXIII, c. 187). (2) *Epist.* CCXXVIII à Honoré évêque (P. L., XXXIII, c. 1014). Cf. *Tract. in Ev. sec. Joan.*, XLVI, 7-8, (P. L., XXXIV-XXXV, c. 1732). Sur ce point ,saint Augustin se trouve après coup d'accord avec les rigoristes qui avaient blâmé la fuite de saint Cyprien. Il va sans dire qu'il ne formule pas ce blâme dans les sermons qu'il consacre à l'éloge de son prédécesseur, (voir par exemple le sermon CCCIX). (3) *Cité de Dieu*, I, 17, (I, 31).

tandis qu'on outrageait ses vierges? Qu'est-ce que leur chasteté, si elles survivent à la honte? Lucrèce, naguère, eut plus de fierté. — A cela, une seule réponse : le crime des Barbares n'atteint pas les chrétiennes; si elles ne se sont pas tuées, c'est qu'elles n'en avaient pas le droit. D'où l'espèce d'acharnement avec lequel saint Augustin condamne non seulement le suicide, mais le suicide chrétien par excellence. Seule, une condamnation absolue, tranchante, peut fermer la bouche aux raisonneurs et supprimer leur objection. Seulement, à côté des malheureuses qui ont survécu, il y a les malheureuses qui n'ont pas voulu survivre. Vont-elles faire les frais de la polémique? Osera-t-on leur dire : « Coupables, vous deviez vivre pour expier; innocentes, vous n'en êtes que plus scélérates, *sceleratiores homicidæ?* » Rassurons-nous. Au moment de s'appliquer à un cas concret, à la réalité, la doctrine, si impitoyable contre Lucrèce, s'adoucit brusquement : les « meurtrières scélérates » ne sont plus que des infortunées, auxquelles aucun homme de cœur ne saurait refuser le pardon.

Ainsi, saint Augustin lui-même, malgré la rigueur de sa théorie, n'ose pas proposer une morale sans nuances : il admet en un cas le suicide indirect; il admet qu'en un autre cas, on se laisse mourir de faim; il admet que, quand une vierge a préféré la mort au déshonneur, nul ne lui doit refuser son pardon.

Malgré ces nuances, la doctrine de la *Cité de Dieu* est, dans l'ensemble, rigoureuse. Elle rappelle la formule d'Apulée plutôt que l'esprit général des morales nuancées. Seulement, ce qu'il faut noter, c'est que, par ses rigueurs même, elle est en son temps singulière, révolutionnaire, presque scandaleuse. Loin de condamner le suicide chrétien, la haute Eglise, dans son ensemble, l'approuve et l'offre en exemple.

D'abord, au IVe et au début du Ve siècle, bien après les décisions des Conciles d'Elvire et de Carthage, le culte des suicidées chrétiennes est dans tout son éclat. Saint Augustin, qui nous l'apprend (1), ne demande pas qu'on l'abolisse. M. Rabeau signale, en Afrique, un culte local en l'honneur de Secunda, appelée *bona puella*, à cause de la générosité qui la poussa à se livrer aux bourreaux (2). Enfin, il faut songer que la plupart des *Actes* qui célèbrent les martyrs volontaires sont écrits au plus tôt au IVe siècle, puisque les faits qu'ils rapportent remontent au temps de Dioclétien. L'usage de lire ces récits aux fidèles assemblés entretient forcément l'admiration pour les volontaires de l'âge héroïque.

---

(1) *Cité de Dieu*, I, 26, (I, 46.). (2) Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne*, P. 1903, p. 66.

Dans l'ensemble, les grands écrivains sont d'accord pour excepter de la condamnation portée contre la mort volontaire les suicides admirés à l'époque chrétienne.

Parmi les Grecs, voici saint Athanase : il condamne en principe la recherche du martyre. Dans sa fameuse *Apologie*, il démontre, l'Ecriture en mains, qu'un chrétien ne doit pas s'offrir (1). Ceux qui se sont livrés eux-mêmes sont-ils donc à blâmer? Tant s'en faut. On ne doit pas aller à la mort « tant que l'heure n'est pas venue »; mais Jésus lui-même, après avoir fui par deux fois, le moment venu s'est offert (2). Gardons-nous donc de flétrir les saints qui se sont livrés. Ils n'ont pas agi « à la légère », c'eût été un suicide coupable, et l'on eût pu croire que, par faiblesse, ils préféraient la mort à l'exil; mais ils ont marché au supplice quand l'esprit saint les y a poussés, et leur allégresse même prouve cette inspiration divine (3). Dans sa *Vie d'Antoine*, *Athanase* écrit que le saint ne s'offrit pas aux tribunaux « parce qu'il ne voulait pas se livrer lui-même » (4), mais, un peu plus loin, il cite comme un trait édifiant que, les magistrats persécuteurs ayant ordonné à tous les moines de quitter la ville, Antoine, seul, refuse de se cacher.

Saint Basile loue Julitta, qui, condamnée au feu, s'élance dans les flammes (5). Il célèbre Gordius, qui, après avoir médité sur la vanité de la vie, va se livrer au supplice en citant le mot d'Isaïe : J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient point. « Ainsi, il montra qu'il ne venait pas au danger par nécessité, mais qu'il s'offrait au combat de lui-même, imitant le Seigneur, qui, n'étant pas reconnu des Juifs à cause de l'obscurité, se livra lui-même à eux (6). » Faites spontanément, conclut saint Basile, ce qui ne saurait être évité ; n'épargnez pas votre vie, il faut mourir (7). C'est saint Basile qui, parlant de Judas, a ce mot inattendu : Judas n'a pu vivre dans le déshonneur; peut-être en vaut-il mieux que d'autres qui vivent fort à l'aise dans leur impudence (8).

Grégoire de Naziance, qui lance à Julien un mot analogue (9), est, nous l'avons vu, hostile au suicide. Il n'en loue pas moins la mère des Macchabées se jetant elle-même au feu pour que son corps ne

---

(1) *De fuga sua*, 11 et 12, (P. G., XXV, c. 658 et 659.). (2) *Ib.*, 15, (c. 663). (3) *Ib.*, 17 et 22, (c. 666 et 674.) Saint-Augustin émet l'hypothèse d'une inspiration divine, uniquement pour Samson et les saintes femmes ; saint Athanase pose en principe que les saints qui s'offrent obéissent à l'esprit saint. (4) *Vie d'Antoine*, 46, (P. G., XXVI, c. 911.). (5) *Homélie sur Julitta*, 2, (P. G., XXXI, c. 242.). (6) *Homélie sur Gordien*, 3, *ib.*, c. 498.). (7) parag. 8, (*ibid.*). (8) *Epist.* CCXL, 52, (P. G., XXXII, c. 898.). (9) Judas ! crie-t-il à son adversaire, puis, se ravisant : à cela près que tu n'as pas donné comme lui une marque de repentir en te pendant ! (*Oratio* IV *contra Julianum*, I, 68, P. G., XXV, c. 590.).

soit pas touché (1); il parle avec indulgence de certains moines qui cèdent à un désir maladif de se tuer : « Epargne, Christ, ces pieux insensés!... » (2) Dans son ouvrage en l'honneur du philosophe Héron, racontant les persécutions que Lucius fait subir aux chrétiens orthodoxes d'Alexandrie, il parle des suicides de vierges comme d'une chose toute naturelle (3).

Grégoire de Nysse célèbre l'action courageuse du martyr Théodore, qui met le feu à un temple païen et se dénonce (4). Et quel discours pourrait exalter des merveilles comme celles du soldat Gordius, prenant sur un étang glacé la place d'un confesseur vaincu par le froid ? (5).

Saint Jean Chrysostome consacre une homélie aux saintes martyres Bernice, Prosdoce et Domnine (6), et il en consacre deux à sainte Pélagie. Il croit voir dans la fin de sainte Pélagie une intervention divine. Comment les soldats lui ont-ils laissé le moyen de se tuer? De telles morts n'étaient pas rares, et ils auraient dû se méfier. Sans doute, Jésus prit-il soin de les aveugler. Loin de plaider, pour toutes ces suicidées, les circonstances atténuantes, saint Jean Chrysostome les offre en exemple aux femmes chrétiennes : « Qu'elles écoutent, les mères et les vierges!... » (7).

Passons aux Latins. Saint Ambroise admet que les Ecritures interdisent le suicide. Il écrit dans le *De Officiis :* « Le Seigneur veut » qu'au moment de la persécution, nous fuyions de ville en ville, parce que la chair est fragile (8). Mais c'est dans le même ouvrage qu'il loue la fille de Jephté d'avoir, « par sa volonté propre », décidé son père hésitant (9). Dans une de ses lettres, il loue longuement la force d'âme de Samson (10) (et le ton est bien différent de celui que prend saint Augustin pour traiter le même sujet). Dans le *De Virginibus*, il raconte avec complaisance l'histoire d'une vierge d'Antioche, envoyée par le juge dans une maison publique et sauvée par un soldat qui s'offre à mourir à sa place. Tous deux se disputent à qui périra, tous deux meurent. Saint Ambroise les compare aux deux amis, Damon et Pythias, dont parle Cicéron. Action « louable », dit-il; mais l'histoire de la vierge et du soldat est plus belle, parce qu'ils sont deux à se sacrifier librement, *in his amborum voluntas libera* (11).

---

(1) *Orat.* XV, *In Macchab. laudem*, 10, (P. G., XXXV, c. 930.). (2) *Ad Hellenium*, etc., (P. G., XXXVII, c. 459.). (3) *In laudem Heronis philosophi*, 12, (P. G., XXXV, c. 1215.). (4) *Oratio de sancto Theodoro martyre*, (P. G., XLVI, c. 743.). (5) *Orat. in XL Martyr.*, (*Ib.*, c. 770.). (6) *De Ss. Martyribus Bernice*, etc., parag. 6, (P. G., L, c. 638.). (7) *De Sancta Pelagia*, III, (P. G., L, c. 582.). (8) I, 37, (P. L., XVI, c. 85.). (9) III, 12, (c. 177-178.). (10) *Epist.* XIX, 32, (P. L., XVI, c. 1035.). (11) *De virginibus*, II, 4 et 5, (P. L., XVI, c. 226.).

Dans le même traité, saint Ambroise s'explique sur le cas des saintes qui se sont tuées. On demande : Comment ont-elles pu agir de la sorte, « alors que la Sainte Ecriture défend à une chrétienne de se faire violence »? Sainte Pélagie donne elle-même la réponse dans le petit discours que lui prête saint Ambroise : sans doute, le suicide est criminel en principe, seulement *facinus fides ablevat* (1).

Ailleurs, saint Ambroise se laisse entraîner plus loin encore par des souvenirs païens. La mort, dit-il, n'est pas un mal : « combien ont eu honte de vivre et ont gagné à mourir! Par la mort d'un seul, dit l'histoire, les plus grands peuples ont été sauvés : la mort d'un général en chef a mis en fuite des armées ennemies, que, vivant, il n'avait pu vaincre. » Dira-ton qu'il ne s'agit pas explicitement de mort volontaire? Saint Ambroise continue en alléguant les martyrs, puis le Christ lui-même, et il insiste vigoureusement sur l'idée que le Christ est mort parce qu'il l'a voulu. « Ne fuyons pas la mort, conclut-il, le Fils de Dieu ne l'a pas dédaignée (2). » Formule analogue dans le *De Officiis* : « Quand l'occasion s'offre d'une mort louable, il faut la saisir aussitôt » (3).

Saint Jérôme admet en certains cas le suicide, mais indirect. Dans les persécutions, il n'est pas permis de se tuer. Mais on peut « tendre le cou au bourreau » (4).

Si saint Jérôme voulait dire par là que le fidèle condamné peut se laisser exécuter sans résistance, la phrase n'aurait pas grand intérêt. Mais il est en train de commenter le mot de Jonas, qui, pendant la tempête, dit à ses compagnons : « Prenez-moi et jetez-moi à la mer ». C'est là ce que saint Jérôme appelle « tendre le cou ». Si Jonas s'était précipité lui-même, il aurait tort. Mais il se fait précipiter, rien de mieux. Ce qui se trouve absous par une telle doctrine, ce sont les suicides mêmes que saint Augustin reproche avec tant d'indignation aux Circoncelliens.

Sur les suicides dus à la chasteté, saint Jérôme s'exprime beaucoup plus nettement. Il n'est pas permis de se tuer, dit-il, *absque eo ubi castitas periclitatur* (5), c'est-à-dire excepté le cas où la chasteté est en péril. Quand il parle des femmes qui se sont tuées pour sauver leur honneur, sa ferveur rappelle celle de Tertullien. Loin de prétendre opposer, sur ce point, la religion nouvelle au paganisme,

---

(1) III, 7, (XVI, c. 242.). (2) *De excessu fratris sui Satyri*, II, 44-46, (P. L., XVI, c. 1385) ; cf. *Expositio evang. sec. Lucam*, 108, 109, (Schenkl, 280-281.). (3) II, 30, (P. L., XVI, c. 153.). (4) *Comm. in Jonam*, I, (P. L., XXV, c. 1129.). (5) *Comm. in Jonam*, I, (P. L., XXV, c. 1129.). Divers auteurs, choqués de la contradiction trop nette entre saint Jérôme et saint Augustin, ont essayé de traduire : et il ne faut pas excepter le cas où la chasteté est en péril.

il confond dans la même admiration héroïnes antiques et héroïnes chrétiennes.

Ce sont des païennes qu'il cite dans son fameux livre contre Jovinien. Ce sont, sous les trente tyrans, les filles de Phédon; c'est la fille de Démotion qui se frappe en apprenant la mort de son fiancé : vierge, mais unie à lui en esprit, elle eût craint, en se mariant, la souillure des secondes noces; « de quels mots louer » les filles de Scédase, qui, violées par leurs hôtes, s'entr'égorgent? Et ce sont les vierges de Lacédémone et les vierges milésiennes qui se tuent avant l'arrivée des Gaulois, « donnant à toutes les vierges d'âme honnête l'exemple d'attacher plus de prix à la chasteté qu'à la vie (1) ». Même éloge aux veuves, qui préfèrent la mort à un second mariage. Lorsqu'il veut dissuader Agéruchia de se remarier, saint Jérôme lui cite Didon et la femme d'Hasdrubal. Il y revient dans un traité où il rappelle Panthée, Alceste, Lucrèce, « effaçant de son sang la souillure de son corps », et une concubine « prête à mourir pour celui qu'elle avait aimé vivant ». Que les femmes, s'écrie saint Jérôme, « et surtout que les femmes chrétiennes imitent cette fidélité des concubines; qu'elles fassent, elles qui sont libres, ce qu'une captive a su faire ! » (2).

Dans la vie de Malchus, on voit le futur saint contraint par un maître injuste à se marier. Il tire son épée en s'écriant : *Habet et servata pudicitia suum martyrium.* Et il va se tuer, quand la femme à laquelle on prétend l'unir lui dit : « Vivons ensemble chastement; si tu voulais une autre union, c'est moi qui voudrais mourir (3). »

Ainsi parlent les grands docteurs de l'Eglise grecque et latine. Parmi les poètes, Prudence célèbre sainte Eulalie, sans grand souci du concile d'Elvire. Car il tient à bien marquer qu'elle va d'elle-même au martyre et qu'elle brise les idoles pour se faire mettre à mort (4). Paulin de Nole chante la mort glorieuse de Samson (5). Mais la poésie chrétienne, en somme assez pauvre, n'apprend pas grand'chose sur cette question.

Il n'en est pas de même de l'histoire. Les historiens laissent paraître sans embarras leur admiration pour les martyrs volontaires de la foi ou de la chasteté. On a vu plus haut tous les exemples que rapporte Eusèbe. Nulle part, il n'a un mot de réserve, même lorsqu'il s'agit des foules qui courent en tumulte à la mort. Son livre sur les *Martyrs de Palestine* vibre comme un hymne au suicide chrétien. C'est presque à chaque page qu'on voit les soldats du Christ

---

(1) *Adversus Jovinianum*, I, 41, (P. L., XXIII, c. 270.). (2) *Lettre* à Ageruchia, *Epist.* CXXIII, (P. L., XXII, c. 1051-1052.). (3) *V a Malchi*, par. 6, (P. L., XXIII, c. 56-57.). (4) *Peristephanon*, III, v. 128 ss. (P. L., XL c. 350.). (5) *Poème* XXIV, v. 575 et suiv., (p. 225.).

provoquer les magistrats, les contraindre à la sévérité. Ces provocations sont si nettes qu'elles frappent aujourd'hui même les historiens catholiques. Mgr Duchesne, par exemple, ne peut s'empêcher de constater que les gouverneurs de Palestine, si malmenés par Eusèbe, ont surtout châtié des chrétiens « trop empressés à se produire comme tels » (1). C'est en vain qu'on chercherait dans Eusèbe un aveu de ce genre. Le zèle de ces volontaires lui paraît sublime et tout simple. Ce n'est certes pas lui qui irait s'embarrasser des scrupules de saint Augustin touchant le suicide des chrétiennes qui se jettent à l'eau pour sauver leur honneur. Dans le discours qu'il leur prête, on ne trouve même pas trace des réserves que croit devoir faire saint Ambroise. Rufin, traducteur de l'*Histoire Ecclésiastique*, loin d'être choqué par l'admiration d'Eusèbe pour le suicide chrétien, ne peut se tenir d'ajouter au texte épithètes et exclamations.

Socrate rapporte sans un mot de blâme l'histoire d'une femme qui, à Edesse, sous Valens, recherche le martyre pour elle-même et pour son enfant (2). C'est lui qui déclare que, si Julien s'abstient de persécuter, c'est pour mieux tourmenter les chrétiens avides de martyre (3).

Sozomène écrit qu'au cours des persécutions de Sapor, « plusieurs s'offrirent d'eux-mêmes, de peur de sembler trahir Jésus-Christ par leur silence » (4). Il ne songe pas à les blâmer. C'est d'un ton d'admiration que, contant les exécutions ordonnées par Théodose après le meurtre de Butirique, il écrit : « J'ai ouï dire qu'il y eut un esclave qui eut le courage de se faire tuer par son maître qu'on menait au supplice » (5).

Ailleurs, il conte que Géronce, entouré, en compagnie de sa femme et d'un ami, par une troupe d'ennemis, coupe la gorge à son ami sur sa demande. Sa femme l'ayant ensuite supplié de lui rendre le même service et s'étant approchée elle-même du tranchant de son épée, il lui coupe la gorge pareillement, et Sozomène dit avec fierté : « Elle était chrétienne » (6).

Enfin, dans son récit du siège de Rome, il note qu'un arien, soldat d'Alaric, voulant faire violence à une chrétienne, la frappe légèrement au cou, pour l'effrayer : mais « elle présenta le cou pour mourir, plutôt que de manquer à la fidélité conjugale ». Sozomène rapporte ce trait comme étant propre à « relever la sainteté de l'Eglise » (7).

---

(1) *Hist. de l'Eglise*, t. II, ch. I. (2) Socrate, IV, 18, (P. G., LXVII, c. 503.). (3) III, 12, (LXVII, c. 411.). (4) L. II, ch. XI, (P. G., LXVII, c. 963.). (5) L. VII, ch. XXV, (*ib.*, c. 1495.). (6) L. IX, ch. XIII, (*ib.*, c. 1623.). (7) L. IX, ch. X, (*ib.*, c. 1648.).

Cela est d'autant plus remarquable que Sozomène connaît fort bien la doctrine qui ordonne de fuir la persécution, et, en principe, l'approuve. Excusant un martyr d'avoir fui, il dit que Dieu défend d'attendre les bourreaux. Seulement, aussitôt après l'avoir dit, il rapporte complaisamment l'histoire d'un évêque qui détruit un temple et se livre ensuite lui-même (1).

Sulpice-Sévère remarque que Martin, son héros, n'est pas mort martyr. Mais, ajoute-t-il, ce n'est pas l'envie qui lui en a manqué. S'il avait vécu au temps de Néron ou de Dioclétien, c'est spontanément qu'il se serait offert aux juges, « c'est spontanément qu'il se serait élancé dans les flammes » (2). Ailleurs, Sulpice Sévère regrette l'époque à laquelle les chrétiens se ruaient à la mort. Alors, dit-il, on volait à l'envi à de glorieux combats, et l'on ambitionnait une mort glorieuse et le martyre plus avidement qu'on ne brigue aujourd'hui l'épiscopat (3). Un personnage des *Dialogues* rapporte qu'en Egypte, un abbé, voulant éprouver un moine, lui dit : « Jette-toi dans le feu! » Le moine s'y jette aussitôt (4).

Dans l'*Histoire lausiaque*, le moine Pachon, tourmenté par le démon de la chair, s'offre en pâture aux hyènes, — « sans raison », dit le narrateur. Mais cette déraison n'éloigne pas la miséricorde divine, car les bêtes respectent Pachon. Il s'obstine, tâche de se faire mordre au bas du ventre par un serpent : Dieu le sauve encore et lui apparaît (5).

Tous ces textes prouvent, je crois, avec éclat, que les scrupules de saint Augustin touchant le suicide chrétien lui sont propres et constituent une dérogation à la morale commune. Dans l'ensemble, l'Eglise du IVe siècle nuance sa doctrine, tout comme les néo-platoniciens nuancent la leur : en principe, le suicide est interdit; mais, en certains cas, il est excusable, licite, ou beau de se tuer.

Non seulement il y a de part et d'autre morale nuancée. Mais, de part et d'autre, cette morale nuancée est hésitante et incertaine. Platon, Plotin, Apulée, Macrobe, ne s'accordent pas sur la définition des suicides licites. De même, les Pères de l'Eglise ne sont pas d'accord entre eux, ni toujours d'accord avec eux-mêmes sur la question du suicide chrétien.

Qu'ils ne soient pas d'accord entre eux, les textes qu'on vient de lire suffisent à le montrer : saint Augustin dit nettement qu'une chrétienne ne doit pas se tuer, de peur d'être violée, ou de honte de l'avoir été. Saint Jérôme dit non moins nettement : il ne faut pas

(1) L. V, ch. X, (*ib.*, c. 1242 et 1246.). (2) *Epist.*, II, 9-10, (p. 144.). (3) *Chronique*, II, 32, (p. 86.). (4) *Dial.*, I, 18, (p. 170-171.). (5) Chap. XXIII, (p. 183-185.).

se tuer, « sauf le cas où la chasteté est en péril. » Saint Augustin dit : « N'ayez garde d'imiter les saintes qui se sont tuées. » Saint Jean Chrysostome : « Ecoutez, vierges, l'histoire de Pélagie! » Saint Jérôme écrit : « Au cours des persécutions, nous n'avons pas d'autre droit que de tendre le cou au bourreau, nous ne pouvons ravir la mort ». Saint Grégoire de Nysse célèbre Gordius, qui, de lui-même, sans que nul l'y pousse ou l'y invite, va chercher la mort sur un étang glacé.

Non seulement saint Augustin n'est pas d'accord avec saint Jérôme, mais il n'est pas d'accord avec lui-même : la femme qui se tue, innocente, se rend coupable d'un homicide particulièrement criminel; seulement, nul homme de cœur ne doit lui refuser le pardon. Le désir d'éviter le péché ne justifie pas le suicide; seulement, il vaut mieux mourir que de manger des viandes consacrées aux idoles.

Saint Ambroise dit tour à tour : « Fuyons, le Seigneur l'ordonne », et : « Ne fuyons pas la mort que le Fils de Dieu n'a pas dédaignée. »

Saint Jérôme écrit : « Nous n'avons pas le droit de nous tuer »; mais il cite en exemple Jonas, qui se fait jeter à la mer.

L'incertitude que trahissent ces formules, ce n'est pas seulement nous qui, après coup, nous en rendons compte. Saint Augustin, parlant des saintes femmes, avoue franchement son embarras : « Je n'ose pas, dit-il, parler à la légère. *De his non temere audeo judicare* (1). »

Ceux qui viennent après lui n'ont pas toujours une doctrine plus assurée : Cassien blâme le vieux moine Héron, qui, faute de *discretio*, se laisse persuader par Satan qu'il peut se jeter dans un puits (2); il blâme encore un moine qui fait vœu de ne manger que ce que Dieu lui enverra, et, ne recevant rien, meurt de faim (3); mais il cite en exemple deux enfants qui, chargés de porter des aliments à un malade, s'égarent en des lieux inhabités et se laissent mourir de faim plutôt que de toucher à ce qu'ils portent (4).

Au ve siècle, un évêque propose à Théodoret le cas suivant : un juge inique dit à deux chrétiens : « Sacrifiez aux idoles ou jetez-vous dans la mer. » L'un d'eux s'avance allègrement; l'autre refuse et de sacrifier et de se précipiter. Lequel des deux a raison? — Le second, dit Théodoret. Supposez qu'au lieu de dire : « Jetez-vous à l'eau », le juge dise : « Voici une épée, tuez-vous », qui voudrait ainsi ensanglanter sa main? Or, au fond, celui qui se précipite se

(1) *Cité de Dieu*, I, 26, (I, 46.). (2) *Collat. II, De discretione*, 5, (p. 45.). (3) *Ibid.*, 6, (p. 46.). (4) *De institut. cœnob.*, V, 40, (p. 112-113.).

tue, tout comme celui qui se frappe. Seulement, bien loin d'offrir sa solution avec assurance, Théodoret déclare modestement que son opinion n'est qu'une opinion, et que Dieu seul, au jour du jugement, pourra trancher la question (1).

Ce qui augmente l'incertitude des moralistes, c'est que, pour l'Eglise comme pour les païens, les mœurs n'illustrent plus la doctrine. De même qu'au IIIe siècle, il n'y a plus de Caton, d'Antoine, de Thraséas, de même, après Constantin, il n'y a plus de saint Ignace, d'Apollonia, de sainte Pélagie, de Julitta, de Gordius, de Phocas. Dans l'ample littérature du IVe et du début du Ve siècles, j'ai trouvé ça et là quelques suicides (2). J'en ai trouvé peu. Au cours de la persécution de Julien, des luttes contre les Donatistes, on ne voit plus les fidèles courir à la mort. La *desperata factio* du premier âge s'est assagie, et la morale en action n'éclaire plus la morale écrite.

Accord pour condamner le suicide en principe, accord pour ne pas le soumettre aux brutalités du droit, accord pour nuancer la morale, et la nuancer d'une main hésitante et incertaine, tous les faits qu'on vient de voir suggèrent la même conclusion : bien loin de lancer une doctrine neuve, violemment opposée aux doctrines païennes, l'Eglise se rallie dans l'ensemble à la morale philosophique, qui, autour d'elle, est à la mode. Les deux aristocraties sont d'accord.

V

Réponse à une objection : si l'enthousiasme pour le suicide chrétien était lié à l'esprit même de la morale, comment admettre qu'il fasse place, dès le IVe *siècle, à une doctrine hésitante et incertaine ?* : 1) Les principes auxquels était lié cet enthousiasme s'affaiblissent au cours du IVe siècle et c'est dans l'ensemble de la morale qu'il y a de l'incertitude ; 2) cette incertitude est d'autant plus grande touchant le suicide chrétien que ce sont désormais les païens et les hérétiques qui meurent pour leur foi.

La conclusion que suggère l'étude des faits se heurte à une objection.

Je ne parle pas de celle que l'on eût faite autrefois : comment croire que l'Eglise se soit ralliée, sur la question du suicide, à la morale païenne ? Nous savons aujourd'hui qu'un tel fait n'a rien

(1) *Epist.* III, (P. G., LXXXIII, c. 1175-1179.). (2) Voir, par exemple, saint Augustin, *Serm.*, 322, (P. L. XXXVIII-XXXIX, c. 1444.)., *Epist.* 153, (P. L., XXXIII, c. 661.). Saint Grégoire de Naziance, l'*Histoire lausiaque* et Cassien signalent quelques suicides de moines, mais nulle part il n'est question d'une maladie ou d'une mode désolant ermitages et monastères.

de singulier. L'influence du néoplatonisme éclate dans l'élaboration des dogmes et les controverses christologiques. Les ouvrages de Grandgeorges, de Mm. Alfaric et Boyer ont montré combien elle est considérable sur toute l'œuvre de saint Augustin (1) : dans les conclusions générales de son livre, *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, M. Boyer déclare qu'en principe, saint Augustin s'accorde avec les néo-platoniciens dans tout ce qui n'est pas contraire à la foi (2). L'accord que l'on constate sur la question du suicide n'est donc ni fortuit ni singulier. Les fidèles du premier âge ne s'étant pas intéressés à la mort volontaire, il y a dans la morale une place vide : en comblant ce vide à l'aide de la philosophie païenne en honneur de son temps, l'Eglise du IVe siècle suit sa ligne de conduite habituelle. De même, en ce qui concerne le droit, il n'est pas extraordinaire que la religion victorieuse admette les lois sur le suicide, puisqu'elle admet, dans son ensemble, la législation païenne.

Mais, si la vieille objection tombe, il en est une autre qui paraît troublante: l'enthousiasme pour le suicide chrétien nous est apparu non seulement comme un des traits saillants de la morale du premier âge, mais comme un sentiment étroitement lié à l'esprit même de cette morale. Comment expliquer que, dès le quatrième siècle, il fasse place à la morale un peu hésitante que nous venons de voir, à ces déclarations d'écrivains se contredisant les uns les autres, se contredisant quelquefois eux-mêmes?

Je ne nie pas qu'il y ait là un revirement un peu brusque et qui d'abord surprend. Si on ne le constatait que sur la seule question du suicide chrétien, on pourrait peut-être hésiter à faire confiance aux textes. Seulement je crois qu'il s'accorde à une transformation générale. Dès le IVe siècle, la haute Eglise, installée dans le siècle, collabore avec l'empire à l'administration du monde. Le sens politique, qui s'éveille en elle, se trouve aussitôt en conflit avec la morale proprement chrétienne, et ce ne sont pas seulement les idées et les sentiments relatifs au suicide, ce sont les principes, c'est la morale entière qui se fait hésitante et incertaine.

---

(1) Grandgeorge, *saint Augustin et le néo-platonisme*, P. 1896 ; Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, P. 1918, (voir notamment p. 504, note 6) ; Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, P. 1920, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, P. 1920. Touchant l'influence du néo-platonisme sur saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse, Synésius etc., voir aussi Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, P. 1905, p. 85 ss. (2) Page 194. M. Picavet dit de même de plusieurs écrivains grecs qu'ils « acceptent du néo-platonisme les doctrines qui s'accordent avec le dogme chrétien », (p. 85.)

Excellence de la foi, horreur du monde, tels étaient les deux sentiments violents et originaux qui naguère excitaient l'enthousiasme pour le suicide chrétien. Au lendemain de la victoire, on les voit s'affaiblir l'un et l'autre, se faire moins assurés.

S'agit-il de la valeur souveraine de la foi? Certes, l'on continue à dire : *quæ justitia sine fide* ? (1) la chasteté n'est rien sans la foi; *et hæretici habent virgines* (2); la virginité d'une païenne est fornication par rapport à Dieu (3). Que l'impie dise, écrit saint Augustin: je donne aux pauvres, je ne dérobe pas, je ne convoite pas la femme d'autrui, je ne tue pas, je ne trompe pas, je rends le dépôt qui m'a été confié en l'absence de tout témoin, qu'il dise tout cela, — moi, je demande: est-il ou n'est-il pas impie? — Tu es impie? Tes œuvres ne sont rien (4). Prosper d'Aquitaine, loin d'atténuer ces formules, déclare, lui aussi : « Toute la vie des infidèles est un péché » (5). La foi, et une foi pure, demeure donc, pour ce siècle qu'enflamment les controverses christologiques, la première condition de la moralité. Seulement, le fait qu'elle est moins rare en diminue forcément le prix. Aujourd'hui, dit saint Augustin, le nom du Christ est dans la bouche de tout le monde: le juste l'invoque comme témoin de son équité, le parjure pour couvrir sa fraude, le roi pour la sûreté de son empire, le soldat pour marcher au combat, l'intempérant pour vider sa coupe, le pauvre pour mendier (6). Le nom assurément n'en est pas moins précieux, mais on est moins porté à se dire : c'est chrétien, donc c'est bien. Quand Mensurius, un évêque, ose dire que, parmi les confesseurs qui se sont offerts, quelques-uns n'ont eu en vue qu'un intérêt matériel, un nouvel état d'esprit se fait jour: il ne suffit plus qu'une action soit placée sous le nom du Christ pour qu'on l'approuve sans examen.

S'agit-il de l'horreur du monde? Le changement est bien plus profond. Sans doute on répète les formules anciennes; on les développe avec talent: « Qui donc pourrait suffire quand son éloquence coulerait comme un fleuve, à dire les misères de cette vie? » (7). — Nous sommes ici-bas des voyageurs soupirant après la patrie (8).

---

(1) *Serm.* CLXXXIX, (P. L., XXXVIII-XXXIX, c. 1006.). (2) *Tract. in Ev. sec. Joan.*, XIII, 13, cf. 15, (P. L., XXXIV-XXXV, c. 1499-1500.). (3) *Ad hoc autem sunt virgines impiæ ut a vero Deo fornicentur*, *De Bono conjugali*, VIII, 8, (p. 199). Le mot est cité par M. Guignebert, *Tertullien*, p. 286. (4) *In psalm.* XXXI, *enarr.* II, 6, (P. L., XXXVI-XXXVII, c. 262). L'abbé Valentin, (*Saint Prosper d'Aquitaine*, Toulouse, 1900, p. 383), montre que saint Augustin ne cesse d'affirmer et d'accentuer sur ce point sa doctrine. (5) *Liber sententiarum*, CVI, (P. L., LI, c. 441) ; cf. *De ingratis*, v. 407-410, (*ib.*, c. 117). (6) *Epist.*, 232, (P. L., XXXIII, c. 1028.). (7) *Cité de Dieu*, XIX, 4, 2, (II. p. 373.). (8) *In psalm.* LXI, 7, (P. L., XXXVI-XXXVII, c. 734.) ; cf. *Serm.* CCCLXII, (P. L., XXXVIII-XXXIX, c. 1613).

— La vie est un festin amer (1). — « Non, vous ne pouvez être heureux en cette vie et personne ne le peut. Le Christ lui-même, venant ici-bas, n'a pu se nourrir que de ce dont est plein le cellier de notre misère : il a bu le vinaigre ; il a trouvé le fiel (2). » — Tout ce que nous aimons sur la terre est glu pour les ailes spirituelles (3). — Agriculture, art militaire, barreau, négoce, autant de choses qui sont du siècle: ce sont les fleuves de Babylone au bord desquels on se lamente au souvenir de Sion (4). — Cette vie est plutôt une mort qu'une vie (5), — c'est « une sorte d'enfer » (6). Je prends ces formules presque sans choix, dans l'œuvre d'un seul écrivain. A les confronter à celles du premier âge, on pourrait croire que rien n'est changé.

Tout change pourtant et tout doit changer: ce qui entretenait l'horreur du monde, c'était avant tout la persuasion que le monde touchait à sa fin. Or, la victoire est venue et le monde existe toujours. On lui fait la guerre, c'est entendu. Mais c'est désormais guerre d'usure, et, dans une guerre d'usure, ce n'est pas le monde qui s'use le plus. Aussi, sans s'imaginer qu'il doive subsister indéfiniment (7), admet-on qu'il serait vain d'en prévoir la chute à cinquante ans près (8). Du coup, la fièvre du début tombe. Une attente un peu longue irrite, une attente plus longue apaise. Tôt ou tard elle suggère la pensée qu'il faudrait peut-être, « en attendant », donner quelque soin au présent. Un cachot est un cachot, mais on le voit d'un autre œil selon qu'on se croit sur le point d'en sortir ou qu'on se résigne à y vivre des années. Ainsi, au mépris de la vie s'unit lentement l'idée qu'il faut, malgré tout, compter avec elle. Dans la haute Eglise, cette résignation se double de préoccupations politiques et administratives. Dès le quatrième siècle, les évêques sont des personnages importants dans l'état; ils rendent parfois la justice; ils collaborent avec l'autorité laïque; bref, ils gouvernent le monde. Comment haïr indéfiniment ce qu'on s'applique à règler? — Et après avoir dit: n'aimons pas le monde, ni ce qui est dans le monde, voici que saint Augustin se ravise: cependant il n'est pas défendu de l'aimer en rapportant cet amour au Créateur (9).

Non te prohibet Deus amare ista, voilà le grand mot qui va jeter l'incertitude au cœur même de l'ancienne morale! Oh, certes

---

(1) *Serm.* LX, 2, (*ibid.*, c. 492-493.). (2) *Serm.* CCXXXI, (*ibid.*, c. 1107.)- (3) *Serm.* CCCXI, (*ibid.*, c. 1415.). (4) *In psalm.* CXXXVI, 3, (XXXVI. XXXVII, c. 1762.). (5) *Serm.* CCCXLVI, (XXXVIII-XXXIX, 1522.). (6) *Cité de Dieu*, XXII, 22, (II, 640-641.). (7) Voir Puech, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, P. 1891, p. 90. (8) Voir notamment la fameuse lettre CXCVII à Hésychius, (P. L., XXXIII, c. 899-900.). (9) *Tract. in epist. Joan.*, II, 11_2 (P. L., XXXIV-XXXV, c. 1995).

saint Augustin ne cesse de rappeler que cet amour doit être rapporté à Dieu, que les biens d'ici-bas sont des biens inférieurs; mais enfin ce sont des biens (1). La *Cité de Dieu* l'affirme nettement. Qui dit bien, si médiocre soit-il, ne dit plus chose méprisable et dont il faille avoir horreur. L'Eglise notamment se trouvera associée à la Cité d'en-bas pour la recherche de la paix terrestre (2). Elle en reconnaît le prix et celui des joies innocentes qu'une société bien réglée peut procurer à ses membres.

Des principes, l'incertitude gagne l'ensemble de la morale. Considérons, à titre d'exemple, deux des questions sur lesquelles la morale chrétienne était le plus original, celle de la richesse, celle de la virginité et du mariage. L'attitude de l'Eglise à l'égard de ces deux problèmes est peut-être encore plus hésitante que son attitude à l'égard du suicide chrétien.

Que la richesse soit méprisable, c'est toujours le thème commun. Entre mille phrases qui l'illustrent, je note le mot de saint Chrysostome: « Tous les hommes sont égaux, ont mêmes besoins et mêmes droits: c'est donc la communauté qui est naturelle plutôt que la propriété » (3), et ce début de phrase de saint Augustin : « Abstenons-nous, mes frères, de rien posséder en propre... » (4).

Echos de l'Evangile. Mais bien entendu, saint Jean Chrysostome reconnaît, (d'accord avec le fameux concile de Gangres), que les riches peuvent conserver leurs richesses à condition d'en bien user. Saint Augustin, dont j'ai coupé la phrase, ajoute: « ...de l'aimer, du moins, si nous ne pouvons nous abstenir de le posséder ». Non seulement il se contente d'une pauvreté spirituelle et intérieure (5), mais il en vient à écrire: « Celui qui aime Dieu n'a pas un grand amour de l'argent. J'ai tenu compte de votre faiblesse, je n'ai pas osé dire : il n'aime pas l'argent » (6). Il fait plus encore ; il déclare : l'or et l'argent « sont un bien » (7).

Tout le talent de l'auteur n'empêche pas qu'on n'ait un sursaut en lisant cette petite phrase. Saint Augustin a beau expliquer que l'or et l'argent sont un bien, non un souverain bien, que, si on les condamnait, il faudrait condamner le soleil, la phrase n'en sonne pas moins comme un appel de la vieille morale païenne en train de conquérir l'Eglise. — Et tel est déjà l'ascendant de cette morale

---

(1) *Cité de Dieu*, XV, 4, (II, 63-64.). (2) *Ib.*, XIX, 17, (II, 403-404.). (3) Cité par M. Puech, *Saint Jean Chrysostome*, P. 1891, p. 67. (4) *In psalm.* CXXXI, 6, (P. L., XXXVI-XXXVII, c. 1718.) (5) Voir *In psalm*, XLVIII, I, 3, (*ib.*, c. 545), LI, 14, (*ib.* c. 609-610), CXXXI, 26 (*ib.*, c. 1727), CXXXII, 4 (*ib.*, c. 1731). (6) *Tract. in Ev. sec. Joan.*, XL, 10, (P. L., XXXIV-XXXV, c. 1691.). (7) *Serm.* L, 3, (P. L., XXXVIII-XXXIX c. 327-328.).

que saint Augustin écrit à l'évêque Possidius: en ce qui concerne l'interdiction des parures d'or et des riches vêtements, pas de décision trop hâtive! (1) Touchant le luxe de la table, même concession: les riches ne sont pas forcés de se contenter de la nourriture des pauvres: « qu'ils usent de ce qui est l'usage de leur faiblesse, mais en gémissant de ne pouvoir faire autrement. » — Qu'ils prennent des aliments choisis, précieux, on le leur accorde: *utere superfluis, da pauperibus necessaria* (2).

Ainsi l'Evangile disait: vends tes biens; — le concile de Gangres répond: nous ne méprisons pas la richesse, unie à la justice et à la bienveillance (3), et saint Augustin écrit: *ipsae ergo divitiae bonae sunt* (4). Par instants, on a presque l'impression d'un prodigieux renversement qui tendrait à faire de l'Eglise la gardienne des droits du riche : « que ne doivent pas les riches au Christ » qui assure l'ordre dans leur maison? (5)

Même incertitude dans la question de la virginité et du mariage. L'horreur de la chair s'exprime en formules aussi vives, aussi frappantes qu'autrefois.

Une jeune fille, dit saint Jérôme, ne doit pas se baigner, *quae seipsam debet erubere et nudam videre non posse* (6). La virginité est infiniment supérieure au mariage. Quand Jovinien ose prétendre que, si elles ne diffèrent point par les œuvres, toutes les chrétiennes, vierges, épouses, veuves, peuvent avoir un mérite égal, saint Jérôme lui répond avec violence. Pour lui, le mariage n'a qu'un mérite c'est qu'il produit des vierges: « Je loue le mariage, mais parce qu'il en nait des vierges, je tire ainsi la rose des épines, l'or de la terre, la perle du coquillage (7). » Rendons grâce à Dieu, dit de même saint Augustin à Juliana, que la virginité de votre fille ait compensé la perte de la vôtre! (8)

La concupiscence dans l'acte charnel est mauvaise, vient du péché. Sans cette tare initiale, il y aurait eu volonté et non désir (9). Si saint Ambroise « ne va pas jusqu'à parler, comme Tertullien,

---

(1) Sauf en ce qui concerne ceux qui ne veulent pas se marier, (*Epist.* CCXLV, P. L., XXXIII, c. 1060.). (2) *Serm.* LXI, 11, (XXXVIII-XXXIX, c. 414.). (3) Canon 21, Mansi, II, 1103. (4) *Serm.* LXI, 2, (P. L., XXXVIII-XXXIX, c. 410.). (5) *In Psalm.* CXXIV, *enarr.* 7, (XXXVI-XXXVII, c. 1653). (6) *Epist.* CVII, 11, (Hilberg, II, 302). (7) *Epist.* XXII, 20, (Hilberg, I, 174-175). (8) *De bono viduitatis*, VIII, 11 (Zycha, 316). (9) *Cité de Dieu*, XIV, 23 et 24, (II, 47 ss.) : *genitalibus membris voluntate motis, non libidine concitatis*, (p. 50). Si les Patriarches avaient pu avoir des enfants *sine concubitu*, écrit encore saint Augustin, avec quelle joie ineffable ils auraient reçu une telle faveur ! (*Serm.*, LI, 14, P. L. XXXVIII-XXXIX, c. 346).

de nausées de femme enceinte, de seins ballants et de mioches qui braillent, ce n'en est pas moins l'esprit de Tertullien qui souffle en lui et lui inspire une sorte de dégoût pour ces lois et ces mystères de la nature dont le respect prend au contraire chez nous la forme d'un sentiment religieux (1). »

A une veuve qui songe à se remarier, saint Jérôme dit: n'oubliez pas ces images: le chien qui retourne à son vomissement, la laie lavée qui va de nouveau se vautrer dans la fange (2). Pour détourner ses enfants du mariage, sainte Julienne leur dit: *experta sum, filii, labores copulae* (3).

Cependant Dieu n'a-t-il pas dit: croissez et multipliez? — Mauvaise raison, répliquent les Pères. Ce que Dieu en a dit était pour l'ancien temps, mais ne s'applique pas au temps de la loi nouvelle où les apôtres nous font souvenir que ceux-mêmes qui ont des femmes doivent être comme s'ils n'en avaient pas (4). Dieu, d'ailleurs, a dit aux oiseaux comme à nous: croissez et multipliez! Allez-vous tenir pour considérable un don fait aux animaux? (5) En outre, la mère de famille est accablée de travail: telle l'hirondelle qui vole en tout sens, elle parcourt tous les recoins de sa maison pour s'assurer que tout est en place, que le pavé luit, que le repas est prêt: « Que devient dans tout cela la pensée de Dieu? (6) » Une lettre de saint Jérôme donne une bibliographie des misères de la mère de famille (7). Enfin, comment se réjouir de voir grandir ces successeurs qui ne naissent que pour nous chasser? « Si tu as des enfants, dit saint Augustin, travaille pour les élever, si tu n'en as pas, rends grâce à Dieu! (8) »

Mais, si nul ne veut plus se marier, ce sera la fin du monde! — Plût à Dieu, répond saint Augustin, que personne ne le voulût plus! « La Cité de Dieu n'en serait que plus vite remplie (9). »

Mais, tandis que l'ancienne morale s'affirme ainsi et semble en

---

(1) Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au* IVe siècle, P. 1895, p. 346-347. (2) *Epist.* LIV, 4, (Hilberg, I, 469). (3) Saint Ambroise, *Exhortatio virginatis*, IV, (P. L., XVI, c. 358). (4) Saint Jérôme, *Comm. in Ecclesiast.* III, (P. L., XXIII. c. 1036). Cf. saint Augustin, *De sancta virginitate*, XVI, 16, (p. 249) ; *De bono viduitatis*, VIII, 11, (p. 315 ss). (5) Saint Augustin, *In psalm.* CXXVII, 15, (P. L. XXXVI-XXXVII, c. 1686). (6) Saint Jérôme, *De perpetua virginitate beatæ Mariæ*, XX, (P. L., XXIII, c. 204). Le passage est curieux parce qu'on croit, lorsqu'on commence à le lire, que saint Jérôme a entrepris l'éloge de la mère de famille. 7) *Epist.* XXII, 22, (Hilberg, I, 174-175). (8) Saint Augustin, *In psalm.* CXXVII, 15, (P. L., XXXVI-XXXVII, c. 1686). (9) *De bono conjugali*, X, 10, (p. 201). Saint-Jérôme prend prétexte des malheurs de l'empir pour dissuader les chrétiens de fonder une famille : la belle joie quand il auront perdu leurs biens et que leur petite famille mourra de faim dan une ville assiégée ! *Epist.* CXXIII, 16-18, (P. L., XXII, c. 1057-1059).

pleine force, le concile de Gangres jette l'anathème à ceux qui prêchent l'horreur du mariage (1). Saint Jérôme n'ose pas ne pas dire: je loue les noces (2). Saint Augustin écrit tout un ouvrage *De bono conjugali*. Ces enfants, qui naissent « pour nous chasser », deviennent un des biens que la bonté divine a mêlés à cette vie (3). Dans son Commentaire sur la *Genèse*, saint Augustin explique que la femme n'a été faite que pour avoir des enfants (4); il allègue presque come excuse en faveur des filles de Loth qu'elles désiraient en avoir (5); il hésite à appeler mariage l'union d'un homme et d'une femme qui vivent ensemble, uniquement parcequ'ils ne peuvent garder la continence et non pour avoir des enfants (6). Il comprend si bien le désir d'en avoir qu'il en arrive à poser la question suivante: un homme dont la femme est stérile peut-il, sa femme y consentant, s'unir à une autre pour en avoir des fils? — On croit qu'il va repousser avec horreur cette union criminelle. Il n'en est rien. Une première fois sans doute, il répond non, alléguant que, si on reconnaissait un droit de ce genre au mari, il faudrait logiquement le reconnaître à la femme (7). Mais ailleurs, il avoue son incertitude: cela était permis au temps des Patriarches. Est-ce permis aujourd'hui? — *Non temere dixerim* (8).

Ainsi il serait désirable que personne ne se mariât; le mot: croissez et multipliez! ne s'applique qu'à l'ancien temps; nous ne devons pas nous réjouir de voir naître des enfants qui ne viennent au monde que pour nous en chasser; — mais, d'autre part, les enfants sont une des douceurs de cette vie, et le désir d'en avoir est si évidemment légitime qu'on en vient à se demander s'il n'excuse pas l'adultère. La morale chrétienne a parlé d'abord. On entend ensuite la voix de l'empire, inquiet de la diminution du nombre des naissances: entre ces deux voix, l'Eglise hésite, se contredit.

Cette incertitude qui se retrouve sur toutes les questions essentielles est le trait caractéristique du IVe et du Ve siècle (9). C'est lui qui rend cette époque si attachante, parfois si émouvante. D'un côté, l'Eglise, s'installant dans l'empire, s'organisant pour durer, ayant déjà l'allure et les soucis d'une immense administration,

---

(1) Mansi, t. II, c. 1102. (2) *Epist.* XXII, 20, (Hilberg, I, 174). (3) *Cité de Dieu*, XXII, 24, (II, 642 ss) ; cf. *In psalm.* XL, 5, (P. L., XXXVI-XXXVII, c. 458). (4) *De Genei ad litter.*, IX, 5, (Zycha, p. 273). (5) *Contra Faustum*, XXII, 43, (p. 635). (6) *De bono conjugali*, V, 5 (p. 193). (7) *De sermone Domini in monte*, I, 16, 49, (P. L., XXXIV-XXXV, c. 1254). (8) *De bono conjugali*, XV, 17, (p. 210). (9) Sur la question du patriotisme, les patriotes comme saint Ambroise, Prudence, Synésius, les loyalistes sans élan comme saint Augustin, les partisans de l'ennemi comme Salvien se contredisent assez nettement pour que les historiens modernes puissent soutenir indifféremment textes en mains, que l'Eglise a précipité ou retardé la chute de l'empire.

pleine de nobles, de fonctionnaires, de généraux, d'hommes riches et instruits, associée à eux dans le gouvernement du vieux monde païen, s'habitue à compter avec les grandes réalités sociales que le christianisme traitait de si haut. Le rapprochement avec l'ancienne morale aristocratique est si net que M. Boissier se laisse aller à dire: le christianisme, en pénétrant dans les classes bourgeoises et aristocratiques, « devient romain comme elles (1). » Mais l'Eglise, bien loin de répudier franchement la morale chrétienne pour s'engager dans des voies nouvelles, se retourne à chaque pas pour contempler avec amour les âpres routes d'autrefois. Il y a, dans le haut clergé, un effort, parfois ingénieux, parfois maladroit, mais en général inquiet, noble, émouvant, pour faire une morale à la fois compatible avec les exigences du monde et fidèle aux traditions du premier âge, une morale païenne et pourtant chrétienne. Appuyé sur la philosophie et le droit, le paganisme l'emporte, et l'horreur du monde fait place au besoin de diriger le monde; mais jamais l'idéal ancien ne fut admiré aussi pieusement que parmi ces docteurs qui le sentent fuir, s'en affligent et se trouvent contraints d'aider à sa fuite.

Ainsi l'incertitude de la morale nouvelle touchant le suicide chrétien n'est pas un phénomène singulier. C'est un détail qui s'accorde à l'ensemble. Dès que l'horreur du monde s'atténue, l'acte qui l'exprimait le plus brutalement excite moins d'enthousiasme. On l'admire encore. Mais déjà on discute, et saint Augustin contredit saint Jérôme.

Un fait précipite l'évolution: le triomphe de l'Eglise n'est pas, comme on sait, le triomphe de la tolérance; dès le IVe siècle, les persécutions reprennent; seulement ce ne sont plus les chrétiens qui meurent pour leur foi. Ce sont les païens et les hérétiques.

S'agit-il des païens? Le code de Théodose les punit de mort: *Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte hujusmodi perpetraverit, gladio ultore sternatur. — Pœna capitis subjugari paaecipimus eos quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit* (2).

S'agit-il des hérétiques? Le même code déclare qu'ils doivent *diversis muneribus constrigi et subjici.* Diverses décisions déclarent les Manichéens infâmes et confisquent leurs biens, chassent les hérétiques de l'armée, les bannissent de certaines villes, ordonnent d'appliquer ces mesures avec rigueur (3). Dans les *Novelles*, un texte condamne à mort quiconque aura converti un chrétien (4).

---

(1) Boissier, *La fin du paganisme*, P. 1891. (t. II, p. 401). (2) Ed. Haenel, (Bonn, 1832), XVI, 10, parag. 4, 6; cf. 13, 25. (3) XVI, 5, parag. 1, 3, 5, 6, 7, 17, 29, 34, 40, 42, 46, 60, 62. (4) *Novellæ constitutiones*, (éd. Haenel, Lips 1844), II, t. 3.

On dit volontiers aujourd'hui que ces lois contre les païens ne furent pas éxécutées et l'on allègue que l'histoire ne signale pas de persécutions sanglantes. L'argument n'est pas décisif: les vaincus ont souvent tort et que saurait-on aujourd'hui des persécutions contre les chrétiens si l'Eglise n'avait pas triomphé? Mais, en ce qui concerne les hérétiques, il y a des faits bien établis: Priscillianistes, Donatistes, Circoncellions paient de leur vie l'attachement à leur doctrine; en Afrique, le suicide religieux apparaît comme une protestation contre l'Eglise orthodoxe.

C'est ce renversement des rôles qui rend le revirement de l'Eglise plus rapide: que peut être, pour le clergé victorieux, le martyre volontaire, sinon ce qu'il était jadis aux yeux des magistrats païens, une révolte contre l'autorité légitime, une bravade exaspérante? Et en effet, quand il parle des suicides donatistes, saint Augustin retrouve sans effort le ton d'étonnement dédaigneux qu'avait Marc-Aurèle pour l'opiniâtreté chrétienne. Pas un mot d'admiration pour l'héroïsme de l'adversaire! Pas un mot de respect pour leur vain sacrifice ! Plus ils meurent, plus ils sont coupables, — pauvres fous qui ne comprennent pas que le sang ne prouve rien! Et ce mot injurieux d'*insania* se retrouve dans le canon même du concile de Carthage.

Le Concile ne vise pas les anciens suicides chrétiens, c'est entendu. Sur le moment, nul n'y songe. Mais, à la longue, le rapprochement n'est-il pas inévitable? Ces groupes de donatistes et de circoncellions qui crient: tuez-nous! en quoi diffèrent-ils des chrétiens dont Tertullien citait si fièrement l'exemple? Ces furieux qui se précipitent sur les bûchers, ne les avons nous pas vus à Nicomèdie, bien avant qu'il y eût un schisme donatiste? Ces circoncellions qui forcent les païens à les mettre à mort, ne sont-ce pas les héritiers directs des martyrs de Palestine, des héros de l'Eglise copte? J'entends bien qu'il y a une différence: le chrétien mourait pour la vraie foi, l'autre meurt pour la mauvaise cause. Or, c'est la cause qui fait seule le martyre. Mais, saint Augustin a beau dire, dans l'acte de ceux qui meurent pour leur foi, il y a, outre cette foi même, (qui, au sein de chaque église, est commune au brave et au lâche,) la revendication héroïque de la liberté de croire, de cette liberté naguère revendiquée par Tertullien et impitoyablement refusée par le code du grand empereur chrétien. Il y a, quelle que soit la cause, le fier parti pris de faire passer les choses de l'esprit avant celles du corps. Il y a le courage aussi, le mépris de la mort et de la souffrance. Par là, les suicides donatistes ressemblent aux suicides chrétiens. D'où une difficulté d'admirer ceux-ci aussi franchement qu'autrefois, du moment qu'on méprise et qu'on hait ceux-là.

Pour échapper à cette difficulté, saint Augustin, engagé trop

avant dans la lutte contre le donatisme, aime encore mieux sacrifier la vieille tradition chrétienne et condamner tout ce qui est suicide. Le gros de la haute Eglise n'ose pas aller jusque-là. Mais les Pères flottent incertains entre l'admiration pour les suicides chrétiens, chose du passé, et la haine pour les suicides hérétiques, chose du présent. Ils célèbrent encore, nous l'avons vu, les volontaires du martyre; mais, ne pouvant plus honorer en eux ce qu'ils ont de commun avec les donatistes, ils sont moins à l'aise pour les célèbrer: ils se contredisent les uns les autres, ils se contredisent eux-mêmes. Ils sont encore plus hésitants que les néo-platoniciens.

Ainsi tombe l'objection que j'indiquais plus haut. Ainsi se fortifie la conclusion suggérée par l'étude des textes relatifs au suicide: dans l'ensemble, la morale de la haute église se rapproche de la morale païenne aristocratique. — Or, tandis que se constitue au sein du peuple des fidèles cette morale de l'élite, cette morale d'en haut, la vieille morale païenne et populaire envahit sans bruit le bas de l'Eglise.

CHAPITRE II

Les deux Morales païennes pénètrent dans l'Église : La Morale populaire

Turba turbavit ecclesiam (1). La morale qu'on vient de voir paraît d'abord régner seule sur l'ensemble de l'Eglise. Elle seule, en effet, a ses théoriciens, ses légistes, ses casuistes. Elle seule inspire des livres. Mais tandis qu'elle se formule, la foule de ceux qui ne lisent ni n'écrivent pénètre à flots dans l'Eglise et, avec la foule, la morale d'en bas.

I

La morale simple pénètre dans l'Eglise : 1) La foule se convertit si vite qu'on n'a pas le temps de l'instruire ; 2) cette foule a horreur du suicide. 3) dans l'Eglise où elle pénètre, l'usage chrétien de ne pas punir les suicidés n'a pu abolir l'usage païen ; de leur refuser la sépulture ; 4) raisons pour lesquelles l'usage chrétien devait, dans le peuple, céder la place à l'usage païen ; 5) les premières peines chrétiennes contre les suicidés apparaissent en Egypte dans un milieu populaire, (témoignages de l'Histoire lausiaque et de Cassien) ; 6) dès le IVe siècle, elles s'imposent sur un point à la Haute Eglise : les *Réponses* de Timothée d'Alexandrie.

La brusque conversion des masses populaires est un fait sur lequel tous les historiens sont d'accord. Monseigneur Duchesne exprime le sentiment commun en disant « tout le monde est chrétien (2) » ou à peu près. Il y a des résistances, à Rome, dans l'aristocratie. Le peuple, lui, se convertit si vite que l'Eglise débordée n'a pas le temps de l'instruire.

Il est vrai que, dès le début, c'étaient surtout des petites gens qui étaient venus à la foi nouvelle, et, si humbles fussent-ils, ils avaient su le comprendre et l'aimer. Mais des éléments populaires ne sont pas le peuple. Groupés dans d'étroites communautés, les premiers fidèles sont au courant du gros d'une doctrine et d'une morale qui s'élaborent parmi eux ou par eux. A la fin du IIIe siècle, il y a bien un mouvement de foule qui déjà influe sur la moralité. Seulement les persécutions font la police morale des églises brusquement surpeuplées. A partir du quatrième siècle, plus de per-

---

(1) Saint Augustin, *Serm.* CCXLIX, (P. L., XXXVIII-XXXIX, c. 1162).
(2) *Hist. de l'Eglise*, t. III, p. 4. Cf. Guignebert, *Le Christianisme médiéval et moderne*, P. 1922, p. 16.

sécutions. Le peuple s'amasse, toujours plus dense. Ceux qui devraient l'instruire ne suffisent pas à la tâche. Le nom du Christ est « dans la bouche de tout le monde », dit saint Augustin (1). Mais il reconnaît que, *in tanta copia populorum*, il y a des multitudes qui « ne sont pas au courant, *turbae imperitorum* (2). » Plus d'un siècle après la victoire de l'Eglise, il y a donc dans son sein tout un peuple, trop ignorant sans doute pour avoir ses docteurs, mais trop nombreux pour ne pas avoir son action, son influence. Par lui, la morale d'en bas va forcer les portes de l'Eglise. Bien avant que saint Augustin ait écrit la *Cité de Dieu*, elle va y faire pénétrer l'horreur du suicide.

Rien, en effet, n'autorise à penser que cette horreur s'affaiblisse dans le peuple avant le IVe siècle. Le droit, en ce qui concerne les soldats, ne change pas. Il est le même pour les esclaves. Force est donc bien d'admettre que le peuple, en entrant dans l'Eglise, apporte avec lui l'horreur du suicide: il est habitué à voir punir l'acte, il en a peur et le hait.

Cela étant, la question qui se pose au cours du IVe siècle est simple: mœurs et sentiments populaires vont-ils disparaître, une fois franchi le seuil de l'Eglise? Vont-ils peu à peu faire place à la morale nuancée de l'élite? Ou bien au contraire vont-ils se maintenir tels quels et constituer, au bas de l'Eglise, une morale populaire opposée à la morale d'en haut?

Je crois que cette seconde solution était à peu près inévitable et que, malgré le petit nombre des textes, on peut établir qu'elle a prévalu.

Le grand fait qui fraie la voie à la morale populaire, c'est que, *dès le premier âge*, le suicide, parmi les fidèles, est puni. Il n'est pas puni par l'Eglise; il est puni peut-être malgré l'Eglise; mais il est puni dans l'Eglise.

En effet, les premiers chrétiens sont en grande majorité des *tenuiores*, de petites gens; il y a parmi eux beaucoup d'esclaves. Un d'eux se tue. Que se passe-t-il? Il se passe évidemment pour lui ce qui se passerait pour tout autre. Le maître fait jeter le cadavre.

Que pensent, que font les fidèles? La morale chrétienne ne s'intéressant pas à la question de la mort volontaire, nous ne pouvons répondre avec assurance. Peut-être gardent-ils l'aversion païenne pour quiconque se détruit, l'idée que le suicide conduit en enfer. Peut-être tiennent-ils compte des motifs du suicide. Peut-être aussi

---

(1) *Epist.* CCXXXII. (P. L., XXXIII, c. 1028.). (2) *De Moribus Eccl. Cath. et de moribus Manichœorum*, I, 34, (P. L., XXXII, c. 1342).

disent-ils volontiers en parlant de celui qui s'est tué : voilà où l'a réduit la cruauté de son maître. Ce qui est sûr, c'est qu'ils n'infligent au mort aucune peine proprement chrétienne. Commémoration, oblation, messes, aucun texte, on s'en souvient, ne refuse rien de tout cela au suicidé, aucun écrivain chrétien ne parle d'un tel refus.

Seulement, quel que puisse être le parti pris chrétien de ne pas sévir contre celui qui se tue, il ne peut naturellement faire obstacle au pouvoir du maître. L'esclave qui se détruit est privé de sépulture, même s'il a payé sa cotisation à un collège funéraire (1). A moins qu'on ne suppose chez les maîtres une indulgence, une complaisance inexplicables pour la religion proscrite, l'esclave chrétien qui s'est tué sera soumis au droit commun: on ne l'ensevelira pas: et, en effet, quand Malc, esclave, décide de se tuer plutôt que d'obéir à son maître, il se résigne par avance à la privation de sépulture: *jaceat insepultus Christi testis in eremo* (2).

Donc, les chrétiens auraient beau prier pour le mort, le corps est au pourrissoir. Sentiments chrétiens, mœurs païennes. Une porte est ouverte à la morale d'en bas.

A l'âge héroïque, ce contraste entre les sentiments et les mœurs n'a pas une grande importance. Le cas des suicidés, si anormal soit-il, ne l'est pas plus que celui des martyrs: eux aussi sont souvent privés de sépulture et n'en sont que plus honorés. En cet âge de lutte ouverte, la rigueur de l'usage païen ne fait peut-être parfois qu'aviver l'indulgence chrétienne.

Mais voici le quatrième siècle. Les églises ne sont plus des groupes de petites gens superbement dressés contre le monde. Maintenant « grands et petits, savants et ignorants, pauvres et riches (1) », tous se disent chrétiens, les maîtres comme les esclaves. Du coup, le contraste entre les sévérités païennes et l'indulgence chrétienne devient plus gênant. Si minces que soient parfois, en des questions de ce genre, les droits de la logique, on n'imagine pas un homme priant, en tant que fidèle, pour l'esclave, dont, en tant que maître, il fait jeter le corps au pourrissoir. Le bon sens populaire protesterait lui-même contre une telle contradiction dans les faits. Du jeune sentiment chrétien ou du vieil usage païen, un des deux doit céder. — *A priori*, ce doit être le sentiment chrétien.

Dans la masse populaire qui envahit soudain l'Eglise, l'usage

(1) Donc, à supposer même que les premiers chrétiens se soient organisés en collèges funéraires, il est peu probable qu'ils aient pu matériellement ensevelir ceux des leurs qui se tuaient. Mais la théorie qui explique les origines de la propriété ecclésiastique par l'organisation collégiale est aujourd'hui très combattue, (voir notamment Waltzing, article *collegia* dans le Dictionnaire Cabrol). (2) Saint-Jérôme, *Vita Malchi*, (P. L. XXIII, c. 6). (3) Saint Augustin, *Serm.* CCL, (P. L., XXXVIII-XXXIX, c. 1164).

païen est fort de son ancienneté. Il a fini par créer un sentiment original et vigoureux. Usage et sentiment sont liés, non à une doctrine abstraite, mais à des réalités solides: vieilles croyances et surtout lois militaires, institution servile. Pour abolir la tradition païenne, il faudrait donc ou une modification des lois militaires, ou la suppression de l'esclavage, ou une campagne vigoureuse de la haute Eglise contre l'usage de refuser la sépulture aux suicidés. — Mais les lois militaires ne sont pas modifiées, mais l'esclavage subsiste, et enfin la haute Eglise ne mène pas campagne contre l'usage populaire.

Evidemment, en principe, les Pères rappellent volontiers que le refus de sépulture est chose indifférente. Par là même ils s'interdisent de l'infliger à titre de peines. Mais du coup il leur est moins facile de s'indigner contre ceux qui l'infligent: ce n'est pas odieux, c'est indifférent. De fait, le concile de Carthage prescrit, *par miséricorde*, d'ensevelir les suicidés donatistes, mais aucun des Pères de l'Eglise ne proteste contre l'usage de ne pas ensevelir les soldats ou les esclaves qui se tuent. *De même qu'ils acceptent sans récriminer le droit des hommes libres, ils s'abstiennent de dénoncer le droit et les mœurs sévères aux petites gens.*

Cela étant que doit-il se produire dans l'Eglise d'en bas? — Il doit arriver que l'usage du refus de sépulture, et, avec lui, l'horreur du suicide se perpétuent dans le peuple et que, çà et là l'Eglise, cédant à la poussée d'en bas, oublie la tradition chrétienne et la morale nuancée et se mette à refuser aux suicidés les honneurs funèbres.

Voilà la vraisemblance. Que se passe-t-il en fait? Il n'y a pas au IVe et au Ve siècles une littérature qui peigne les mœurs des nouveaux convertis de basse condition. Aussi ne pouvons-nous espérer suivre pas à pas sur ce point le progrès des idées païennes. Cependant il existe un genre d'écrits qui nous permet de pénétrer un peu dans l'intimité d'un milieu populaire: or, c'est justement dans ce genre d'écrits (1) que paraissent pour la première fois des peines d'Eglise contre le suicide.

L'*Histoire lausiaque* conte que, dans un monastère de femmes de Tabennisi, une vierge, faussement accusée par ses sœurs d'avoir trop bien accueilli un tailleur en quête d'ouvrage, ne peut supporter sa honte et se noie. Son accusatrice, affolée, se pend. Le prêtre qui vient ordonne qu'il n'y ait προσφορά ni pour l'une ni pour l'autre (2).

(1) J'ai lu les ouvrages indiqués dans les livres d'Amélineau, de dom Besse, de Ladeuze. Pour les éditions citées, voir plus haut, p. 322). (2) *Histoire lausiaque*, parag. 33, (p. 227).

La vie arabe de Pakhôme attribue cette décision à Pakhôme lui-même et elle ajoute : « il ordonna de ne pas nommer leur nom dans la prière et de ne pas célébrer la messe pour elles, de ne point recevoir d'offrandes et faire d'aumônes pour elles (1). »

Dans une des *Conférences* de Cassien, le moine Moyse, après avoir raconté le suicide du moine Héron, ajoute: « A grand peine put-on obtenir du prêtre abbé Paphnuce qu'il ne fût pas mis au nombre des *Biothanatos* et, comme tel, jugé indigne de la commémoration et de l'oblation (2). » Le prêtre abbé Paphnuce, en fin de compte, se laisse fléchir; mais il n'en admet pas moins qu'en principe on doit refuser à un suicidé les honneurs funèbres.

Voilà donc, avant 346, date de la mort de Pakhôme, le suicide puni de la même peine que porteront plus tard en Occident les conciles du temps mérovingien.

Qu'il faille voir là une victoire de la vieille morale populaire païenne, tout l'indique: d'abord, et c'est l'essentiel, les peines appliquées par Pakhôme et reconnues par Moyse n'ont jamais été édictées par un pape, ni par un concile; aucun des Pères de l'Eglise n'en a jamais soufflé mot ; c'est dans *hors de la haute Eglise* que les moines ont pris leur inspiration. Deuxième fait: les deux suicides punis par Pakhôme ne sont pas des suicides bassement égoïstes : la femme qui se tue parce qu'elle est injustement accusée, excite plutôt la pitié; si Pakhôme la punit, c'est donc évidemment que, d'accord, avec la morale d'en bas, il ne distingue pas entre les suicides; l'acte, indépendamment des motifs, est haïssable. Troisième fait, le prêtre abbé Paphnuce refuse en principe la sépulture à quiconque est *biothanatos*, autrement dit à quiconque meurt *de mort violente ;* il ne s'inspire donc pas d'une idée analogue à celle qu'exprime saint Augustin: il s'inspire, comme Virgile, de l'orphisme populaire. Enfin, ce milieu monacal, au sein duquel apparaissent les premières peines contre le suicide, est, avant tout, un milieu populaire.

Si j'insiste sur ce dernier point, c'est que le nom même des moines éveille aujourd'hui, dans notre esprit, des idées différentes. Nous pensons confusément à ces monastères du Moyen-Age dont quelques-uns servent de refuge à une élite morale et intellectuelle. Mais le cénobitisme pakhômien est chose très populaire. Les moines se recrutent en majorité « parmi les fellahs ou les gens des classes infimes de la société » (3). Evidemment on aurait tort d'en conclure, — et dom Besse en fait justement la remarque, — qu'ils sont

(1) *Traduction* Amélineau, p. 384. (2) Cassien, Coll. II, *De Discretione*, 5, (p. 45.) (3) Amélineau, *Monuments pour servir à l'Hist. de l'Egypte chrétienne au* IVe *s. Hist. de Pakhôme*, (*Ann.* du Musée Guimet, t. XVII (1889), Introd. p. 4.)

tous « grossiers et sans instruction (1) ». Mais l'ensemble est tout le contraire d'une aristocratie. D'ailleurs il n'essaie pas d'en usurper le rôle. Les cénobites restent en marge du beau mouvement intellectuel qui illustre l'Eglise du IVe siècle. Voilà ce Pakhôme qui est à nos yeux le premier auteur de la législation relative au suicide. C'est un paysan « levé pour le service militaire et licencié peu après » (2), homme remarquable sans contredit, mais né peuple et qui reste peuple. Quand M. Ladeuze écrit: rien ne montre qu'il ait reçu une culture intellectuelle soignée (3), il s'exprime avec indulgence : Pakhôme, d'après M. Amélineau, n'aurait appris à lire qu'à vingt ans. Nulle part on ne nous le montre adonné à la théologie ou la philosophie. Il y aurait folie à supposer qu'il est allé chercher ses idées sur le suicide dans quelque écrit, aujourd'hui perdu, d'Origène. Il les a prises à même le peuple. Il a vu peut-être punir des suicidés durant son court séjour à l'armée. Ses compagnons, gens de peu, ont les mêmes sentiments populaires. En un pareil milieu, les peines contre le suicide paraissent à tous chose toute simple.

Dira-t-on que, du moins, au point de vue moral, les cénobites sont une élite? On sait combien la question est aujourd'hui controversée (4). Pour ma part, je ne crois pas que le livre, parfois si ingénieux, de M. Ladeuze, doive faire abandonner le gros des conclusions de M. Amélineau. Mais, si on laisse de côté ce délicat problème, un fait se dégage, je crois, nettement des écrits qui nous font connaître les moines, (Vies d'Antoine, de Pakhôme, de Schenoudi, Histoire de Rufin, *Histoire lausiaque*, écrits de saint Jérôme et de Cassien) : c'est que la morale des moines est une création plus populaire que savante. Certes elle est sur certains points très belle, parfois délicate et non sans finesse. Mais, d'abord, il s'y mêle une thaumaturgie si folle que, seuls, des simples pouvaient s'y plaire. En outre, elle est pleine de bizarreries, d'outrances, de brutalités, qui forment un contraste saisissant avec les doctrines de saint Ambroise ou de saint Augustin. D'un côté, le traité de morale, de l'autre l'image d'Epinal. Que les peines canoniques contre le suicide apparaissent en un tel milieu, c'est une preuve qui pourrait suffire de leur origine populaire.

Donc, les textes venus jusqu'à nous s'accordent avec la vraisemblance. Il paraissait inévitable qu'au lendemain de la grande tra-

---

(1) Besse, *Les Moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, P. 1900, p. 110. (2) Duchesne, *Hist. de l'Eg.*, II, p. 497. (3) Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhômien*, P. 1898, p. 157. (4) Voir, outre les ouvrages cités : Besse, *Les Moines d'Orient*, P. 1899 ; van Cauwenbergh, *Etude sur les Moines d'Egypte*, P. 1914 ; art. *Cénobitisme* dans le *Dictionnaire* Cabrol ; Schivictz, *Des morgenländische Mönchtum*, I, Mainz, 1904.

hison païenne l'usage de punir les suicidés s'imposât çà et là à l'Eglise dans les milieux populaires: en fait, on les voit surgir à la date voulue, à l'endroit voulu.

Et tout de suite cette morale populaire prend l'offensive, tout de suite l'usage païen et populaire prétend devenir l'usage commun.

Vers 381, Timothée, évêque d'Alexandrie, est consulté par ses clercs sur le point suivant : « Si quelqu'un n'étant pas maître de son esprit s'est tué lui-même, y a-t-il ou n'y a-t-il pas oblation ? » Et il répond : « Le clerc doit examiner avec soin s'il s'agit vraiment d'un cas de folie; car souvent les parents prétendent, pour obtenir l'oblation ou l'oraison, que le défunt avait perdu l'esprit. Si la folie est bien démontrée, il ne doit pas y avoir oblation ». (1)

Ce texte (que je n'ai pas vu citer dans les ouvrages relatifs au suicide), prouve que, *dès avant la fin du* IVe *siècle*, l'usage appliqué par le moine Pakhôme est devenu en Egypte le droit commun.

Peut-on voir là autre chose qu'une victoire de la vieille morale populaire?

La théorie courante attribue à saint Augustin le mérite d'avoir, par sa doctrine morale, frayé la voie au droit canonique qui punit le suicide. J'ai déjà montré que les idées de saint Augustin répugnent violemment à ce droit. Mais admettons que mes raisons ne valent rien, la théorie courante n'en est pas moins condamnée par ce fait brutal : la réponse de Timothée est antérieure au baptême de saint Augustin.

Cette théorie peut-elle du moins s'expliquer par une doctrine propre à l'Eglise d'Alexandrie? Rien n'autorise à le supposer. Ni Origène, ni Clément d'Alexandrie ne parlent de punir ceux qui se tuent. Force est donc bien de constater que la décision de Timothée n'est pas liée à la morale de la haute Eglise. Elle n'est pas la conséquence d'une doctrine défendue par des écrivains illustres. Elle fait suite aux usages adoptés dans le pays par les milieux populaires. Elle marque la première victoire de l'ancienne morale d'en bas sur la morale chrétienne et sur celle du haut clergé.

Victoire obscure encore et locale. Certes je suis convaincu que bien souvent, au cours du IVe siècle, le clergé céda çà et là à l'influence des mœurs populaires et refusa de prier pour ceux des suicidés que l'usage païen privait de sépulture. Mais je ne suis pas moins convaincu que le droit consacré par Timothée resta longtemps propre à l'Egypte, en tant que droit canonique officiel. Si plusieurs évêques avaient interdit de recevoir l'oblation des suicidés, il serait inconcevable qu'aucun des Pères les plus illustres n'y fît jamais

(1) Mansi, t. III, c. 1251. *Responsa canonica Timothei, alexandrini episcopi, interrogatio* XIV.

allusion. Or, saint Augustin lui-même, ne souffle mot ni d'une interdiction de ce genre, ni du texte de Timothée. La décision de l'évêque d'Alexandrie est donc, au début du ve siècle, singulière et inconnue. C'est sur un seul point et sans bruit que la vieille morale païenne remporte ce premier succès. Mais enfin la voilà dans l'Eglise et menaçant la haute Eglise.

II

Le triomphe du paganisme populaire sur la question du suicide n'est pas un fait singulier : 1) fêtes, rites, croyances païennes pénètrent dans l'Eglise victorieuse ; 2) quelques-uns de ces usages populaires expriment une morale violemment contraire et à la morale chrétienne et à celle de la haute Eglise ; 3) la victoire du paganisme populaire est particulièrement sensible dans les choses de la mort : le refus de sépulture, antique peine païenne, apparaît dans l'Eglise au même moment et au même lieu que les peines contre le suicide. 4) Conclusion : le dualisme païen a pénétré dans l'Eglise ; — pourquoi il ne peut s'y maintenir longtemps.

Ici encore, on pourrait hésiter à se fier à des faits, en somme peu nombreux, si l'intrusion des usages et des sentiments païens, relatifs au suicide, était chose singulière, en contradiction avec le mouvement général de la morale au IVe siècle. Mais c'est à larges flots que le paganisme populaire inonde l'Eglise, en dépit de l'élite. Et, sur bien des points, la morale qu'il apporte avec lui est violemment opposée à la morale chrétienne et à celle du haut clergé.

Je ne pense pas ici aux substitutions si souvent signalées : fête de saint Marc remplaçant l'usage païen des *Robigalia*, fêtes des Collectes de la Chaire de saint Pierre, de Noël et des Quatre temps succèdant aux fêtes des *Ludi apollinares*, de la *Cara Cognatio*, de *Natalis Invicti*, des *Feriae messis* (1). La haute Eglise, en tout cela, manœuvre encore les sentiments qui s'imposent à elle, et l'on peut soutenir que la morale reste étrangère à ces manœuvres. Mais, quand « d'innombrables » fidèles refusent de se mettre en route le jour qui suit les Calendes, distinguent les jours fastes et les jours néfastes, il est impossible que ces usages ne traînent pas avec eux des idées violemment contraires au plus gros des idées chrétiennes sur la façon d'honorer Dieu.

La survivance de la magie populaire est, à cet égard, significative. Ce qui fait l'originalité de l'éthique chrétienne, c'est que le chrétien, pour se concilier la faveur divine, compte avant tout sur la foi et les œuvres. La haute Eglise du IVe siècle, si hésitante et incertaine sur la définition des œuvres, continue à voir en elles et en la foi les seuls moyens d'attirer sur soi l'indulgence du Seigneur. Rien de plus

(1) Voir notamment Grisar, ouv. cité, t. II, p. 330.

contraire à un tel sentiment que le principe de la magie : ce qu'on lui demande, ce sont des avantages immédiats, et pour se les assurer, on compte sur des moyens étrangers à la morale. Or, cette magie qui, à Rome, selon la remarque de M. Hubert, ne se distingue pas facilement « de la religion populaire, des rites du village, de la ferme, de la forêt » (1) se maintient solidement dans l'Eglise d'en bas. Pierres, fragments de métal, lames et médailles gravées, les phylactères continuent à préserver de la maladie et du malheur, et peu à peu on voit apparaître les « amulettes chrétiennes ». Il s'en trouve une description intéressante dans le *Dictionnaire* de dom Cabrol (2). Ce qu'il y a de plus intéressant, c'est le fait même de leur existence, c'est que les historiens modernes se trouvent contraints d'accoupler ces deux mots. Il y a donc, désormais, toute une foule de gens qui se disent chrétiens et qui non seulement osent demander des faveurs purement temporelles, mais comptent, pour obtenir ces faux biens, sur le pouvoir mystérieux des pierres et des lames!

D'autres pratiques ne sont pas moins chargées de morales païenne. Quelques-unes des substances qui servent au culte se voient peu à peu conférer, elles aussi, une sorte de pouvoir magique : « Les anciens documents hagiographiques parlent très souvent de l'emploi de matières bénites : eau, pain, huile, etc., soit comme préservatif contre les puissances infernales, soit comme remède surnaturel dans les maladies du corps et de l'âme ». (3) Enfin le culte des martyrs, la grande création populaire, se rattache, lui aussi, à l'ancienne magie. Je ne sais comment le P. Delehaye, dans son savant ouvrage sur les *Origines du culte des martyrs*, dit que ce culte-là, lui du moins, ne vient pas du paganisme (4). Il faut distinguer entre le saint ou le martyr et la relique. Compter sur l'intercession du saint, c'est peut-être revenir quelque peu aux menus Dieux du polythéisme, mais c'est malgré tout compter sur une intercession d'ordre moral, puisque celui qu'on implore a acquis, par des mérites singuliers, le pouvoir qu'on lui attribue. Compter sur la vertu de la relique, c'est revenir à la magie. Parmi les païens, la dent d'un enfant avait des pouvoir surnaturels. « On croyait à l'efficacité de certaines reliques de personnes qui avaient péri par accident ou dans les supplices » (5) : les martyrs, en principe, meurent « dans les supplices »; le fidèle, qui compte sur leurs ossements pour obtenir des faveur temporelles, reste donc païen de cœur et d'esprit. J'ajoute que la facilité même avec laquelle on croît aux miracles opérés par

(1) Hubert, article *Magia* dans le *Dict. des Ant.* (2) *Dict. d'Archéologie chrétienne*, art. *Amulettes.* (3) *Ibid.*, art. *Bénédictions* et *Bénéd. de l'eau.* (4) Bruxelles, 1912, p. 477. (5) E. Labatut, art. *Amuletum*, dans le *Dict. des Ant.*, (p. 254 et 255.)

les reliques ne s'explique guère que par la toute puissance d'une crédulité très populaire. M. Babut remarque que la « grande thaumaturgie » fait irruption dans l'Eglise à la fin du IVe siècle (1) : c'est précisément l'époque à laquelle la masse des nouveaux convertis commence à pouvoir faire sentir son influence.

Croyance à la vertu des pierres, des lames, des huiles, des reliques, recours à cette vertu pour obtenir des avantages temporels, tout cela est encore bien plus contraire à la morale chrétienne et à celle de l'Eglise que l'ancienne horreur du suicide. Et tout cela, cependant, l'Eglise peu à peu l'adopte. Parfois elle se tait, laisse faire; parfois elle distingue, essaie d'épurer; parfois elle est débordée malgré ses résistances. L'usage païen des amulettes est encore combattu avec violence par saint Jean Chrysostome, par saint Augustin (2). Il est condamné par des conciles (3). Rien n'y fait. En désespoir de cause, saint Augustin en arrive à dire : « nous louons ceux qui, lorqu'ils ont mal de tête, s'appliquent l'Evangile sur la tête, au lieu de recourir *ad ligaturam* » (4). Cette concession, dont il sent la gravité, ne suffit pas à la foule. Et les phylactères maudits sont peu à peu tolérés. A la théologie populaire, dit Mgr Duchesne, « on ne pouvait échapper sans un sérieux effort de résistance. Cet effort ne se produisit pas ou, s'il se produisit, il fut bientôt découragé » (5). Ce qui est vrai de la Théologie ne l'est pas moins de la morale, puisqu'ici l'une entraîne l'autre. Les masses populaires « introduites brusquement dans la salle du festin mystique y apportaient leurs habitudes, dont il fallait bien s'arranger, quelque choquantes qu'elles pussent paraître aux personnes d'éduction plus raffinée » (6). L'horreur du suicide, les peines contre ceux qui se tuent ne sont qu'une parcelle de tous ces éléments troubles que le flot populaire apporte avec lui.

Ce qui confirme encore cette hypothèse, c'est que le triomphe du paganisme populaire est particulièrement net dans tout ce qui touche aux choses de la mort.

J'ai dit plus haut que la privation de sépulture ne peut être une peine aux yeux des chrétiens instruits, puisque pour eux la sépulture est chose indifférente. Enseveli ou non, le fidèle sera jugé par Dieu sur sa foi et ses œuvres. La haute Eglise maintient cette doctrine.

---

(1) Babut, *Saint-Martin de Tours*, P., s. d., p. 264. (2) Saint-Augustin, *Epist.* CCXLV, (P. L., XXXIII, c. 1060-1061) ; *In Joann, ev.*, VII, 12, (XXXIV-XXXV, c. 1443) ; *In psalm.* XCIII, 20, (XXXVI-XXXVII, c. 1209-1210). Sur saint Chrysostome, voir, outre l'ouvrage de M. Puech, l'article *amulettes* de dom Leclercq dans le *Dict. d'areh. chrétienne*, de Cabrol, c. 1787. (3) Concile de Laodicée, Mansi, II, 570. (4) *In Joann. ev.*, VII, 12, (XXXIV-XXXV. c. 1443). (5) Duchesne, *Hist. de l'Egl.*, III, p. 13. (6) *Ibid.*

Elle ne peut pas ne pas la maintenir sans porter un coup décisif à l'ensemble des croyances et de la morale nouvelle. Mais l'idée que l'accomplissement des rites funéraires est sans importance heurte violemment les mœurs et l'opinion du peuple. Et, du coup, l'Eglise recule.

Elle a commencé par réprouver l'usage païen des fleurs et des couronnes. Elle l'admet. Elle cède également en ce qui concerne le deuil. Fait plus important, les vieilles inscriptions païennes, les plus contraires à la foi nouvelle, continuent à être gravées sur les tombes, et les fidèles reposent sous les lettres tutélaires D M, ou encore sous les mots antiques qui semblent nier la résurrection : *Domus aeterna, Somno aeternali* (1). Enfin et surtout, l'idée prévaut toujours que la privation de sépulture est un terrible malheur. Les pauvres, d'après Commodien, continuent à se faire recevoir dans les collèges funéraires. On a l'idée que les cadavres privés de tombeaux n'auront point part à la résurrection. Quelques-uns mêmes, redoutent toujours le sort des ombres misérables qui errent autour du Styx (2). Dom Leclercq écrit que sur cette question de la sépulture, la croyance païenne « fut de celles qui subsistèrent le plus longtemps, mais teintée d'une sorte de tendre dévotion, à tel point qu'on ne la reconnait plus qu'à peine ainsi édulcorée et défigurée » (3). Je ne sais sur quel témoignage peuvent s'appuyer ces derniers mots. Ce qui est sûr, c'est que, longtemps après l'édit de Milan, la masse des fidèles considère la privation de sépulture comme un grand malheur. La violation du tombeau est une catastrophe et les inscriptions qui maudissent le violateur, lui lancent, en guise d'avertissement suprême, non une formule chrétienne mais la vieille formule païenne : *jaceat insepultus, non resurgat!* (4)

Du coup, le refus de sépulture, peine dénuée de sens pour un chrétien ou pour un Père de l'Eglise, reprend sa valeur et sa gravité. Cependant, dira-t-on, l'Eglise n'a jamais recours à cette peine. Erreur. Dans la haute Eglise, il n'en est pas question. Mais on la voit apparaître dans le même milieu populaire et exactement à la même époque que les premières peines contre le suicide.

Ce Pakhôme, qui refuse des prières aux religieuses de Tabennisi, rencontre un jour des moines portant le cercueil d'un de leurs frères. Les moines l'arrêtent et lui demandent de venir prier sur le mort. Il le fait, puis, ajoute la narration copte, il ordonne de cesser les prières, d'emporter le cadavre nu et de le jeter sans l'enterrer (5).

---

(1) Leclercq, *Dict. d'Archéologie*, art. *Amours (les)*, col. 1628-1629. (2) Le Blant, *Les martyrs chrétiens et les usages destructeurs des corps*, *Revue archéologique*, Sept. 1884, p. 188. (3) *Dict. d'Archéologie chrétienne*, art. *Ad. Sanctos*, p. 479. (4) *Ibid.*, p. 484 ; cf. *Ibid.*, art. *Agnès* (cimetière de

La chose, au point de vue chrétien comme au point de vue de la haute Eglise, est si scandaleuse, que le rédacteur prête à Pakhôme des raisons étranges et obscures : ce qu'il en fait est pour le défunt; l'ignominie qui lui est infligée lui vaudra peut-être quelque repos; au contraire, plus on prierait pour lui, plus il vous poursuivrait « de ses dures malédictions » (1). Quel que soit le zèle du rédacteur, l'explication est médiocre : ce Dieu qui se fâcherait contre un pêcheur non parce qu'il a pêché, mais parce qu'on lui donne la sépulture, a des sentiments bien païens, et ce mort qui maudit les vivants coupables de prier pour lui est précisément dans le même cas. Mais ce n'est pas l'explication qui importe, c'est le fait. M. Ladeuze a essayé de démontrer que la vie copte de Pakhôme, la seule qui contienne ce trait (2), n'est pas le texte le plus ancien (3). Je croirais volontiers pour ma part, que le refus de sépulture appartient à la version la plus ancienne et que les rédacteurs grecs et syriaques l'ont retranché de leurs récits, le trouvant par trop païen. Mais, si l'on adopte l'avis de M. Ladeuze, force serait d'admettre que l'usage de refuser la sépulture est devenu, après la mort de Pakhôme, assez courant dans le monde monacal pour que le rédacteur copte l'ait ajouté d'office au récit primitif.

A quelque avis qu'on se range, un fait, du moins, demeure acquis: l'usage purement païen de refuser la sépulture apparaît, dans le bas de l'Eglise, juste au même endroit, juste au même moment que les peines, païennes aussi, contre la mort volontaire. Et le siècle qui voit paraître ces pénalités païennes est celui qui voit la foule des nouveaux convertis inonder l'Eglise en traînant avec elle une morale aussi opposée à la morale du premier âge qu'à celle de la haute Eglise.

Ainsi l'hypothèse qui nous guide se vérifie à cette première étape. Il n'y a pas au IVe et au Ve siècle, une initiative de l'Eglise pour imposer au monde, comme une nouveauté, une morale violemment hostile à tous les suicides et décidée à les punir. Au contraire, le même dualisme qui caractérisait la morale païenne s'impose à la morale de l'Eglise victorieuse. Dans le monde que couvre le nom chrétien, il y a une élite, il y a le peuple. L'aristocratie adopte une morale nuancée et incertaine, analogue à celle de l'élite païenne. Le

---

Sainte), c. 963. (5) Amélineau, *Monum. pour servir à l'hist.e de l'Egypte chrétienne au IVe s.*, p. XV.

(1) *Ibid.*, p. XLII. (2) L'auteur grec traduit par Denys le Petit et l'auteur des *Paralipomena* ne parlent pas du refus de sépulture. Même atténuation dans *la Vie syriaque*, trad. Bousquet et Nau (*Patrologie Orientale*), t. IV, P. 1907-8, p. 437, ss. (3) Ladeuze, *Etude sur le Cénobitisme pakhômien*, P. 1898, p. 89.

peuple garde, en franchissant le seuil de l'Eglise, l'horreur du suicide. Là où il y a culture, exercice du pouvoir, on distingue entre les suicides et l'on s'abstient de les punir. Là où il y a asservissement et ignorance, on ne distingue pas et on châtie.

Seulement, alors que l'antiquité païenne s'accommodait parfaitement d'un dualisme avoué, en rapport avec l'ensemble de l'organisation sociale, l'Eglise s'en trouve forcément embarrassée. Elle est l'héritière d'une morale qui, loin de se dédoubler à l'usage des riches et des pauvres, des petits et des grands, s'affirme la même pour tous les hommes. Comment admettre le dualisme sans renier cet héritage?

Au IVe, au Ve siècle, on élude le problème en fermant les yeux ou en usant provisoirement d'indulgence pour l'usage et pour les sentiments populaires. Saint Augustin ne parle pas de la décision de Timothée. Mais on a bien l'impression que cette ignorance ne peut pas durer et qu'un jour ou l'autre, il faudra ou avouer le dualisme, en renonçant délibérément à la tradition chrétienne, ou choisir entre saint Jérôme et Pakhôme, entre la décision du concile de Carthage et la réponse de Timothée.

Que se serait-il passé si l'empire et la civilisation étaient restés debout? Si hasardeuses que soient les hypothèses de ce genre, j'avoue que j'ai peine à imaginer les théoriciens du droit romain et les successeurs de saint Jérôme et de saint Ambroise, présidant aux procès et aux supplices barbares que le moyen âge va instaurer ; je vois plutôt l'élite expliquant au peuple, quitte à rester longtemps sans le convaincre, qu'il y a suicide et suicide, que Dieu seul peut juger les morts, et qu'il est ridicule à un croyant d'infliger comme une peine la privation de sépulture. — Mais les Barbares envahissent l'empire. La civilisation s'écroule en Occident. L'aristocratie intellectuelle agonise. Si notre hypothèse est bonne, cet écroulement doit entraîner la disparition de la morale d'en haut. Je vais essayer de montrer qu'en effet, dans notre pays la barbarie met fin au dualisme païen et que la morale d'en bas, forte du déclin des aristocraties, triomphe et revêt lentement les ruines du vieux monde.

CHAPITRE III

La première victoire de la Morale populaire : L'époque Mérovingienne

C'est au VIe siècle, en Espagne et en Gaule, qu'on voit la morale d'en bas remporter sa première victoire. Au lendemain des invasions, les aristocraties cultivées disparaissent, la morale nuancée les suit dans la nuit. L'horreur du suicide triomphe.

Cette façon de voir, je le dis tout de suite, n'est pas celle des historiens, juristes ou philosophes, qui ont étudié les origines de la répression du suicide. D'après eux, il n'y a pas victoire populaire, mais victoire de l'Eglise et de la morale chrétienne : preuve, ce sont des conciles qui, bien avant la justice laïque, condamnent la mort volontaire; d'autre part, cette victoire est antérieure à la barbarie; preuve : le concile d'Arles qui institue la repression, se réunit au Ve siècle.

Je ne crois pas que ces preuves résistent à l'examen. S'il était démontré que le clergé gaulois avait pris seul et spontanément l'initiative de punir le suicide, une telle initiative, loin d'être un triomphe chrétien, serait contraire à la morale du premier âge comme à celle de la haute Eglise, et j'ajoute que, survenant au Ve siècle, elle serait presque inexplicable. Mais les faits démontrent tout autre chose :

1° A la veille de la barbarie, il y a, en Gaule comme ailleurs, morale d'en haut et morale d'en bas, et le concile d'Arles, bien loin d'instituer un droit nouveau, consacre le vieux dualisme païen;

2° Au sein de la Barbarie, il n'y a plus qu'une morale, hostile à tous les suicides; mais cette morale, bien loin d'être une création de l'Eglise, n'est que l'ancienne morale populaire, rendue peu à peu souveraine par la disparition des aristocraties.

C'est ce passage du dualisme à l'unité par en bas, que je vais essayer de décrire.

I

La morale dualiste en Gaule, avant le triomphe de la barbarie : 1) Morale aristocratique païenne, morale de la Haute Eglise, morale populaire ont en Gaule, les mêmes caractères que dans le reste de l'empire ; 2) le concile d'Arles ne condamne pas le suicide en général, mais le seul suicide des *famuli* ; 3) cette décision, loin d'être une victoire « chrétienne » ou une nouveauté due à l'Eglise, consacre le vieux dualisme païen.

« Dès 452, le concile d'Arles déclare que le suicide est un crime et ne peut être l'effet que d'une fureur diabolique » (1). C'est sur la foi de vingt historiens que Durkheim a retenu ce fait. Bien établi, il suffirait à prouver que la répression du suicide est antérieure à la barbarie et il faudrait supposer que la morale relative au suicide n'est pas, en Gaule, la même que dans le reste de l'empire. Mais rien ne justifie cette supposition. Morales d'en haut et morales d'en bas sont chez nous ce qu'elles sont ailleurs; quant au canon d'Arles, il n'a pas le sens qu'on lui attribue d'ordinaire.

Voici d'abord la morale aristocratique païenne. Au point de vue philosophique, elle est forcément tributaire de la sagesse gréco-latine. Il n'y a pas, en effet, de philosophes ni de moralistes gaulois. Sans doute la Gaule pourrait avoir, à défaut de grandes écoles, des idées particulières touchant la mort volontaire. Mais il s'en trouverait forcément un reflet dans les ouvrages des rhéteurs et des poètes: or, je n'y ai rien trouvé, sauf un mot flatteur et banal d'Ausone sur le suicide d'Othon (2). Dans les écoles gauloises, on vit sur le fonds « de préceptes anonymes, de sentences attribuée aux sages de la Grèce, en un mot sur les lieux communs » (3). Au ve siècle, Platon est « particulièrement cher » aux nobles Gaulois. Les amis de Mamert, Polemius, Eutropius, étudient sa doctrine « dans la forme authentique ». Plotin, Porphyre trouvent des disciples (4). Tout ce qu'on peut conclure de là, c'est que les Gaulois lettrés ont, au sortir de l'école, sur la question du suicide, les mêmes idées nuancées et incertaines qu'a l'aristocratie romaine.

Le peu que nous savons des mœurs ne laisse pas davantage une impression d'originalité. J'aurais cru les descendants des Celtes particulièrement enclins à suivre la mode stoïcienne du i^er siècle. Les textes réunis par dom Bouquet ne prouvent rien de tel. J'ajoute que les écrivains chrétiens et Salvien lui-même, ne

(1) Durkheim, *Suicide*, p. 370. (2) Ausone, *De XII Caesaribus*, (*De obitu singulorum*), V, 7 et *Tetrasticha*, (Othon), v. 35-36. (3) Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, P. 1905, p. 16-17. (4) *Ibid.*, 72 et 74.

reprochent pas aux Gallo-romains d'être prompts au suicide. Non que les modes romaines soient restées tout à fait étrangères à notre pays: Albinus, Magnence, Decentius, Arbogaste suivent l'exemple qu'avaient donné Caton, Brutus, Othon et tant d'autres (1). Mais il n'est pas possible de dire si la noblesse gauloise imite souvent l'exemple de ces grands aventuriers et si des suicides comme celui de Martin, gouverneur de Bretagne (2), sont chose rare ou conforme à l'usage.

Mais la grande réalité qui, en Gaule comme ailleurs, soutient la morale aristocratique, c'est le droit romain. Il est vrai que le *Code* de Théodose ne contient aucun texte relatif au suicide. Mais, au début du vi^e siècle, la *Lex romana Visigothorum* reproduit un passage du jurisconsulte Paul qui indique nettement le principe essentiel : confiscation si le suicide est du au remords d'un crime commis, pas de confiscation s'il est du au dégout de la vie, à la honte d'être endetté, à la maladie (3). Ce principe ne put rester inconnu à la noblesse gauloise : de trop gros intérêts s'y trouvaient engagés. Il maintient forcément l'idée qu'il y a des suicides dus au crime, mais que le suicide en soi n'est pas un crime.

L'autre aristocratie, l'Eglise, ne paraît pas s'intéresser beaucoup à la question du suicide.

Il y a, en Gaule, jusqu'au moment qui voit triompher la barbarie, une littérature chrétienne assez riche (4) : ce sont d'abord les théologiens, saint Irénée, saint Hilaire de Poitiers, saint Eucher, saint Hilaire d'Arles, saint Vincent de Lérins, saint Prosper d'Aquitaine, Valérien de Cemelum; ce sont les historiens, les épistoliers, les poètes : Sulpice-Sévère, Ausone, Paulin de Nole, Paulin de Béziers, Marius Victor, Orientius; c'est, au seuil même de la barbarie, Fauste de Riez, Ruricius, Claudien Mamert, Salvien, Sidoine Apollinaire, Paulin de Pella, Paulin de Périgueux, saint Avite, Pomère, saint Césaire d'Arles. Dans toute cette littérature, c'est à grand peine que j'ai trouvé quelques phrases brèves sur la mort volontaire.

---

(1) Je n'ai pas trouvé, dans les nombreux historiens païens ou chrétiens qui rapportent ces suicides. un seul mot qui les flétrisse ou indique qu'à l'époque ils ai nt été blâmés. (2) Ammien Marcellin, XIV, 5. (3) Voir le texte de Paul, plus bas, p. 384. (4) J'ai lu tous les ouvrages d'écrivains gaulois indiqués par Bardenhewer. Editions citées au cours de oe chapitre : Césaire d'Arles, *Six nouveaux sermons de Saint-Césaire.* éd. par D. G. Morin, (*Revue Bénédictine*, t. XIII, (1896), p. 202); Fauste de Riez, édit., Engelbrecht, *Corpus de Vienne*, t. XXI ; Paulin de Pella, *Eucharisticon*, traduction donnée par M. Rocafort dans *Un type gallo-romain, Paulin de Pella*, P. 1895 ; Paulin de Périgueux, *De vita Martini*, éd. Petschenig. *Corpus de Vienne*, XVI ; Sulpice Sévère, éd. Halm, *Corpus*, t. I ; Salvien, éd. Pauly (*Corpus*, t. VIII.)

Saint Césaire d'Arles, reprenant un texte de saint Jérôme, dit que les femmes qui se font avorter sont homicides d'elles-mêmes (1).

Fauste de Riez, réfutant l'idée selon laquelle quiconque est baptisé sera sauvé, écrit : faut-il donc croire que celui-là possède la blancheur du baptême *qui inter incestos, veneficos, cruentos, vel praecipitio aut suspendio vitam praecidens in partem transiit impiorum* (2).

Ces deux phrases ne sauraient prouver que la haute Eglise de Gaule ait, sur la question du suicide, une morale qui lui soit propre. En tout cas, on ne peut lui attribuer une horreur indiscrète et singulière : saint Martin ressuscite un esclave qui s'est tué, et Sulpice-Sévère, qui rapporte le fait, n'en paraît pas autrement surpris (3), Paulin de Périgueux non plus (4). Bien mieux, le grand saint des Gaules se fait comme une spécialité de rappeler les suicidés à la vie : saint Paulin (5), et plus tard Grégoire de Tours (6) nous montrent des énergunèmes se précipitant dans un puits et rappelés à la vie par la vertu de Martin.

La question même du suicide chrétien qui, ailleurs, émeut tant les esprits, ne soulève pas de controverses dans la littérature gauloise. Chose étrange, ce suicide n'avait pas été en honneur chez les descendants des Celtes. Parmi les martyrs gaulois dont Ruinart a admis les *Actes*, Epipodius et Alexandre, Saturnin, Victor, Donatien, Rogatien, Genesius, Ferréol ne se livrent pas (7). Seul, saint Symphorien, sans s'offrir précisément, brave la populace (8). Mais pour Epipodius et Alexandre, le rédacteur insiste sur le fait qu'ils essaient de se dérober à la persécution, qu'ils se cachent. Ferréol, miraculeusement délivré, prend aussitôt la fuite (9). Nulle part, il n'est question de Gaulois allant, comme les chrétiens d'Egypte, s'offrir en masse aux magistrats païens. Certes, cela ne veut pas dire que l'Eglise gauloise ait refusé son admiration aux volontaires du martyr, encore moins qu'elle les ait blâmés : parlant de saint Martin, Sulpice-Sévére croit encore devoir l'excuser de n'être pas mort martyr, et ajoute que, s'il l'avait pu, il se serait livré aux persecuteurs, jeté volontairement dans les flammes (10). Longtemps après, Grégoire de Tours conte avec

---

(1) *Revue Bénédictine*, XIII, p. 202. Dans les *Statuta ecclesiae antiqua* attribués à Césaire par M. Malnory, (*Saint-Césaire, évêque d'Arles*, P. 1894, p. 42), il n'est pas question du suicide. Saint-Césaire n'inscrit pas le suicide dans la liste des péchés mortels, (voir Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, P. 1906, p. 142). (2) *Epist. V*, (p. 194) ; le texte donné par Migne, (P. L. LVIII, c. 850), est évidemment fautif. (3) Sulpice Sévère, *Vita S. Martini*, VIII, (p. 118). (4) *De vita Martini*, I, v. 376 (p. 34). (5) *Ibid*, VI, 39-70, (p. 140). (6) *De miraculis S. Martini*, I. 2. (7) Ruinart, p. 120, 177, 333, 560, 489. (8) *Ibid.*, p. 125. (9) *Ibid.*, p. 490. (10) *Epist.* II, 9 (p. 144).

complaisance l'histoire de Julien, allant se livrer parce qu'il a « soif du Christ » (1). La morale est donc nuancée dans notre pays comme ailleurs. Mais ce qui frappe chez nos écrivains, ce n'est ni un surcroît d'indulgence ni un surcroît de sévérité : c'est plutôt leur indifférence.

Indifférence d'autant plus remarquable qu'elle ne s'étend pas du tout à l'ensemble des questions morales. C'est en Gaule que paraissent deux des hérésies intéressant le plus directement l'éthique, celle de Vigilance et celle de Pélage. Dans les écrits de Cassien, de Prosper d'Aquitaine, de Salvien, les préoccupations morales tiennent une large place. Si la question de la mort volontaire et du suicide chrétien en tiennent une aussi mince, c'est bien la preuve que la haute Eglise gauloise n'a pas, sur ce point, d'idées propres auxquelles elle soit attachée.

Pas d'idée et pas de droit. Si on laisse provisoirement de côté le canon du concile d'Arles, rien ne permet de supposer que le suicide ait été puni par le haut clergé dans notre pays. On a allégué le texte de Cassien sur le moine Héron (2). Mais l'histoire rapportée par Cassien ne se passe pas en Gaule. C'est un souvenir de voyage, et il est impossible de dire si la doctrine de l'abbé Paphnuce paraît à Cassien toute simple ou, au contraire, surprenante. Ce qui est un indice sûr, c'est qu'aucun des écrivains, dont j'ai donné la liste, ne fait nulle part allusion à des peines contre le suicide. Enfin, quand les conciles de l'époque barbare commenceront à légiférer contre l'homicide de soi-même, eux-mêmes constateront qu'en fait les suicidés sont souvent ensevelis comme les autres, *per ignorantiam* (3). Cette ignorance serait inexplicable, si l'usage de les punir avait été commun dès le IVe ou le Ve siècle.

Donc, en Gaule comme ailleurs, aristocratie païenne et haute Eglise sont d'accord, selon toute vraisemblance sur ce qui fait la morale nuancée : il y a suicide et suicide; le suicide n'est pas puni.

Passons à la morale d'en bas. Peut-on croire ou qu'il n'y en ait pas, ou qu'elle ait, dans notre pays, des caractères particuliers?

Pour imaginer que les esclaves gaulois aient une autre morale que leurs frères d'Italie, il faudrait admettre ou que l'esclavage n'est pas en Gaule ce qu'il est à Rome, ou que les maîtres, plus humains et plus doux, ne châtient pas ceux de leurs serviteurs qui se tuent.

La première hypothèse se heurte aux faits. M. Jullian constate que sous la dénomination de Rome, l'esclavage prend chez nous la place du « prolétariat salarié », et il ajoute : « la servitude des pays gréco-latins, avec ses espèces infinies, ses avantages et ses tares, se

(1) Grégoire de Tours, *Les livres des Miracles*, II, 1 (éd. Bordier, p. 395). (2) Voir page 363. (3) Voir plus loin p. 391.

développe librement chez les Gaulois et il est impossible, dans les milliers d'inscriptions qui se rapportent à elle, de trouver la moindre trace d'une particularité locale » (1).

La seconde hypothèse n'est pas moins gratuite : je songe à ce billet dans lequel Ennodius, un clerc, avise un ami qu'il croit lui avoir retrouvé un esclave fugitif et s'inquiète d'avoir un signalement exact (2); je pense aux pages célèbres de Salvien sur le sort funeste des esclaves (3), aux révoltes dont parle Paulin de Pella (4). Dureté en haut, haine en bas. Tout cela ne permet guère d'imaginer que la douceur des maîtres ait pu contribuer à diminuer, dans la classe servile, l'horreur du suicide.

D'autre part, la législation militaire est forcément, pour les légions de Gaule, ce qu'elle est pour le reste de l'armée. Païens et chrétiens, tout le monde est soumis aux mêmes rigueurs. Comme, chez nous aussi, les grands propriétaires livrent au recrutement des esclaves affranchis pour les besoins de la cause, ces rigueurs doivent paraître aux intéressés chose toute simple. L'horreur, ainsi entretenue, rayonne forcément au-delà des camps, car il n'est guère possible que les vétérans, une fois rendus à la vie civile, répudient brusquement ce qui a été vingt ans durant leur morale professionnelle.

Donc, aucune trace d'une morale particulière à notre pays. Le vieux dualisme règne en Gaule. Cela étant, comment admettre que l'Eglise s'avise soudain de sacrifier la morale nuancée? Par quel miracle le clergé (5), qui n'est dans l'ensemble ni révolutionnaire comme Salvien, ni barbare, aurait-il tout à coup l'idée de rompre avec la tradition aristocratique et de flétrir légalement tous les suicides?

Vraisemblable ou non, le canon existe. — Il existe, mais, bien loin de flétrir tous les suicides, il vise exclusivement le suicide des gens de peu. Il ne détruit pas, il consacre l'ancien dualisme païen.

Que dit, en effet, le texte adopté? « *Si quis famulorum cujuslibet condicionis aut generis, quasi ad exacerbandam domini districtionem, se diabolico repletus furore percusserit, ipse tantum sanguinis sui reus erit, neque ad dominum sceleris alieni pertinebit invidia* » (6).

Il me semble que, si on lit ce texte sans idée préconçue, un mot

(1) Jullian, IV, p. 372. (2) Ennodius, *Epist.*, III, 19, (trad. par l'abbé Léglise, P. 1906). (3) Salvien, *De gubernatione Dei*, IV, 5, (p. 71 ss.) (4) *Eucharisticon*, (p. XXV.) (5) Je dis : l'Eglise et non le concile, car il n'est pas certain que les canons dits du concile d'Arles aient été réellement adoptés par un concile, (voir Hefele-Leclercq, II, 1, page 461, note de H. Leclercq). Néanmoins le canon qui nous intéresse ne paraît pas dans les textes antérieurs à la date présumée du concile. (6) Canon 52, (Mansi, VII, 884.)

saute aux yeux, le mot *famuli*. Désigne-t-il, comme le croit dom Leclercq, les seuls esclaves (1)? Il me semble qu'il s'agit plutôt de tous les domestiques. Mais ce qui est sûr, c'est que le concile ne vise pas tous ceux qui se tuent. Il vise les serviteurs qui se tuent. Il ne déclare pas, comme dit Durkheim, que « le suicide est un crime ». Il déclare que le suicide des *famuli* est criminel.

Lisons encore : le Concile vise le *famulus* qui se tue « rempli d'une fureur diabolique ». Mais qu'est-ce qui est diabolique? Le fait même de se détruire? Le canon ne dit rien de tel : il flétrit exclusivement ceux qui se tuent, *quasi ad exacerbandam domini districtionem*. Ces mots ne sont pas très faciles à traduire : on ne comprend pas très bien qu'un esclave se tue « comme pour exaspérer la rigueur de son maître » (2). Néanmoins, je crois que tout s'éclaire, si l'on rapproche cette expression obscure des mots qui se trouvent à la fin du canon : que l'esclave se tue pour « exaspérer » son maître, ou pour lui faire porter tout l'odieux d'un tel suicide, ce qui est certain, c'est qu'il se tue, si l'on peut dire, contre son maître. Non seulement le canon vise le suicide des seuls *famuli*, mais ce qu'il flétrit comme diabolique, c'est le suicide servile par excellence, celui qui est une révolte, une protestation suprême contre l'autorité du maître.

Rapprochons le texte du concile d'Arles, des statuts du collège de Lanuvium : la filiation est évidente. Les évêques condamnent le suicide de l'esclave exactement comme on le condamnait dans la société romaine. Ils le condamnent sans souffler mot du suicide en général. Ils consacrent, au sein de l'Eglise, le dualisme païen.

Pourquoi cette consécration solennelle? Il est superflu de dire que l'influence de saint Augustin y est tout à fait étrangère. Rien de plus contraire à sa doctrine que de légiférer non contre le suicide, mais contre le suicide des esclaves. Ce que je vois dans le canon d'Arles, c'est une revanche de la société païenne contre un vieux sentiment chrétien.

J'ai cité plus haut le texte du concile d'Ancyre, rendant un chrétien responsable du suicide de sa fiancée. J'ai cité la phrase du *Pasteur* d'Hermas, faisant retomber le suicide des pauvres sur la tête des riches impitoyables. Il est aisé d'imaginer quel retentissement dut avoir, au sein de la société servile, l'idée impliquée dans ces textes.

---

(1) Hefele-Leclercq, *ibid.*, p. 475. Outre que le mot *famulus* ne désigne pas forcément un esclave, les mots *cujuslibet condicions aut generis* s'expliquent plus facilement si l'on admet qu'il s'agit des serviteurs de tout genre, esclaves, affranchis ou salariés. (2) Ces mots ne sont pas traduits dans Hefele-Leclercq. La traduction textuelle que j'indique est celle qu'a bien voulu me donner M. Goelzer. Pour ma part, je traduirais volontiers, en faisant de *domini* un génitif de l'objet : « pour aggraver la rigueur dont le maître sera l'objet », c'est-à-dire pour soulever l'opinion contre le maître.

Qu'un esclave se tue, les fidèles ne disent plus nécessairement : vilaine mort! ils disent parfois : malheur au maître responsable de ce suicide; que ce sang retombe sur lui!

Qu'un tel langage puisse être juste, rien de plus sûr. Ce peut être la justice même. Mais, juste ou non, c'est un défi à ce dualisme païen, qui n'admet pas qu'en aucun cas, l'esclave aît le droit de se tuer. On croit entendre, à travers le canon d'Arles, la protestation indignée des maîtres : oui, nous voulons bien être chrétiens. Mais insinuer que l'esclave qui se tue n'est pas seul coupable, encourager les serviteurs à se détruire, faire haïr les riches, est-ce là le christianisme? Qu'est-ce qu'une religion qui déplace ainsi les responsabilités et tend à excuser plus ou moins ce qui, pour l'esclave, est, en fait, un crime? Ainsi parlent les maîtres, justement alarmés. Il leur faut, à côté de leur propre morale, si indulgente au suicide, une morale à l'usage du peuple et qui le condamne implacablement. L'ordre en dépend, la vie des maîtres, en tout cas, leur sérénité : où irait-on s'il fallait se sentir coupable, sous prétexte qu'un esclave a eu la fantaisie de se détruire? Et, sous le poids de ces sentiments, aussi anciens, aussi robustes que l'institution servile elle-même, l'Eglise cède. Elle renie le mot du *Pasteur* d'Hermas. Le code de Théodose déclarait *culpa nudi* le maître dont l'esclave meurt sous le fouet. Le Concile déclare *culpa nudi* ceux dont les esclaves se tuent.

Faut-il une dernière preuve que ce sont bien les maîtres qui triomphent de l'ancien sentiment chrétien? Le Concile déclare que le suicide *dirigé contre eux* est chose diabolique; il dit tout net que l'esclave est *sanguinis reus;* mais au moment où l'on croit qu'il va indiquer la peine, le texte tourne court : pas de peine! J'entends bien que les évêques ne pouvaient guère adopter ce refus d'oblation, dont aucun Père de l'Eglise n'avait jamais dit mot, et dont ils ignoraient sans doute qu'il fût en usage à Alexandrie. Seulement, on ne peut s'empêcher de dire : à quoi bon cette condamnation véhémente, si, au moment de conclure, l'Eglise se dérobe? Seule, je crois, notre hypothèse explique cette bizarrerie. Si c'était l'Eglise qui prenait librement l'initiative d'instaurer un droit nouveau, il serait invraisemblable qu'elle oubliât d'indiquer la peine. Mais, dès l'instant qu'elle consacre les idées et les mœurs païennes, relatives aux esclaves, elle n'a que faire de marquer le châtiment. Il est tout choisi d'avance : c'est la vieille peine païenne en usage depuis des siècles, le *jaceat insepultus* dont parle la *Vie de Malchus*. Ce que les maîtres demandent, ce n'est pas qu'on leur enseigne un moyen de sévir, c'est qu'on leur permette de garder, sans être inquiétés, celui qu'ils possèdent. Pour être sévère, le Concile n'a qu'à se taire. Il se tait. Et, au lieu de dire ce qu'on ne lui demande pas, il insiste

sur ce que les maîtres ont le plus envie qu'on proclame : « On n'en voudra pas au maître d'un crime qui n'est pas le sien. »

Ainsi tombe la théorie selon laquelle la haute Eglise gauloise aurait, en pleine civilisation, condamné *le suicide*, et ainsi se vérifie l'hypothèse qui nous guide : à la veille des invasions, il y a en Gaule, d'un côté des aristocraties, de l'autre, une masse asservie : à ce dualisme social, répond un dualisme moral qui s'impose à tous et même à l'Eglise.

II

La barbarie. Première victoire de la morale populaire ; l'altération du droit romain : 1) Le concile d'Orléans punit le suicide des seuls accusés et croit par conséquent maintenir le droit romain ; 2) mais il l'altère gravement et fraie la voie à l'idée que le suicide est, par lui-même, un crime ; 3) cette altération du droit romain n'est pas chose d'Eglise, mais chose imposée à l'Eglise ; 4) elle s'explique par le déclin des aristocraties intellectuelles et l'ascendant des mœurs populaires.

Si ce qui se passe au ve siècle s'accorde à notre hypothèse, la révolution qui s'accomplit au vi^e^ siècle ne la confirme pas moins.

Le vi^e^ siècle, c'est la barbarie, c'est-à-dire, avant tout, le déclin des élites. *A priori*, ce déclin doit entraîner la disparition de la morale nuancée et laisser le champ libre aux forces d'en bas.

Or, en fait, tout s'accorde à ces déductions : au sein de la barbarie mérovingienne, les morales aristocratiques disparaissent avec les aristocraties elles-mêmes, l'horreur du suicide triomphe et s'étale.

Il va sans dire qu'ici encore, nous nous heurtons aux idées reçues. On ne nie pas que la *répression* du suicide ne date seulement du vi^e^ siècle. Mais on fait remarquer que ce sont des conciles qui instituent cette répression. Non seulement ils en prennent l'initiative, mais il faut descendre jusqu'au xiiie siècle pour trouver dans les textes une peine proprement laïque. Dès lors, comment parler de morale païenne, de morale populaire? La morale et le droit qui triomphent au vi^e^ siècle sont chose d'Eglise, marquée à son sceau.

Cette théorie fût-elle juste, il resterait que le sceau est celui du clergé barbare, et non pas celui du clergé cultivé d'avant les invasions. Mais je ne crois même pas que les clercs mérovingiens aient joué un rôle décisif en cette affaire. Parce qu'ils tiennent la plume, on a l'impression qu'ils mènent le droit. Mais dès qu'on regarde d'un peu près, on s'aperçoit que, loin de prendre des initiatives, ils suivent la justice laïque. Et la justice laïque elle-même cède à l'ascendant des mœurs populaires, devenues peu à peu souveraines dans une société sans élite.

Dans ce triomphe de la morale d'en bas, on distingue, malgré le petit nombre des textes, deux étapes, deux victoires.

La première victoire, c'est l'altération du droit romain : une brèche s'ouvre dans le vieux rempart qui couvrait, depuis des siècles, la morale nuancée.

La seconde victoire, c'est la suppression définitive de ce droit : la morale populaire, entrée dans la place, devient morale commune.

A chaque étape, c'est surtout l'Eglise qui enregistre les événements; mais le triomphe enregistré n'est pas le sien : la cause agissante, c'est la barbarie ramenant l'élite au niveau du peuple.

En 533, un de ces Conciles d'Orléans, qui ont joué un si grand rôle dans l'élaboration du droit canonique en Gaule, adopte le canon suivant : *Oblationes defunctorum qui in aliquo crimine fuerint interempit recipi debere censuimus, si tamen non ipsi mortem probentur propriis manibus intulisse* (1).

Si l'on s'en fiait aux traducteurs, ce texte consacrerait du premier coup la victoire populaire : il punirait tous les suicides.

L'abbé Torquat le résume en ces termes : « Le suicide est condamné par le second Concile, qui interdit de faire les oblations en sa faveur, tandis qu'il permet d'en accepter pour les victimes du crime (2). » Dans Hefele-Leclercq on lit: « On devra recevoir les *oblationes defunctorum* pour ceux qui ont été exécutés à cause de quelque crime, mais non pas pour ceux qui se sont donné la mort (3). »

Mais résumé et traduction sont gravement infidèles : le texte latin ne vise pas les suicidés en général, il vise seulement ceux qui se tuent *in aliquo crimine*. Comment entendre ces mots?

L'abbé Torquat traduit : « ceux qui ont été victimes d'un crime ». Mais comment croire que le canon ainsi entendu ait été nécessaire, et que des clercs aient jamais eu l'idée de punir la victime d'un crime? Ce n'est pas tout; l'abbé Torquat, qui voit le texte d'un peu haut, traduit : « Le concile condamne le suicide et interdit de faire des oblations en sa faveur. » Mais, dans le texte latin, le sujet *de probentur* est nécessairement : *qui fuerint interempti*, de sorte qu'il faudrait traduire : « Il est permis de recevoir des oblations pour les victimes d'un crime, sauf le cas où ces victimes se seraient donné la mort! » Des victimes réduites à se donner la mort, cela peut se voir dans nos romans policiers ou nos cinémadrames. Mais on ne croira pas aisément que le droit canonique du VIe siècle ait prévu des exceptions aussi singulières.

La traduction Hefele-Leclercq : « ceux qui ont été exécutés à cause de quelque crime » est d'abord plus séduisante, quoique

(1) Maasen, (*Concil. aevi merov.*, M. G., 1893, p. 63). (2) Torquat, *Conciles d'Orléans*, (Orléans 1864, p. 64). (3) Hefele-Leclercq, t. II, 2, p. 1135.

l'expression *interemptus in crimine*, pour désigner le condamné à mort, soit d'une maladresse bien compliquée. Mais elle soulève deux graves objections. D'abord, le canon, ainsi entendu, serait en contradiction avec le droit canonique du VIe siècle, qui refuse l'oblation du condamné à mort (1). En outre, si un homme a été exécuté, il ne s'est pas donné la mort, et, par conséquent, la phrase, à partir de *si tamen*, est absurde.

Pour éviter cette absurdité, donc Leclercq traduit : Recevez les oblations pour ceux qui ont été exécutés, « mais non pas pour ceux qui se sont donné la mort ». C'est la même liberté que prenait l'abbé Torquat. Seulement, dans le texte latin, il n'y a pas : *sed non eorum*, il y a : *nisi probentur*.

Est-ce à dire que le canon soit inexplicable? Je crois, au contraire, qu'il s'entend fort bien, si on ne veut pas, *a priori*, et coûte que coûte, lui faire dire qu'il condamne tous les suicides.

Le sujet de *probentur* est nécessairement *qui in aliquo crimine fuerint interempti*. Si l'on tient compte de la grammaire, le concile vise donc, non pas les suicidés en général, mais ceux-là seuls qui se sont donné la mort « dans quelque crime ».

Je ne dis pas que l'expression soit très élégante (2), mais elle est claire. Se donner la mort « dans un crime », c'est se tuer aussitôt après l'avoir commis, ou lorsqu'on se sait découvert, lorsqu'on va être arrêté, condamné. De même, « être tué dans son crime », ce n'est pas mourir de la main du bourreau (le condamné ne meurt « dans son crime » que s'il manifeste en mourant un endurcissement criminel); c'est être tué, en essayant de le commettre ou aussitôt après l'avoir commis, soit par les gens de justice, soit par les témoins du forfait, soit par les parents du mort exerçant le droit de vengeance. Bref, c'est mourir avant d'être régulièrement jugé et condamné, lorsqu'on n'est encore devant la loi qu'un *accusé*. Cela admis, le canon d'Orléans a un sens très net : il vise les coupables, ou soi-disant coupables, qui sont tués, ou qui se tuent avant d'être régulièrement jugés ou condamnés : pour ceux qui sont tués, on peut recevoir l'oblation, on ne peut pas la recevoir pour ceux qui se sont tués.

Je ne crois pas qu'il faille une longue démonstration pour prouver que ce canon vient en droite ligne du droit romain. Selon la doctrine romaine, l'accusé qui meurt avant le jugement n'est pas légalement un coupable, et sa mort éteint l'action engagée contre

---

(1) Voir plus loin, page 389. (2) Encore serait-elle élégante si l'on traduisait *crimen* par accusation. Il serait alors question de ceux qui se tuent « sous le coup de quelque accusation. » Mais le sens de crime est, au VIe siècle, le sens commun.

lui. Mais celui qui se tue se reconnaît coupable, et jusqu'à preuve du contraire, doit être traité comme tel. C'est cette distinction commune et classique qui est consacrée à Orléans.

Si cela n'a pas frappé ceux qui ont lu le texte du canon, c'est qu'ils partaient de l'idée préconçue que l'Eglise, de tout temps, a puni le suicide. Ils se sont dit : si le concile refuse l'oblation pour l'accusé qui se tue, c'est que ce refus est de droit commun pour tout suicidé, quel qu'il soit. » Mais, à la réflexion, le texte lui-même aurait dû les avertir que ce droit commun n'existe pas encore : s'il était d'usage de refuser l'oblation en cas de suicide, comment admettre qu'un concile croie nécessaire d'ajouter : Prenez garde ! le fait d'être accusé d'un autre crime n'est pas, pour le suicidé, une circonstance atténuante; le fait de se tuer « dans un crime » ne doit pas le soustraire au droit commun!

Je ne crois donc pas qu'il y ait, sur ce point, la moindre incertitude : le concile d'Orléans ne vise pas le suicide en général, mais le suicide des seuls accusés. Bien loin de prétendre créer un droit nouveau, il a probablement l'impression de consacrer purement et simplement la vieille doctrine romaine.

Qu'il la consacre c'est vrai, en un sens. Mais en la consacrant, il l'altère, et cette altération est, pour la morale d'en bas, une première victoire.

Bien comprise, la doctrine romaine n'essaie pas de punir, même obliquement, le suicide de l'accusé. Elle y voit un indice, un aveu, une présomption à charge. Mais ce qu'elle prétend punir, c'est uniquement le crime à propos duquel la poursuite est ou va être engagée, et encore, quand ce crime est assez grave pour justifier un châtiment *post mortem*. Aussi, les parents peuvent-ils prouver ou que l'accusé n'était pas coupable, ou que le crime commis n'entraînait pas confiscation.

Que reste-t-il de tout cela dans le canon d'Orléans? Rien du tout. De la gravité du crime initial, il n'est plus question. Le texte dit nettement : *in aliquo crimine*. Quelle que soit la faute à propos de laquelle le coupable se tue, grave ou légère, dès l'instant qu'il y a suicide, il y a refus d'oblation. Conséquence, enquête et procès ne porteront plus sur le point de savoir si l'accusé est coupable ou non, mais sur le seul point de savoir s'il s'est ou non donné la mort.

Ce changement, cette altération de la doctrine classique paraît d'abord peu de chose. En réalité, c'est une victoire, une grande victoire pour les idées populaires.

Un homme est en prison, accusé de vol. Il se tue. Les enfants veulent plaider (au nom du vieux droit romain), ou que le vol

était insignifiant, ou que leur père était innocent. On leur répond : Peine inutile! La seule question est de savoir si, oui ou non, votre père s'est tué : s'il y a suicide, pas d'oblation. — Mais il s'est tué de honte d'être injustement accusé! — Il s'est tué, il est coupable. Comment ne pas conclure d'un tel langage qu'il est coupable *de s'être tué*, que le suicide est à lui seul un crime, et, du jour où cette idée prévaudra, comment ne pas poursuivre ce crime, que le coupable soit ou non prévenu d'une autre faute?

Du coup, on voit en quoi consiste la première victoire populaire. Depuis des siècles, le haut droit romain était le plus ferme rempart de la morale nuancée. Dans le monde des hommes libres, réellement libres, le suicide était considéré, selon les cas, comme une action louable ou une faute; mais cette faute était en pratique soustraite à toute répression pénale. Désormais, dans ce vieux rempart, une brèche est ouverte. En certains cas, le suicide est puni. Une altération de doctrine, qui paraît d'abord légère, fait qu'il est puni en tant que suicide. On voit poindre le moyen âge, les procès au cadavre et à la mémoire.

Cette altération du droit romain est-elle chose d'Eglise? *A priori*, c'est bien invraisemblable. Si l'Eglise barbare se mettait du premier coup à punir *tous* les suicides, on pourrait croire, à la rigueur, qu'elle veut et pense suivre les idées de saint Augustin, quitte à les défigurer sous l'influence de la barbarie). Mais reprendre un droit incontestablement romain et païen, comme s'il importait de masquer le vrai caractère de l'œuvre entreprise, puis déformer sournoisement (et assez odieusement), ce droit, comme pour frayer une voie détournée à l'horreur du suicide, comment croire à un tel machiavélisme de la part des clercs mérovingiens, et de quel droit les en soupçonner?

J'entends qu'on dit : ce sont les faits qui parlent; la décision d'Orléans est prise par un concile, ce concile est seul à la prendre, c'est donc forcément chose d'Eglise. Seulement, au rebours de ce qu'on avance, le concile n'est pas seul à parler, et même, il ne parle que le second.

S'agit-il du maintien de l'idée romaine? La *Lex Romana*, publiée en 506, par l'ordre d'Alaric, contient le passage suivant des *Sentences* de Paul : *Ejus bona qui sibi ob aliquod admissum flagitium mortem conscivit fisco vindicantur. Quod si tædio vitæ aut pudore æris alieni vel valetudinis alicujus impatientia hoc admisit, non inquietabuntur, sed ordinariæ successioni relinquantur* (1). Par

(1) *Lex Romana Visigoth*, V, XIII (éd. Haenel, Berlin 1847, p. 428.)

conséquent, au début du VIe siècle, les Gallo-Romains qui se tuent sous le coup d'une accusation sont poursuivis et condamnés par la justice laïque, en dehors de toute intervention de l'Eglise.

S'agit-il de l'altération du droit romain? Le texte de Paul, isolé comme il l'est dans la *Lex romana*, la rend à peu près inévitable. Sans doute, les deux mots *admissum* et *flagitium* peuvent rappeler *à ceux qui le savent déjà* que le crime visé doit être à la fois grave et prouvé. Mais il faudrait plus que de l'habileté pour deviner à travers la phrase de Paul que les parents du mort sont admis à plaider soit l'innocence du suicidé, soit le peu de gravité du crime. Aussi, l'inévitable se produit-il bientôt. Dans le *Bréviaire* d'Alaric, le texte de Paul est accompagné, comme on sait, d'une *interpretatio* qui eut bientôt plus d'autorité que le texte lui-même. Or, cette *interpretatio* n'emploie plus l'expression savante *ob aliquod admissum flagitium*. Elle dit tout simplement : *pro aliquo crimine* (1). C'est, à un mot près, le texte du Concile : *in aliquo crimine*. Par conséquent, au VIe siècle, les accusés qui se tuent sont punis *par la justice laïque*, sans qu'il soit plus question de la gravité de l'accusation initiale.

Reste, il est vrai, une différence : le concile d'Orléans, après avoir parlé du suicide des accusés, ne fait aucune allusion aux autres suicides. Au contraire, la *Lex romana* marque en termes exprès qu'il n'y a pas de confiscation si le suicide est dû au dégoût de la vie. Par suite, la déformation qu'elle fait subir à la doctrine classique ne risque pas d'avoir les mêmes conséquences, d'aboutir à une condamnation de tous les suicides, quelle qu'en soit la cause. C'est vrai. Mais, dans un de ces *Epitome*, qui remplacèrent, à l'époque barbare, la *Lex* elle-même, les causes légitimes disparaissent, et le texte de Paul fait place au texte suivant : *Si quis sibi pro aliquo admisso crimine mortem intulerit, facultates ejus fiscus vindicet* (2). C'est bien exactement la même altération que consacre le concile d'Orléans.

Donc, la mesure prise par l'Eglise n'est pas, en son temps, singulière. Ce n'est pas chose d'Eglise plutôt que chose laïque. Mais il y a plus : l'Eglise n'agit même pas concurremment avec la justice séculière. Elle la suit.

Deux faits le prouvent clairement.

Premier fait : la *Lex romana* est de trente ans antérieure au concile d'Orléans. Par conséquent, lorsque les évêques se décident à sévir contre *les accusés* qui se tuent, ils ne font que punir des coupables, punis depuis longtemps déjà par la justice du siècle.

---

(1) *Ibid.*, p. 428. Les mots *aliquo crimine* se retrouvent dans l'*Epitome Aegidii* et l'*Epitome Monachi*. (2) *Ibid.*, p. 428.

Second fait : l'*Intrepretatio* est, elle aussi, antérieure au Concile. Par conséquent, lorsque les évêques décident de punir *tous les accusés* qui se tuent, ils ne font encore que suivre les errements de la justice laïque.

Enfin, le texte du canon est, à lui seul, une troisième preuve. Il frappe ceux qui « sont convaincus » de s'être tués. Mais comment les en convaincra-t-on? Si ce soin, dans la pensée du concile, incombait à l'Eglise, il paraîtrait indispensable que le canon adopté dît un mot de la procédure : un procès contre un mort est chose délicate, et j'ajoute particulièrement malaisée pour des clercs, qui, n'étant ni gens d'armes ni geôliers, ne sont guère à même de savoir si un accusé s'est tué ou non. Cependant, le concile est muet. Pourquoi? Parce que, contrairement aux idées reçues, le suicide ne lui paraît à aucun degré crime d'Eglise. Les clercs n'ont pas à se prononcer sur la culpabilité des accusés qui se tuent. Leur rôle se borne évidemment à homologuer une sentence rendue par les juges laïques, comme leur droit se borne à suivre l'évolution du droit laïque.

Non seulement ils suivent, mais il est bien possible qu'ils ne suivent pas tous de leur plein gré. Le canon d'Orléans a tout l'air d'un canon imposé à l'Eglise. Qu'est-ce, en effet, que refuser l'oblation? C'est refuser une offrande qui, lorsque le défunt était riche, peut-être considérable. Quand on connaît le niveau moral de l'épiscopat mérovingien, l'âpreté avec laquelle il veille d'ordinaire sur les oblations (1), on a peine à se persuader qu'il prenne de lui-même, sans que nul l'y pousse, une mesure aussi contraire à ses intérêts matériels. Par contre, on comprend fort bien que les gens du roi pèsent sur l'Eglise : autant le refus d'oblation est pour elle onéreuse, autant la confiscation est pour eux fructueuse. Il est donc tout naturel qu'ils tiennent à faire consacrer par le clergé cette altération du droit romain, qui leur est une source de profit. Le roi barbare ne peut admettre que celui qu'il condamne et dépouille après sa mort soit traité par l'Eglise autrement que les condamnés ordinaires; il veut éviter aussi que, sous couleur d'oblations, une part des biens à confisquer s'en aille en messes et en aumônes, c'est-à-dire soit soustraite au fisc : il obtient à Orléans la consécration de sa thèse. Non seulement cette première mesure prise, au VIe siècle, contre les suicidés est chose laïque avant d'être chose d'Eglise, mais c'est probablement chose laïque plus ou moins imposée à l'Eglise.

Maintenant, comment a-t-on l'audace de vouloir la lui imposer, et comment a-t-elle la faiblesse de se la laisser imposer? Il va sans

(1) Voir *Conc. Aurelian*, c. 25, *Matisconense*, c. 4, (au VIe siècle), *Clippiacense* (VIIe siècle), Maassen, p. 80, 156, 199.

dire que l'avidité du fisc n'est pas cause unique et déterminante. Le pouvoir le plus despotique ne saurait arriver à rendre une action criminelle, simplement parce qu'il y a intérêt, et on n'imagine pas les gens du roi disant cyniquement aux gens d'Eglise : punissez l'accusé qui se tue, innocent ou coupable, c'est mon avantage. La cause profonde qui explique à la fois l'initiative laïque et la soumission de l'Eglise, c'est le déclin des aristocraties et l'ascendant de la morale populaire.

Punir l'accusé qui se tue, sans le punir de se tuer, c'est assurément chose toute simple pour des juristes au fait de leur métier, pour des artistocrates attachés à leur privilège, pour des clercs rompus au jeu des controverses théologiques. Mais, pour bien entendre la doctrine classique, il faut une élite intellectuelle. C'est parce qu'il n'y en a plus que les juristes déforment et que l'Eglise laisse déformer le droit romain. On a vu les juges condamner des accusés qui s'étaient tués; on a retenu les deux faits matériellement frappants : le suicide et la condamnation, et, de la meilleure foi du monde, on les a associés. Pour des gens instruits, c'est une hérésie; pour les barbares, c'est le droit romain qui continue.

Enfin, il y a la morale d'en bas. Dans la foule innombrable des petites gens, serfs et *famuli*, le suicide est puni de temps immémorial, puni et odieux. Usage populaire, c'est entendu, seulement au fur et à mesure que les élites s'abaissent, elles se rapprochent forcément des mœurs et des idées d'en bas. Parmi les juristes qui travaillent sur la *Lex romana*, parmi les clercs d'Orléans, combien sont peuple par les goûts, les sentiments et l'ignorance! Ceux-là, loin d'être offusqués par le canon qu'on leur propose, sont (la question d'intérêt mise à part) tout prêts à renchérir, à punir tout ceux qui se tuent, — comme on les a toujours punis. La défaillance de l'élite, ouvrant une brèche dans le vieux rempart de la morale nuancée, n'aurait sans doute pas eu de conséquences graves si elle n'avait eu pour cause, outre l'ignorance, l'ascendant croissant des forces d'en bas. Mais la morale populaire est déjà entrée dans la place au moment où la brèche s'ouvre. Elle ne tarde pas à tout emporter.

III

Deuxième victoire populaire : 1) Les conciles de Braga et d'Auxerre punissent tous les suicides ; 2) l'Eglise, ce faisant, suit toujours la justice laïque; 3) ce qui triomphe, c'est bien la vieille morale païenne populaire.

En 563, le concile de Braga adopte le canon suivant : *Item placuit ut hi qui sibiipsis aut per ferrum aut per venenum aut præcipitium aut suspendium vel quolibet modo violentam inferunt*

mortem, nulla pro illis in oblatione commemoratio fiat neque cum psalmis ad sepulturam eorum cadavera deducantur; multi enim hoc sibi per ignorantiam usurpaverunt (usurpant); similiter et de his qui pro suis sceleribus puniuntur (1).

Peu après, en 578, le Concile d'Auxerre s'arrête au texte suivant : *Quicunque se propria voluntate in aquam jactaverit aut collum ligaverit aut de arbore præcipitaverit aut ferro percusserit aut qualibet occasione voluntariæ se morti tradiderit, istorum oblatio non recipiatur* (2).

Ces deux textes, auxquels on va se référer durant des siècles, ne fixent pas très nettement le droit canonique. L'un refuse l'*oblatio;* l'autre, la *commemoratio;* l'un interdit les hymnes, l'autre n'en parle pas; ni l'un ni l'autre ne s'occupent des prières pour le suicidé, ni de la sépulture en terre chrétienne. Tels quels, ils n'en consacrent pas moins la suppression du vieux droit romain. Quiconque se tue doit être puni. La morale nuancée n'est plus.

Sommes-nous, cette fois du moins, en présence d'une initiative de l'Eglise? Je ne le crois pas. L'Eglise suit toujours la justice laïque.

Dans un des *Epitome* qui remplacèrent la *Lex romana*, je note le passage suivant : « Si quelqu'un s'est donné la mort, que le fisc prenne les biens. » Sans doute, le rédacteur ajoute encore : *Nam si per enormem debitum vel reliqua his similia, filii sui bona ejus possideant* (3). Il n'en est pas moins vrai qu'en vertu de ce texte laïque, le juge fait le procès non plus à l'*accusé* qui se tue, mais à quiconque se tue. Il acquitte, si l'on fait valoir un des motifs d'exception. Mais, enfin, il poursuit le suicide en tant que suicide, et, neuf fois sur dix, il condamne. Les poursuites contre le suicide devenant ainsi de droit commun, que se passera-t-il si le texte employé dans le pays ne parle pas du suicide? Evidemment, le juge condamnera sans s'inquiéter des exceptions : or, la *Loi romaine* des Burgondes et deux *Epitome* de la *Lex romana* (4) ne parlent pas de la mort volontaire.

Ce qui fait que les textes laïques ne suffisent pas à trancher la question, c'est que l'*Epitome* qui consacre le principe nouveau est, d'après Hænel, du VIIIe siècle (5). Sans doute, il ne prétend pas innover; mais enfin, comme la rédaction est très postérieure aux conciles d'Auxerre et de Braga, on pourrait supposer que, cette fois, c'est

(1) Canon XVI, (Mansi, t. IX, p. 779.) (2) Canon XVII, (Mansi, IX, c. 913), (*oblata non recipiatur*, Maassen, p. 181.) (3) *Epitome Codicis Guelpherbytani*, *Haenel*, p. 429. (4) *Epitome Scintilla et Ep. Seldeni*, (*Ibid.*, p. 429.) (5) *Ibid.*, p. XXVIII.

le droit canonique qui influe sur le droit laïque. Ce qui fait rejeter la supposition, c'est l'examen des textes mêmes qu'adoptent les deux conciles.

D'abord, les canons de Braga et d'Auxerre sont aussi muets sur la procédure que l'était le concile d'Orléans. Pas un mot, ni dans ces canons, ni dans d'autres, pour indiquer aux clercs ce qu'ils doivent faire lorsqu'un homme est accusé de s'être tué. Que conclure de ce silence, sinon que le suicide n'est nullement crime d'Eglise, et que le soin de poursuivre et de condamner incombe à la justice laïque?

Mais ce qui est plus décisif encore, c'est le texte du concile de Braga. Après avoir indiqué la peine contre les suicidés, le canon ajoute : *similiter et de his qui pro suis sceleribus puniuntur*. Autrement dit, il assimile suicidés et condamnés à mort. Cette seule assimilation suffirait peut-être à prouver et que le droit nouveau est d'origine laïque, et que l'Eglise, une seconde fois, subordonne son action à celle de la justice séculière.

Qu'y a-t-il, en effet, au point de vue de l'Eglise, de plus saugrenu que de confondre dans les mêmes rigueurs suicidés et condamnés? Encore, s'il ne s'agissait que du suicide des accusés, on pourrait dire, comme on fait aujourd'hui, qu'ils se sont « fait justice ». Mais comment le dire de celui qui se tue parce qu'il souffre trop cruellement, ou parce qu'il ne veut pas survivre à ceux qu'il aime? Comment refuser au condamné le droit de se repentir, fût-ce comme le bon larron, sur la croix? C'est tellement absurde que, dès la renaissance carolingienne, on essaiera de revenir là-dessus. Mais, en attendant, l'absurdité est là : qui admettra que l'Eglise ait pu en prendre l'initiative?

Par contre, imaginons une initiative laïque, rien de plus naturel, de plus inévitable que cette absurdité apparente. Le juge romain, lorsqu'il châtie l'accusé qui s'est tué, châtie en lui, en principe, non le suicidé, mais *le condamné*. Quand le principe s'obscurcit, le fait reste : le suicidé est traité comme un condamné, ou, plus exactement, puisqu'il y a confiscation, comme un condamné à la peine capitale, et, de ce fait, *qui demeure*, on fait un principe nouveau. La petite phrase qui termine le canon de Braga atteste, à elle seule, l'origine toute laïque du droit nouveau. Ce droit nouveau, l'Eglise l'accepte, le subit probablement, mais elle n'en est pas responsable. En assimilant suicidé et condamné, elle n'exprime pas son opinion, elle enregistre une réalité juridique qui s'impose à elle.

Du coup, l'on comprend pourquoi les évêques sont muets sur la procédure. S'occupent-ils des règles à suivre pour prononcer une sentence capitale? Non. Cela ne les regarde pas, et, si on les consultait, peut-être seraient-ils d'avis qu'il ne faut pas en prononcer.

Mais la justice laïque a parlé; ils s'inclinent, et, sans refaire le procès, refusent l'oblation pour les condamnés. *Similiter*, comme dit le canon, qu'iraient-ils s'inquiéter de la procédure à suivre contre les suicidés? Ils ne les punissent qu'en tant que condamnés. Ils n'ont pas à refaire le procès, ils homologuent simplement la sentence prononcée. A Auxerre et Braga, comme à Orléans, le droit naissant n'est pas chose d'Eglise, mais chose qui s'impose à l'Eglise.

Faut-il démontrer longuement qu'avec ce droit, ce qui triomphe, c'est la vieille morale populaire?

Je me suis laissé aller à parler de principe nouveau, de doctrine nouvelle. Mais il n'y a nouveauté que si l'on se place au point de vue de l'élite. Pour les grands, les mœurs du VIe siècle marquent une révolution : Romains, ils pouvaient se tuer sans avoir un châtiment à craindre. Désormais, ils seront punis, et par la justice, et par le clergé. Mais, pour huit Gallo-Romains sur dix, il y a confirmation pure et simple des vieux usages païens, reconnus par l'Eglise depuis le Concile d'Arles. Je considère les cinq ou six cents *famuli* qui gravitent, au VIe siècle, autour de la villa d'un riche. Dans ce petit monde servile, quel changement y a-t-il entre ce qui se passait avant le christianisme et ce qui se passe au VIe siècle? Aucun. Le suicide était puni, il est puni, et voilà tout : la morale continue.

Plus on regarde, plus on la reconnaît; on dirait qu'elle s'étale, insolemment immuable.

S'agit-il de la peine encourue? Au VIe siècle, comme à l'époque païenne, c'est au moment de la sépulture qu'on essaie d'atteindre le coupable : un texte de Grégoire de Tours montre que, dès le VIe siècle, on lui refuse parfois, comme au vieux temps païen, l'accès du cimetière. (1)

S'agit-il de la rude simplicité du droit? Ni le canon de Braga, ni celui d'Auxerre n'admettent plus une seule exception. Aucune différence entre l'assassin qui se tue au moment d'être pris, et la mère de la victime, qui ne peut survivre à son aïeul. Les fous même ne sont pas épargnés. L'inscription païenne punit ceux qui se tuent *ex quacunque causa*. Le Concile d'Auxerre punit ceux qui se tuent *qualibet occasione*.

---

(1) Grégoire de Tours dit, de Palladius qui s'était tué, qu'il fut enseveli, *sed non juxta Christianorum cadavera positus*, (Hist. Fr., IV, 40.) S'agit-il d'une sévérité exceptionnelle ? C'est possible, étant donné que Palladius avait cruellement outragé un évêque. Mais du moment qu'on applique cette mesure à un grand comme lui, il est bien vraisemblable qu'elle frappait les petits et les pauvres, comme dans l'antiquité.

La rédaction même des deux canons sent le peuple : ils ne s'occupent pas des motifs, mais ils énumèrent ceux qui s'empoisonnent, se précipitent, se jettent du haut d'un arbre, se noient, se pendent, s'étranglent. Malgré soi, on est tenté de dire : « A quoi bon ces détails? Ne va-t-il pas sans dire que le crime est dans la volonté, non dans les moyens employés? » Mais, justement, nous sommes dans un monde où l'image s'entend mieux que l'idée, et ce qu'éveillent tous ces mots : poison, fer, noyade, précipice, ce sont les images mêmes auxquelles est associée depuis tant de siècles l'horreur servile du suicide.

Après tant de ressemblances si frappantes, veut-on une dernière preuve que c'est bien la vieille morale populaire qui l'emporte? Le concile de Braga, ayant porté les peines qu'on vient de voir, se plaint qu'elles soient inappliquées *per ignorantiam*. L'ignorance n'est pas où il pense : comment aurait-on appliqué ces peines, puisque c'est lui qui les institue? Supposera-t-on qu'entre 533, date du concile d'Orléans, et 563, date du concile de Braga, un autre concile, aujourd'hui oublié, aurait déjà condamné le suicide? C'est bien invraisemblable : les canonistes de l'époque carolingienne et du moyen âge ne font jamais allusion à d'autres textes que ceux de Braga et d'Auxerre; il faudrait donc admettre que le canon se fût perdu non pas entre le VIe siècle et nos jours, ce qui est tout simple, mais entre le VIe et le VIIIe siècle, ce qui l'est beaucoup moins. Reste une explication : le concile a en vue, tout comme les magistrats laïques qu'il suit, des peines usuelles, des coutumes non écrites : que seraient-elles, sinon celles qui, de toute antiquité, punissent dans le monde païen le suicide des petites gens, et que le concile d'Arles a tacitement reconnues?

C'est donc bien la morale populaire, la vieille morale des petites gens, qui, forte de l'altération du droit romain, forte de la disparition des élites, s'impose à une société nivelée, et, du premier coup, s'inscrit dans le droit unifié. La barbarie, tuant les aristocraties, tue du même coup les morales nuancées, et la morale d'en bas, ne trouvant plus rien qui l'endigue, s'étale paisiblement sur le monde.

Si ces faits s'accordent à mon hypothèse, ils heurtent des idées reçues; aussi voudrais-je essayer de montrer d'abord que toute autre explication serait fort malaisée, ensuite que ce triomphe du paganisme populaire sur la question du suicide, loin d'être, à l'époque, un fait surprenant, s'accorde à la vaste transformation que le déclin des aristocraties fait subir à toute la morale.

IV

Hypothèses démenties par l'étude de l'époque mérovingienne : 1) Le triomphe de l'horreur du suicide ne s'explique, au VIe siècle, ni par l'horreur du sang versé, ni par un plus grand respect de la dignité humaine, ni par l'influence des Barbares ; 2) il confirme d'autant mieux votre hypothèse qu'il s'accorde au triomphe général de la morale païenne populaire que provoque le déclin des aristocraties.

La théorie qui lie l'horreur du suicide à l'horreur du sang répandu est violemment contredite par ce qui se passe au VIe siècle.

Peu de siècles ont été témoins d'autant de brutalités sanguinique celui qui voit naître les premières lois contre le suicide. Pour les rois et les grands, le meurtre est chose normale. On sait les crimes de Clovis, de Chilpéric, de Frédégonde, de Childebert et de Clotaire, de Deutérie faisant tuer sa fille (1), de Clotaire faisant brûler son fils (2), de Gontran faisant mettre à mort les médecins qui ont soigné sa femme (3), de Rauchingue faisant enterrer des esclaves vivants (4). Assassinats d'ennemis vaincus, de rivaux gênants, de complices, supplices atroces, histoires de mains coupées, de jointures brûlées (5), tout cela revient sans cesse dans le récit de Grégoire de Tours, et tous les historiens modernes s'accordent à constater ce triomphe de la brutalité.

L'Eglise, du moins, réagit-elle violemment contre ces mœurs sanglantes? Sans doute, des conciles interdisent encore aux clercs de siéger dans les tribunaux où l'on prononce des sentences capitales; d'autres condamnent l'avortement, l'homicide (6). Mais, jusque dans ses sévérités, l'Eglise se ressent de la brutalité qui l'environne : des conciles châtient les maîtres qui tuent leurs esclaves, rien de mieux. Mais quel est le châtiment? Deux années de pénitence (7).

Encore, si l'Eglise osait appliquer ces rigueurs timides! Mais le droit se tait dès que les grands sont en jeu. Un concile rejette les assassins de la communion des fidèles, ne leur accordant le Viatique suprême que s'ils ont fait pénitence (8). Où voit-on cette loi appliquée aux grands? Où sont les sentences d'excommunication contre les auteurs des crimes atroces que rapporte Grégoire de Tours? Quand Grégoire lui-même refuse les eulogies à Mérovée, Mérovée s'emporte et menace : on les lui accorde aussitôt (9).

Nous imaginons volontiers les clercs d'alors souffrant cruellement devant tant de sang répandu, silencieux par crainte, mais indignés,

---

(1) *Hist. Franc.*, III, 26. (2) IV, 20. (3) V. 36. (4) V. 3. (5) Voir notamment II, 42, IV, 48, 52, V, 29, 40, 50, VI, 32, 35, VII, 20, 32, VIII, 39, X, 18. (6) *Concil. Autiss.*, c. 33-34, Maassen, 182. (7) *Conc. Epaonense*, c. 43, Maassen, 27. (8) *Conc. Clippiacense*, c. 11, Maassen, 198. (9) V. 14.

écœurés. La vérité est que les meilleurs cèdent à la barbarie qui les entoure. Quand Clovis fait assassiner, dans des circonstances particulièrement odieuses, le fils de Sigebert, Grégoire écrit tranquillement : « Ainsi, Dieu abattait chaque jour les ennemis du roi sous ses coups, et accroissait son royaume, parce qu'il marchait devant lui d'un cœur droit et exécutait ses volontés (1). » Gontran, qui fait lapider un braconnier (2), assassiner des médecins, n'en est pas moins le « saint » roi Gontran, dont le manteau, selon Grégoire, a des vertus miraculeuses (3).

Et Grégoire, parmi les clercs, est évidemment un des meilleurs. Lui-même signale des évêques qui se battent, des évêques homicides (4). Dans la fameuse affaire de Salone et Sagittaire, les deux évêques ne sont déposés qu'une fois convaincus de lèse majesté; coupables seulement de meurtre, ils s'en tiraient à meilleur compte (5). Il va sans dire que l'Eglise ne condamne plus le service militaire; par contre, on voit apparaître le duel judiciaire (6). Des combattants demandent à Dieu et à leurs saints la mort de leurs ennemis; Gontran, au cours d'un combat singulier, invoque saint Martin et tue son adversaire ; déjà, on trouve cela tout simple (7).

L'explication classique est donc ici particulièrement indéfendable : c'est d'un siècle de sang que sort le droit qui consacre l'horreur du suicide.

Il me semble que les faits ne s'accordent pas davantage avec la théorie de Durkheim. Comment faire cadrer cette idée de l'homme devenant un Dieu pour l'homme, avec ce que nous savons de la société mérovingienne? Non seulement elle garde l'institution servile, mais, si jamais la personne humaine apparaît humiliée hors de l'esclavage, n'est-ce pas à cette époque où il n'y a que la force qui compte, où le barbare, le Romain, l'homme, valent, devant la loi, tant de *solidi*, comme le cheval ou l'âne?

Reste une dernière explication. *A priori*, on pourrait se dire : c'est au lendemain du triomphe des Barbares que l'horreur du suicide triomphe dans le droit : peut-être sont-ce les Barbares qui l'y font triompher. Mais je crois, au contraire, qu'à l'origine, les Barbares, bien loin de créer ce droit, y échappent.

Je laisse de côté les textes qu'on cite pour prouver que les peuples germaniques, en général, étaient enclins au suicide : ils ne s'appliquent pas précisément aux peuples qui ont occupé la Gaule. Mais deux faits donnent à penser que les Visigoths et les Francs ne punissaient pas le suicide des leurs et le trouvaient naturel en certaines circonstances.

---

(1) II, 40. (2) IX, 21. (3) X, 10. (4) IV, 43, VIII, 39, X, 15. (5) V, 28. (6) X, 10. (7) V, 26.

D'abord, aucune des lois barbares qui sont parvenues jusqu'à nous, lois des Visigoths, loi Gombette, loi salique, loi des Francs Ripuaires, loi des Francs Chamaves, ne punit la mort volontaire. A la rigueur, on pourrait dire que ce silence ne prouve rien. Mais il y a, dans la loi des Visigoths, un passage qui interdit aux médecins de pénétrer seuls dans les lieux où l'on garde les prisonniers, *ne illi per metum culpae suae mortem ab eodem explorent* (1). Pourquoi? Parce que, s'ils se tuent, *multum rationibus publicis deperit*, c'est-à-dire, évidemment, parce que le trésor public y perd trop. Ce texte (que je n'ai vu citer nulle part), prouve cependant que les rois qui punissent, en cas de suicide, l'accusé soumis à la *Loi romaine*, ne punissent pas l'accusé soumis à la loi barbare.

D'autre part, Grégoire de Tours signale des suicides parmi les Francs. Suicides assez nombreux, dit Bourquelot (2), qui semble croire à une mode germanique. Je n'oserais, pour ma part, aller jusque-là : les seuls suicides signalés par Grégoire sont ceux de Secundinus, Palladius, Mérovée, des Francs désignés pour escorter la fille de Chilpéric; des soldats qui pillent la basilique de Saint-Vincent, des assassins chargés de tuer Childebert (3), et je n'en ai pas trouvé d'autres dans le *Pseudo-Frédégaire*, dans *Fortunat*, dans les *Gesta Regum Francorum*, les *Gesta Dagoberti*, les ouvrages de Roricon et d'Aimoin. Ce n'est pas assez pour faire croire à une mode. Mais ce qui donne à penser que le suicide n'existe pas, dans le monde franc, une horreur sans nuances, c'est que Grégoire, assez hostile, pour sa part, au suicide (4), n'a pas l'air surpris que Mérovée, fils de roi, se tue plutôt que d'être pris. De même, le suicide des guerriers qui préfèrent la mort à l'exil ne lui suggère aucune réflexion. Ni pour ces guerriers, ni pour Mérovée (5), il n'est question de refus de sépulture ou de refus d'oblation.

---

(1) *Leges Visigothorum*, éd. Zeumer, (MG., Leipzig, 1902, p. 401); le texte se trouve au livre XI de la *Lex Visig.* ou *Liber Judiciorum*, seconde version *renovata ab Ervigio*. (2) Bourquelot, *Bibl. Ec. Chartes* III, p. 556. M. Marignan est d''avis que le suicide n'était pas rare, (*Etudes sur la Civilisation française*, I, p. 337, note 5), mais il ne distingue pas entre les Romains et les Francs. (3) III, 23, IV, 40, V, 19, VI, 45, VII, 35, X, 19, voir aussi V, 40 et VI, 17. (4) Grégoire de Tours n'a pas, à l'endroit du suicide, une haine aveugle : il parle avec admiration de certains suicides volontaires, par exemple de celui de saint Julien, (*Livres des Miracles*, IV). Il n'est pas scandalisé de voir saint Paul (*De gloria Martyrum*, I, 29) et saint Martin (*De miraculis sancti Martini*, I, 38), sauver des suicidés. Mais il emploie déjà, en parlant du suicide les expressions *nefanda mors*, *sœva mors*, *scelus*, (*Hist. Fr.*, IV, 40, *De gloria Martyr*, I, 29). (5) Aimoin, qui rapporte le suicide de Mérovée, ne dit pas non plus qu'il ait été privé de sépulture. Lorsqu'on annonce à Chilpéric que son fils Clovis s'est tué *eum ibidem sepeliri mandavit*. (Aimoin, III, 43). Il est probable, s'il s'agissait d'un enfouissement ignominieux, qu'Aimoin prendrait soin de l'indiquer.

Le droit qui consacre l'horreur du suicide ne s'expliquant ni par l'influence chrétienne, ni par l'influence de l'Eglise, ni par l'influence barbare, ni par l'horreur du sang versé, reste donc bien notre seule hypothèse : ce qui triomphe, c'est l'ancienne morale populaire, rendue souveraine par la disparition des aristocraties.

Sur cette hypothèse, qui, elle, s'ajuste aux faits, on pourrait, malgré tout, garder quelques doutes, si le déclin des aristocraties et le triomphe du peuple ne se constataient que sur la seule question du suicide. Mais déclin et triomphe s'observent partout et transforment l'ensemble de la morale.

J'explique la déformation du droit romain par la décadence de l'élite chargée d'étudier et d'expliquer ce droit. Mais est-ce seulement dans le monde du droit qu'on observe un tel abaissement Non, ce qui baisse, ce qui s'efface, c'est l'aristocratie elle-même.

La haute société que nous révèlent tour à tour Ausone et Sidoine est encore une société lettrée et mondaine. Sans doute, au fur et à mesure qu'on avance dans le ve siècle, la culture classique devient de plus en plus superficielle. Néanmoins, elle existe, et Sidoine voit en elle ce qui fait l'aristocratie : « Puisqu'on ne connaît plus les dignités qui servent à distinguer les hommes, la seule preuve de noblesse sera de connaître les lettres (1). » Ces nobles Gallo-Romains, fils de nobles, ont des traditions. Ils ont l'habitude des honneurs, parfois du pouvoir. Loin de se rapprocher du peuple, au cours du ve siècle, on a l'impression, en lisant Sidoine, qu'ils s'en éloignent toujours davantage. Au bon comme au mauvais sens du mot, ce sont des aristocrates.

Dans l'Eglise elle-même, il y a, jusqu'au début du vi^e siècle, une élite intellectuelle. Les discussions relatives aux idées de saint Augustin sur la prédestination, le développement du semi pélagianisme, des polémiques comme celle de Fauste de Riez et de Claudien Mamert sur l'immatérialité de l'âme, nous font voir un monde épris des grands problèmes, gardant le sens et le goût des choses de la pensée. Evidemment saint Césaire est déjà un peu peuple, si on le compare je ne dis pas à saint Augustin, mais à Hilaire de Poitiers. Mais Salvien a du génie. Mais saint Avite est un grand poète qui soutient la comparaison avec ce que l'inspiration chrétienne a produit de plus excellent. Et, au-dessous de ces grands hommes, il y a toute une élite administrative digne de gouverner l'Eglise et de poursuivre l'œuvre entreprise par les grands docteurs de l'âge d'or (2).

---

(1) *Epist.*, VIII, 2. (2) Voir dans Dufourcq, (*Avenir du Christianisme*, 1, t. V, P. 1911, p. 45).une liste des grands évêques du Ve siècle.

Au sixième siècle, plus rien. « La nuit s'étend sur la Gaule », écrit M. Marignan (1).

Plus d'aristocratie laïque un peu cultivée. On peut, comme M. Brunot, juger avec indulgence les pauvres efforts que l'on constate ça et là pour maintenir l'existence d'une élite (2). Mais ce qui est sûr, c'est qu'en lisant Grégoire de Tours, on cherche en vain quoique ce soit qui rappelle les milieux élégants et lettrés dont parlent Ausone et Sidoine. Il y a des riches et des pauvres, des puissants et des petits, mais « la force seule octroie et maintient le rang » (3). Ce que la force ne peut donner, c'est précisément ce qui fait les aristocrates : goûts plus raffinés, mœurs polies, culture intellectuelle, habitude de la richesse, aisance à l'utiliser. En ce qui regarde la culture, il y a, au sixième siècle, « disparition totale de ce que nous appelons aujourd'hui l'enseignement secondaire et l'enseignement supérieur », c'est-à-dire de tout ce qui fait les élites. Le nombre des illettrés ne s'accroît pas, diminue peut-être, à en croire M. Roger. Mais ajoute-t-il, ces « humbles connaissances » forment toute l'instruction, au lieu d'en former seulement la base « et, loin d'être poussée vers des études plus hautes par ces hommes sachant tout juste lire et écrire, la classe élevée était entraînée par eux » (4).

Dans l'Eglise, même abaissement. De plus en plus l'idée s'est répandue que les études profanes sont inutiles, idée normale en un sens, car les clercs n'ont plus besoin de culture classique en un siècle où l'activité intellectuelle est si faible, et ce n'est pas une infériorité d'ignorer les lettres antiques là où l'ignorance en est générale. Aussi les évêques ont beau être de grands personnages, ils n'en sont pas plus cultivés. M. Roger conclut son étude sur l'Eglise d'alors en disant : « L'activité intellectuelle, le goût des lettres classiques que nous avons en vain cherché dans la société civile ne se rencontrent pas davantage dans la société religieuse. L'Eglise n'a pas encore réagi contre l'ignorance » (5).

Ce n'est donc pas seulement l'élite judiciaire qui retombe au niveau du peuple, c'est toute l'élite intellectuelle. Le peuple, devenant ainsi souverain, ce n'est pas sur la seule question du suicide qu'on voit triompher le vieux paganisme populaire : il s'installe au cœur même de ce qui devient la morale commune, chassant pêle-mêle morales d'écoles, morale chrétienne, morale des Pères et faisant servir l'Eglise elle-même à cette victoire païenne et populaire.

---

(1) *Etudes sur la société française*, t. I. *La société mérovingienne*, P. 1899, p. 162. M. Lejay (*Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, P. 1906, p. 188), parle, lui aussi, de « la nuit qui s'avance». (2) *Histoire de la Langue*, t. I. p. 135-136. (3) Marignan, *Ibid.*, p. 162. (4) Roger, p. 128. (5) Roger, p. 167.

De l'aveu commun, la grande œuvre de l'Eglise franque, c'est l'organisation du culte des saints. Marque-t-il ou non un retour au polythéisme païen ? La question a été amplement débattue. Mais si, négligeant ce point de vue proprement théologique, on se place au point de vue moral, je ne crois pas qu'il y ait lieu à débat : la morale qu'abrite et qu'exprime le culte mérovingien, c'est trait pour trait, la morale païenne populaire.

Dans la société romaine, le philosophe songe au souverain bien, le grand à sa dignité, le chrétien à faire son salut, le myste à être pur, — l'homme du peuple borne son idéal à vivre vieux, à éviter la maladie, à avoir des troupeaux gras et de bonnes moissons. C'est la réalisation de cet idéal qu'il demande aux Dieux et, de même qu'il trouve moral de le leur demander, il trouve moral que les Dieux sollicités cèdent à la force des rites ou à l'appât des présents.

Que cette bonne grosse morale répugne à l'esprit du stoïcisme et du néo-platonisme, je ne m'attarde pas à le démontrer. Elle ne répugne pas moins à l'esprit chrétien, et à celui des doctrines qu'enseignent les Pères du IVe siècle. — Et pourtant, refoulant ses rivales, elle s'installe, elle s'étale dans toute la littérature hagiographique du IVe siècle.

Il est extrêmement rare, comme le remarque M. Marignan, qu'on demande aux saints « les moyens d'arriver à un idéal moral (1). » Ce qu'on attend d'eux et ce qu'ils accordent, ce sont des biens temporels. Parcourons les *Livres des Miracles* : voici, par leur vertu, des incendies éteints, des malades guéris, des champs et des vignes rendus plus fertiles, des hommes sauvés de la mort, des sources découvertes, des objets trouvés, des maux de dents soulagés, des blessures refermées, des villes sauvées de l'ennemi, des tempêtes calmées (2), des animaux domptés ou retrouvés (3), des prisonniers délivrés, des enfants ressuscités (4), des pendus rappelés à la vie, des champs préservés de la grêle, des femmes cessant d'être stériles. Quelle différence y a-t-il entre cet idéal et le vieil idéal païen et populaire ?

La morale païenne triomphe encore dans les moyens employés pour se concilier les saints. On demande à chacun ce pourquoi il a des pouvoirs spéciaux, (l'un guérit la fièvre, l'autre les personnes piquées par un serpent, l'un fait retrouver les animaux perdus, l'autre calme les maux de dents) (5), et, pour l'obtenir, on a recours soit aux présents, soit aux vieux rites chers à la magie populaire.

---

(1) Marignan, II, 29. (2) *De Gloria Martyrum*, 11, 21, 24, 29 (il s'agit d'un homme qui se tue en invoquant saint Paul), 37, 42, 44. (Cf. *De Gloria Confess.* 105, 51, 60, 83.) (3) *De passione* etc. *Juliani*, 21. (4) *De miraculis S. Martini*, II, 35. (5) Marignan, t. II, p. 21.

Herbes, fruits, plantes, feuilles cueillies à l'endroit propice, huile, vin, cidre, poudre, tout cela revient à chaque page dans les récits hagiographiques (1). La poussière recueillie sur le tombeau d'un saint guérit la fièvre, la folie, les maux de tête, la dysenterie (2). Le culte des reliques envahit tout, et la relique agit par son contact en dehors de toute considération morale; volée, elle garde sa vertu (3). Enfin les saints reçoivent des présents, on tente leur cupidité pour obtenir leurs faveurs. Qu'est-ce qui sombre en un pareil culte ? L'idée sur laquelle se seraient accordées la plupart des hautes morales et le christianisme primitif, l'idée que, pour plaire à Dieu et mériter de s'unir à lui, une vie vertueuse est l'unique recours.

Cette idée, la morale populaire la bannit du ciel lui-même. A ces saints qu'il croit tout puissants, le peuple prête une morale aussi basse que la sienne. On les imagine cupides, cruels, déloyaux, amoraux. Lorsqu'ils délivrent prisonniers ou condamnés, ils ne s'inquiètent pas de discerner le coupable d'avec l'innocent (4). Avares, ils veillent sur leurs trésors, punissent inlassablement les violateurs de sanctuaires (5), envoient des maladies à ceux qui ne traitent pas leurs reliques avec assez d'égards (6). Malhonnêtes, ils ne remplissent pas leurs obligations et un évêque doit punir saint Métrias pour le rappeler à ses devoirs (7). Il y a de l'enfantillage dans leurs cruautés : saint Martin s'était assis sur une pierre; longtemps après, Léon, sans y mettre malice, déplace cette pierre; le saint se venge et Léon meurt (8).

Je ne sais comment M. Dufourcq a pu dire d'un pareil culte qu'il est solidaire à la fois « des cultes locaux qu'il prolonge et de la vie et de la pensée chrétienne qui le portent (9). « Entre la morale qu'exprime le paganisme populaire et celle qu'exprime le culte des saints, il n'y a pas quelques-unes de ces ressemblances fortuites dont l'érudition s'amuse, et dont le P. Delehaye dénonce à bon droit les séductions, il y a identité des principes essentiels. Et rien n'est plus naturel : tandis que s'écroulent les empires et les aristocraties, la vie du peuple continue, l'esclavage subsiste, et aussi la sujétion et l'ignorance : forte de cette permanence, indifférente au départ des Dieux comme à l'avènement des saints, la vieille morale populaire maintient imperturbablement sa conception séculaire et païenne du bien et du mal.

---

(1) *De gloria Martyr*, 21, 41, 47, 51, 71 ; *De mirac. S. Mart.*, I, 34. (2) *De mirac. S. Mart.*, 1, 37, 38, 60. III. 52 ; *De gloria Confess.*, 74. (3) *De mirac. S. Mart.*, I. 28. (4) *Ibid.*, I, 21, 53, II. 35 ; *De gloria Conf.* 36 ; *Vitæ Patrum*, VIII, 105 ; *Vita sancti Aridii*, 11 ; *Historia Franc.*, V, 8, etc. (5) Hist. Franc., IV. 49 ; VII, 35, etc. (6) *De mirac. S. Mart.*, 1, 35. (7) *De gloria Conf.*, 71. (8) *De gloria Conf.*. VI, cf. l'histoire de l'homme qui est menacé de mort s'il ne voile pas une image du Christ. (9) *Avenir du Christianisme*, I, t. V, p. 93.

Seulement cette morale est désormais morale commune.

Au IVe, au Ve siècle, la haute Eglise ou se soustrait aux contagions d'en-bas, ou souffre du moins de se sentir atteinte. L'aveu mélancolique de saint Augustin : *aliud est quod docemus, aliud quod sustinemus*, suffit à rappeler qu'il y a morale d'en-haut et morale d'en-bas. Au VIe siècle, l'unité est faite. Sans doute, si l'on se place au point de vue des croyances proprement dites, il y a des éléments païens que l'Eglise répudie : usage de certains phylactères, culte rendu à certaines pierres, certains arbres, certaines fontaines, etc. (1). Mais cette condamnation n'intéresse plus la morale, parce qu'elle n'indique pas une conception plus haute du bien et des moyens de plaire à Dieu. Qu'importe à l'éthique qu'on demande santé et richesse à telle eau plutôt qu'à telle huile, à la feuille de sauge plutôt qu'à la lame de métal, au saint guérisseur ou à la Dame du Lac. L'important, c'est ce qu'on demande et la façon de le demander. Or, sur ce point, le haut clergé du sixième siècle adopte si franchement, si complètement, le vieux principe païen, qu'il devient impossible de distinguer morale d'en-haut et morale d'en-bas. Grégoire de Tours, qui nous révèle ce que le culte des saints a de plus populaire et païen au point de vue moral, représente ce qu'il y a de plus éclairé dans l'Eglise de son temps. Cette humble morale, il ne la concède pas avec un sourire aux petites gens, au peuple des simples. Au contraire, il traite de simples ceux qui ne la pratiquent pas. Contant l'histoire d'un enfant aveuglé par un tourbillon de poussière, il note que la mère est *rustica* et *incauta* (2). Pourquoi ? Parce qu'elle n'a pas songé au geste qui écarte maléfice et maladie, elle n'a pas fait le signe de la croix. Pour lui-même, Grégoire trouve tout simple qu'une intervention miraculeuse le soulage quand il souffre du ventre (3). Il parle avec gravité des reliques que portait son père et dont nul n'eût pu dire la provenance, mais qui n'en préservaient pas moins des voleurs, de l'assaut des sens, des risques de noyade, de la violence et de l'incendie (4). La poussière recueillie sur le tombeau des saints lui arrache un cri d'enthousiasme resté célèbre : ô indicible thériaque, pigment ineffable, louable antidote, purgation céleste!... (5) D'ailleurs, la plupart de ses récits portent la marque de leur origine. Ils ne sortent pas des fermes, mais des couvents et des basiliques. Ils exprimeraient la morale d'en-haut s'il y avait encore une morale d'en-haut : seulement le paganisme populaire a unifié la morale.

---

(1) Voir entre autres textes celui qui est attribué à saint Eloi, évêque de Noyon, (Thiers, *Traité des superstitions selon l'Ecriture sainte*, P. 1679, p. 15). (2) *De mirac. S. Martini*, III, 16. (3) *Ibid.*, IV, 1. (4) *De gloria Mart.*, 84. (5) *De mir. S. Mart.*, I, 60.

Là est la grande nouveauté du siècle, le résultat le plus important des invasions barbares. L'époque qui voit le triomphe de l'Eglise sur les croyances des nouveaux venus voit, au point de vue moral, non pas seulement la fin du christianisme, mais plus exactement la fin de tout ce qui était morale d'en-haut. Le dualisme, qui commençait à prévaloir dans l'Eglise impériale, se trouve brusquement aboli. Plus d'élite, partant plus de morales réservées à des élites. Faute d'obstacles, la morale populaire s'étale sur la société nivelée.

Rapportées à ce grand événement, l'évolution des idées relatives à la mort volontaire est toute simple et normale. Elles se transforment dans le même sens que le reste de la morale et sous l'action des mêmes causes. Elles suivent le courant.

Pourquoi le droit romain cède-t-il si aisément ? Parce qu'il n'y a plus d'élite judiciaire capable d'en saisir l'esprit, parce qu'il n'y a plus d'élite sociale assez distincte du peuple pour rejeter la morale du peuple.

Pourquoi l'Eglise barbare se laisse-t-elle faire si aisément? Parce qu'il n'y a plus de haute Eglise, parce que l'indifférence pour la sépulture n'existe plus dans ce monde où la pensée cède à l'usage, où saint Grégoire lui-même croit punir un coupable en l'enterrant dans du fumier, parce qu'enfin l'idée que Dieu seul est juge et que ses voies sont impénétrables est une idée délicate qui répugne au sentiment populaire : si Dieu absolvait un criminel dont le crime ici-bas soulève l'horreur, c'est Dieu qui serait dans son tort.

Le droit qui, au VIe siècle, consacre l'horreur du suicide est donc dans l'esprit du temps, et son avènement confirme l'hypothèse qui nous conduit. Il n'exprime ni une horreur plus vive pour le sang versé, ni un respect nouveau de la personne humaine, ni un effort maladroit pour appliquer les idées de saint Augustin. Ce qu'il reflète, c'est le grand fait social qui est en train de transformer le monde. La barbarie a supprimé les élites : privées de leur soutien, les morales d'en-haut s'écroulent. Sur les ruines de la civilisation, la morale païenne populaire et, avec elle, l'horreur du suicide s'épanouissent librement.

CHAPITRE IV

La Renaissance Carolingienne : Réappparition fugitive de la Morale nuancée

L'époque carolingienne, si négligée par les historiens qui se sont occupés du suicide, nous offre un moyen d'éprouver la valeur de notre hypothèse.

En Angleterre, au VIIe siècle, en France à l'époque de Charlemagne, on voit se reconstituer une élite intellectuelle. Dans la société laïque, cette élite nous est mal connue; nous n'atteignons guère que la fameuse Académie d'Alcuin et l'entourage immédiat des souverains. Mais l'aristocratie religieuse nous échappe moins. Non seulement nous connaissons, par leurs ouvrages, force clercs instruits, mais nous voyons, par les correspondances, que ces clercs ne sont pas autant d'exceptions isolées : ils se connaissent, s'écrivent, se consultent, s'envoient leurs écrits; groupés dans certaines abbayes, ils se retrouvent par surcroît dans les synodes, nombreux à cette époque. Ils s'intéressent à de grandes questions : la querelle des images trahit un effort tout aristocratique pour arracher l'église au paganisme populaire; avec Gottschalk et Jean Scot Erigène, le plus grand problème chrétien se trouve à nouveau posé; l'âpreté des luttes qu'il provoque révèle un monde qui a repris le goût des choses de la pensée. D'autre part, la conversion des Saxons, les luttes contre les Sarrasins posent de hauts problèmes pratiques. Ainsi se forme une élite, évidemment très inférieure à la haute église du IVe siècle, mais qui déjà domine de haut la société qui l'entoure. Entre la nuit mérovingienne et l'ombre qui enveloppe les origines de la civilisation féodale, le monde de Théodore et de Bède, celui d'Alcuin, d'Eginart et de Théodulfe, celui d'Agobard, d'Hincmar et de Scot Erigène brillent un moment comme autant d'aristocraties de l'esprit. — Or, notre hypothèse lie le sort de la morale nuancée à celui des élites cultivées : si elle est juste, cette morale doit reparaître avec la renaissance carolingienne, puis disparaître avec elle.

Les faits répondent à cette déduction : il y a, en Angleterre, après Théodore de Tarse, en France à l'époque carolingienne, un effort pour adoucir la législation rude et simple du VIe siècle; à la même époque, on constate un menu regain de faveur pour le suicide antique et le suicide chrétien; enfin ce timide essai de morale nuancée disparaît, avec l'élite elle-même, dans l'ombre où se perd peu à peu la renaissance carolingienne.

I

La renaissance anglo-saxonne et la morale nuancée : Les Pénitentiels dans lesquels on reconnaît l'influence de Théodore de Tarse essaient de nuancer et d'atténuer la législation du VIe siècle.

On admet aujourd'hui que, dès le milieu du VIIe siècle, les Anglo-Saxons étaient, pour la plupart, convertis au christianisme. Mais ces chrétiens, comme le dit dom Cabrol, restaient barbares (1), et c'est seulement avec la génération de saint Vilfrid et de saint Théodore de Tarse que se dégage une élite intellectuelle. Le fait frappe d'autant plus que la Gaule, à la même époque, est peut-être encore plus barbare qu'au VIe siècle. « Toute la culture, écrit M. Brunhes, s'est réfugiée dans les monastères d'Angleterre et d'Irlande (2). » Là on lit les chefs-d'œuvre antiques et les Pères de l'Eglise, on s'en inspire, on écrit. Des écoles s'ouvrent et s'emplissent. Tout aussitôt on constate un effort pour modifier et atténuer le droit canonique relatif au suicide (3).

Les textes qui le prouvent sont dans les Pénitentiels (4). Sous ce nom circulaient dans l'église, dès avant le temps de Théodore, des livres indiquant les pénitences à imposer aux divers pécheurs. Au huitième siècle, il s'y mêle toute sorte de décisions intéressant le

---

(1) Dom Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, P. 1909, p. 110. (2) Bruhnes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne*, P. 1903, p. 5. (3) On pourrait, il est vrai, se demander si les canons mérovingiens avaient été connus et appliqués en Angleterre, car il n'est question du suicide ni dans les canons des synodes soi-disant tenus au temps de saint Patrice, (Hefele-Delarcq, III, p. 185-187), ni dans la fameuse collection canonique connue sous le nom d'*Hibernensis*, (Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, Leipzig, 1885), ni dans les documents bretons et irlandais qui forment la première partie du recueil de Wasserschleben (*Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 101-143), ni dans les Pénitentiels dits de Cumméan. (Zettinger, *Archiv. f. Katolisch. Kirchenrecht*, 3e série, VI, 1902) et de Columban (Wasserschleben, *Bussordnungen*, p. 353). Mais un des canons attribués à saint Patrice, et dû sans doute à des synodes irlandais du VIIe siècle, prouve que l'on interdisait d'offrir le saint sacrifice pour certains défunts (Hefele-Leclercq, II, 2, p. 897). D'autre part, le fameux Aldhelme, né au milieu du VIIe siècle, parle du suicide comme d'un crime puni sévèrement, (*De laudibus virginitatis*, chap. XXXI, P. L., LXXXIX, c. 128). Enfin et surtout les textes des pénitentiels qu'on verra plus loin prouvent bien que les rédacteurs ne créent pas librement un droit nouveau, mais cherchent seulement à faire admettre quelques dérogations à un droit déjà existant et qui porte contre le suicide les mêmes peines qu'indiquent les canons mérovingiens. (4) Sur les pénitentiels, voir, outre l'ouvrage de Wasserschleben, Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mainz, 1883, et *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Düsseldorf, 1898, et Fournier, *Etude sur les Pénitentiels*, dans la *Revue d'hist. et de littér religieuses*, t. VI, VII, VIII, IX.

droit canonique. On sait aujourd'hui que les nombreux écrits de ce genre attribués jadis à Théodore ne sont pas de lui (1). Mais on s'accorde à reconnaître son influence dans le pénitentiel en deux livres dit du *Discipulus Umbrensium*, et cette influence se retrouve dans les deux recueils connus sous le nom de *Canones Gregorii* et *Capitula dacheriana*. Or, dans ces trois recueils, on trouve des décisions qui corrigent la rigueur simple des canons du VIe siècle.

Le premier donne sous le titre : *De vexatis a diabolo*, les quatre paragraphes suivants.

1 *Si homo vexatus est a diabulo et nescit aliquid nisi ubique discurrere et occidit semetipsum quacunque causa potest ut oretur pro eo si ante religiosus erat;*

2 *si pro disperatione aut pro timore aliquo aut pro causis incognitis se occiderit, Deo relinquimus hoc judicium et non ausi sumus orare pro eo;*

3 *qui se occiderit propria voluntate, missas pro eo facere non licet, sed tantum orare et elimosinas largiri;*

4 *si quis christianus subita temptatione mente sua exciderit vel per insaniam seipsum occiderit, quidam pro eo missas faciunt* (2).

On retrouve, sans titre, dans les *Capitula Dacheriana*, les paragraphes 3 et 4 du texte ci-dessus (3).

Les *Canones Gregorii* reproduisent, en modifiant quelques expressions, les paragraphes 1 et 2 (4).

Le *Pœnitentiale Martenianum* reproduit les quatre paragraphes (5).

Ce qui frappe d'abord dans ces décisions, c'est la timidité du rédacteur. Il écrit : *potest ut oretur*, — *quidam missas faciunt*, comme s'il avait peur de prendre parti. Il dit même : *non ausi sumus orare pro eo*. Mais ce qui se cache, — ou du moins ce qui voudrait se cacher, — sous ces prudences verbales, c'est un vigoureux effort pour nuancer la morale.

D'abord, en ce qui concerne les fous, les Pénitentiels corrigent ce qu'il y avait de plus rigoureux dans la législation du sixième siècle. Ils permettent de prier pour le démoniaque, si, avant d'être tourmenté par le diable, c'était un homme religieux. Mais, engagés dans cette voie, ils vont très loin : ils ouvrent la porte à toutes les concessions en visant, outre l'*insania*, le cas de celui qui a eu un moment de folie, — car on ne peut guère traduire autrement l'expression : *si quis subita temptatione mente sua exciderit*. Aujourd'hui

---

(1) Wasserchleben, *Bussordn*, p. 13-37 ; Schmitz (1898), p. 510-524 ; Fournier, t. VI, p. 297. (2) Wasserschleben, *Buss.*, p. 21. Le texte donné par Schmitz sous le titre de *Theodorsche Rechtbuch*, (*Bussb. u. kanon. Bussverf.*, p. 574) n'offre que des différences sans intérêt au point de vue du sens. (3) Canons 93 et 94, (Wasserschleben, p. 153 et 154). (4) Canon 152, (*ibid.*, p. 177). (5) C. XIX, (*ibid.*, p. 286). Il n'est pas question du suicide dans les autres pénitentiels anglais édités par Wasserschleben : P. Bedae, P. Egberti, *Liber de remediis peccatorum*, P. Pseudo-Bedae, etc. Sur le P. Pseudo-Theodori, voir plus loin, p. 411.

même se sont des formules de ce genre qui rendent les rigueurs du droit canonique à peu près illusoires.

En ce qui concerne ce que nous appelons les suicides conscients, même effort pour nuancer et adoucir la morale.

A vrai dire, les paragraphes 2 et 3 du Pénitentiel en deux livres semblent d'abord contradictoires. L'un interdit les prières quand la mort volontaire est due au désespoir, à la crainte, à des raisons inconnues; l'autre les permet pour ceux qui se tuent « par leur propre volonté ». Comme ceux qui se tuent par désespoir ou crainte paraissent se tuer *propria voluntate*, on a l'impression que le Pénitentiel retire d'une main ce qu'il donne de l'autre. Mais, pour sortir de cette contradiction, il suffit de donner au mot *disperatio*, au lieu du sens général qu'à notre mot désespoir, le sens plus étroit qu'il a bien souvent dans la langue des théologiens d'alors : le désespéré n'est pas celui qui n'attend plus rien de la vie, c'est celui qui, *en raison de ses péchés*, n'ose plus compter sur la miséricorde divine. C'est donc avant tout un coupable. De même celui qui se tue *pro timore aliquo* n'est pas celui qui cède à quelque honnête crainte, (crainte de survivre à un chef, crainte d'être déshonoré), c'est celui qui craint d'être condamné ou accusé. C'est quelqu'un qui a la conscience trouble. Enfin, celui qui meurt *causis incognitis* est assimilé aux coupables, parce qu'un motif inavoué passe aisément pour inavouable. Du coup, la distinction faite par le Pénitentiel est parfaitement claire; c'est celle du droit romain classique : le paragraphe 2 s'applique à ceux qui se tuent *mala conscientia* ou *metu futuræ sententiæ;* le paragraphe 3 à ceux qui se tuent sans être coupables ou soupçonnés d'un crime.

Naturellement le Pénitentiel n'a pas la même indulgence pour ces deux sortes de suicidés. Mais, s'il est plus doux aux premiers, il n'est pas impitoyable aux autres.

Pour les suicidés ordinaires, il respecte la lettre du droit établi et n'autorise pas les messes; mais il permet les prières et les aumônes.

Pour les coupables, il *n'ose pas* permettre les prières, mais, voulant malgré tout faire quelque chose en leur faveur, il écrit : *Deo relinquimus hoc judicium :* Dieu seul jugera. Evidemment, aux yeux du peuple, celui auquel on refuse messes et prières va droit en enfer. Le Pénitentiel, protestant contre cette idée rude et simple, rappelle que les décisions des hommes ne sauraient lier Dieu : c'est pour la famille du mort une porte ouverte à l'espoir.

L'effort, pour nuancer le droit du VIe siècle, est manifeste : les conciles n'envisageaient qu'un cas ; les Pénitentiels en distinguent cinq.

L'effort pour l'adoucir n'est pas moins visible : tout ce qu'il y a de nouveau dans les Pénitentiels est en faveur des suicidés.

J'ajoute que, s'il y a de la timidité dans la rédaction, les résultats pratiques sont considérables : dire des messes pour ceux qui ont eu un moment de folie, prier pour ceux qui se tuent *propria voluntate*, c'est porter un rude coup au droit du VIe siècle. D'autre part, en

écrivant : *non ausi sumus*, les rédacteurs laissent paraître assez clairement leur désir de s'engager encore plus avant dans les voies de l'indulgence. L'impression d'ensemble est nette : la morale d'en haut relève la tête.

II

La renaissance carolingienne et la morale nuancée : 1) Les idées anglo-saxonnes pénétrent dans l'empire franc ; 2) abandonnées au moment de la réaction contre les Pénitentiels, elles reparaissent, plus hardies, dans les faux capitulaires ; 3) les *Réponses* du pape Nicolas et le canon du concile de Troyes montrent qu'à la fin du IXe siècle, la lutte n'est pas terminée ; 4) arguments des deux partis : saint Augustin allégué contre la législation du VIe siècle

Tandis que Théodore et ses successeurs restaurent les lettres en Angleterre, la Gaule est toujours barbare. Elle l'est, semble-t-il, de plus en plus. On n'admet plus aujourd'hui que l'Eglise et l'ordre monastique aient été alors « les ports où se sauvèrent les débris des lettres et des sciences dans leur naufrage » (1). Saint Columban ne fait pas de Luxeuil un centre intellectuel. Dans les écoles restées ouvertes, on enseigne à lire et à écrire. Au début du VIIIe siècle, l'influence anglo-saxonne n'arrête pas brusquement cette décadence (2).

Un si long temps de barbarie ne pouvait que consolider en Gaule l'œuvre des conciles du VIe siècle. En outre, vers 731, une compilation morale et canonique attribuée au pape Grégoire III reproduit le canon de Braga (2). Et pourtant, dès la seconde moitié du VIIIe siècle, les idées de Théodore et de ses disciples franchissent la mer (3). A l'heure même où renait la civilisation et où apparaît l'élite, les Pénitentiels font pénétrer la morale nuancée dans l'Eglise franque.

M. Fournier indique comme ayant circulé dans l'empire franc au VIIIe siècle et au début du IXe siècle, les huit Pénitentiels dits de Bourgogne, de Bobbio, de Paris, de St-Hubert, de Fleury, de Merseburg, le *Vallicellanum* I, et le Pénitentiel de Vienne (4). On peut ajouter à cette liste le *Bigotianum* (5), les *Capitula judiciorum* (6), le *San Gallense tripartitum* (7), le *Judicium Clementis* (8) et le

---

(1) *Hist. littér.*, III, 22. (2) Roger, ouvr. cité, p. 409, 415, 425. (3) *Excerptum a beato Gregorio papa III edit. ex Patrum dicits canonumque sententiis*, Mansi, XII, 296. (4) Je ne m'arrête pas, bien entendu, à la thèse de Mgr Schmitz qui, contre toute évidence, voyait dans un pénitentiel romain le prototype de tous les ouvrages analogues composés au VIIIe siècle. M. Fournier a longuement démontré, dans les articles cités plus haut, qu'elle était indéfendable, et je ne crois pas qu'elle garde de partisans, (cf. Saltet, *Les réordinations*, P. 1907, p. 93, et Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, P. 1911, p. 275 ss.) L'usage des pénitentiels a passé des Celtes aux Anglo-Saxons et de là en Gaule et en Italie. (5) *Revue d'hist. et de littér. relig.*, VIII, p. 533 ss. (6) Voir Wasserschleben, *Die Buss.*, p. 67. (7) Schmitz, *Bussb. u. kanon. Bussver.*, p. 204. (8) *Ibid.*, p. 176, et Fournier, *Revue citée*, VIII, 531. (9) Wasserschleben, p. 59-60.

Vindobonense II (1). Or, sur ces treize Pénitentiels, un seul reproduit à peu près la doctrine du Concile d'Auxerre (2), six ne parlent pas du suicide, les six autres reprennent plus ou moins hardiment les idées anglo-saxonnes.

Le Pénitentiel de Merseburg contient le canon suivant : *si homo vexatus est a diabolo et nescit quid faciat et vexans seipsum occidit, licet ut oretur pro eo* (3).

Le *Vindobonense* donne à peu près le même texte (4).

Le *Judicium Clementis* emploi la même formule, mais supprime les mots : *nesciens quid faciat* (5).

Le *Vallicellanum I* reprend, en les modifiant, les deux premiers paragraphe du Pénitentiel en deux livres : *si quis homo vexatus est a diabolo et nescit quid facit et vexans se ipsum occidit, licet ut oretur pro eo. Si vero pro desperatione aut pro timore occidit, non oretur pro eo* (6).

Le Bigotianum reproduit, avec quelques modifications qui n'atteignent pas le sens, les trois premiers paragraphes du Pénitentiel en deux livres (7).

Enfin, d'après Wasserschleben, le *Vindobonense b* reproduit tout le chapitre *De vexatis a diabolo* du même Pénitentiel (8).

Si je note ces diversités, c'est qu'elles trahissent, je crois, les hésitations des Francs, à la fois séduits et surpris par les textes anglo-saxons. Le Pénitentiel de Merseburg et celui de Vienne donnent à peu près le même texte; mais partout ailleurs, contrairement à l'usage, les auteurs ne se copient pas les uns les autres. Un seul copie l'original anglais. En présence de textes trop hardis pour eux, les rédacteurs pèsent les mots, choisissent, dosent savamment l'indulgence. Plus encore qu'en Angleterre, la morale nuancée semble craindre de heurter la tradition et les préjugés populaires (9).

Et pourtant elle répond si bien aux vœux d'une élite, qu'elle sort victorieuse d'un premier combat.

---

(1) *Ibid.*, 68-69. (2) *Capitula judiciorum paenitentiae*, (Schmitz, p. 218) : *de his qui seipsos occident : nullius oblatione recipiantur qui seipsos occidunt ; similiter et qui scelere suo punitur.* (3) Canon 121, (Schmitz, p. 366). (4) Canon 88, (*ibid.*, p. 356). (5) Canon 12, (Wasserschleben, p. 434). (6) Canon 6, (Schmitz, *Bussbücher u. Bussdiscip.*, p. 259). (7) Livre IV, c. 2, parag. 1, (Wasserschleben, p. 453). (8) p. 497. (9) Fait inattendu, le paragraphe du Pénitentiel en deux livres que tous nos auteurs laissent tomber est celui qui vise l'*insania*, (il ne se retrouve que dans le *Vindobonense b*). Cette omission est si extraordinaire qu'il faut sans doute admettre que les fous sont assimilés de plein droit aux *vexati a diabolo* dont parle le paragraphe 1. C'est la preuve que l'élite de l'Eglise franque est plus accessible que l'élite anglo-saxonne aux préjugés populaires. C'est sans doute pour rendre cette assimilation plus facile en pratique que plusieurs auteurs suppriment les mots qui, dans le Pénitentiel en deux livres, s'appliquent exclusivement au possédé fou furieux : *nescit aliquid nisi ubique discurrere.* Ces mots supprimés, on peut dire de tout *insanus* qu'il est *vexatus a diabolo* ; mais, au lieu de l'en tenir pour plus odieux, on le tient pour non punissable.

Jusqu'au début du IXe siècle plusieurs évêques se contentent de ne pas suivre la doctrine enseignée par les Pénitentiels (1). Mais bientôt l'Eglise de Gaule déclare la guerre aux *libelli*. En 813, le synode de Châlons condamne, non sans âpreté, ces livrets « qu'on appelle Pénitentiels, et dont les auteurs sont incertains, mais les erreurs certaines » (2). En 829, le synode de Paris parle de les jeter au feu (3).

Ce qui permet de croire que les décisions concernant les suicidés font partie de ces « erreurs certaines », c'est qu'au IXe siècle la doctrine des conciles mérovingiennes s'affirme de nouveau avec énergie. A Valence, en 855, les évêques décident que celui qui meurt dans un duel sera considéré comme « homicide de lui-même et ayant spontanément recherché sa propre mort ». En conséquence, il n'aura pas droit à la commémoration, et le corps ne sera pas conduit au tombeau *cum psalmis vel orationibus* (4). La doctrine du VIe siècle se retrouve dans les *Capitula* de Rodolfe de Bourges (5) et dans ceux qui sont attribués à Hérard de Tours et Isaac de Langres (6). Enfin, les Pénitentiels eux-mêmes abandonnent, au lendemain des synodes de Paris et de Châlons, la doctrine anglaise. Halitgaire donne l'exemple : dans son fameux Pénitentiel, destiné à prouver qu'il peut y avoir des *libelli* exempts d'erreur, il reprend purement et simplement le texte du Concile de Braga (7).

A lire tous ces textes, on pourrait croire que la morale nuancée n'a plus de partisans. Erreur. Elle tient bon sous l'assaut, et elle reparaît bientôt, plus hardie.

D'abord, la condamnation portée par les deux synodes n'atteint pas tous les Pénitentiels sans exception. Ceux que protège un nom célèbre ne sont pas emportés par l'orage, et nous savons par un texte de Reginon, qu'au début du Xe siècle, celui « de Théodore » est

---

(1) Tardif (*Hist. des sources du droit canonique*, p. 130) signale, comme ayant été composés avant la collection d'Halitgar, les *capitula* de Théodulfe d'Orléans (P. L., CVI), de Hatton ; (M. G., in-fol., L., I, p. 349), de Boniface, (d'Achery, *Spicil.*, I, 507) : dans aucun de ces recueils, il n'est question du suicide. N'en pas parler, c'est admettre les canons du VIe siècle. (2) Canon 38 (Mansi, XIV, 91). (3) Canon 32 (Mansi, t. XIV, c. 559). Sur cette guerre faite aux pénitentiels, voir Wasserschleben, p. 77 ss. (4) Canon XII (Sirmond, *Conc. antiq. Galliae*, t. III, p. 95). (5) C. 40 (P. L., CXIX, c. 723), texte de Braga. (6) Isaac (t. XI, c. 32) donne le texte du concile d'Auxerre (Baluze, *Capit.*, I, 1283) ; Hérard (c. 134) donne une rédaction personnelle et très nette : *de his qui sibi quacunque neglegentia mortem inferunt aut pro suis sceleribus puniuntur nulla pro eis fiat oblatio nec cum psalmis ad sepulturas deducantur*, (Baluze, *ibid.*, p. 1296). Ces textes sont d'autant plus remarquables que les *Capitula* dits d'Hérard et d'Isaac passent pour avoir été faits en grande partie à l'aide des faux capitulaires. Or, les faux capitulaires contiennent une décision très hardie en faveur de la doctrine anglaise. C'est donc sciemment que les rédacteurs la font disparaître. (7) Halitgaire (IV, 6) donne le texte du concile de Braga (Schmitz, *Bussb, u. Kanon. Bussverf.*, p. 280). Il n'est pas question du suicide dans les livres pénitentiels de Raban Maur.

toujours en usage (1). Ensuite, et surtout, les faux capitulaires de Benoit Lévite contiennent un texte encore plus hardi que ceux des Pénitentiels anglais :

De eo qui semetipsum occidit aut laqueo se suspendit consideratum est ut si quis compatiens velit elimosinam dare, tribuat et orationem in psalmodiis faciat. Oblationibus tamen et missis ipsi careant; quia incomprehensibilia sunt judicia Dei et profunditatem consilii ejus nemo potest investigare (2).

Selon Knust, la source de ce passage serait le *Martenianum*, (qui lui-même, on s'en souvient, reproduit le Pénitentiel en deux livres). Seckel, au contraire, écrit : source inconnue (3), constatant seulement que les derniers mots du faux capitulaire sont empruntés à *l'Ecclésiaste*. Je crois qu'ils ont raison l'un et l'autre. Il est clair que l'idée générale est reprise au *Martenianum*, c'est-à-dire aux Pénitentiels anglais. Mais il n'est pas moins clair que le rédacteur n'a pas repris le texte lui-même, qu'il a voulu lancer une formule plus hardie.

Première hardiesse : alors que le Pénitentiel en deux livres « n'osait pas » prier pour certains suicidés, l'auteur du faux capitulaire autorise les prières pour tous ceux qui se tuent.

Deuxième hardiesse : alors que le Pénitentiel permettait seulement de prier, l'auteur du faux capitulaire, sans se soucier de la décision du Concile de Braga, autorise en termes exprès *orationem in psalmodiis*.

Enfin, comme s'il voulait heurter de front les préjugés populaires, le capitulaire vise non seulement les suicidés, mais précisément les pendus.

Ainsi, au lendemain même de la condamnation des Pénitentiels, la morale nuancée, qui semblait frappée à mort, se révèle plus audacieuse.

Non certes qu'elle l'emporte ou semble près de l'emporter sur sa rivale : les faux capitulaires eux-mêmes prennent soin de rapporter, outre la décision qu'on vient de voir, les canons des Conciles d'Auxerre et de Braga (4). Mais ce souci même d'exposer les deux doctrines prouve qu'elles ont l'une et l'autre des partisans, que la lutte n'est pas finie. Et, pour la morale nuancée, c'est déjà une victoire que de lutter encore.

Deux textes (qu'on cite d'ordinaire pour montrer le triomphe de la morale simple), prouvent, je crois, que cette lutte se prolonge jusque vers la fin du IXe siècle.

---

(1) Dans son manuel de visites pastorales, Reginon conseille aux évêques de demander aux prêtres s'ils se servent du Pénitentiel romain *ou de celui de Théodore* ou de celui de Bède, (*De eccles. discip.*, I, *Inquisitio*, n° 95 (P. L., CXXXII, c. 191). (2) II, 70, (éd. Pertz, M. G., fol., L, II, p. 77). (3) Seckel, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. XXXIV, p. 333-334. (4) III, 442 et *Additio quarta*, 81.

Dans ses fameuses *Réponses* à des questions posées par les Bulgares, le pape Nicolas I déclare qu'il faut sans doute ensevelir les suicidés, de peur qu'ils n'offensent l'odorat des vivants, mais il ajoute : *non tamen est, ut aliis pavor incutiatur, solito cum obsequiis more ad sepulcra ferendus; sed et si qui sunt qui ejus sepulturæ studio humanitatis obsequuntur, sibi non illi qui sui extitit homicida præstare videntur. Sacrificium vero pro eo non est offerendum...* (1)

Au premier abord, ce texte paraît très sévère aux suicidés. Il l'est d'ailleurs en un sens, puisqu'il déclare que rien ne saurait être utile à celui qui a été homicide de lui-même. Mais, au point de vue proprement canonique, il semble bien qu'on entende dans la réponse de Nicolas I comme un écho des Pénitentiels et des faux capitulaires. Non seulement le Pape permet *obsequi sepulturæ;* mais il a l'air d'engager les fidèles à le faire : les mots *humanitatis studio* rappellent le : *si quis compatiens* du pseudo-Benoit Lévite, et le texte déclare formellement que celui qui fera ainsi preuve d'humanité à l'égard des suicidés, semble *sibi præstare*. En outre, Nicolas I ne déclare pas exactement en quoi les obsèques des suicidés doivent différer des autres. Les mots *non solito cum obsequiis more* sont vagues à souhait. En somme, on peut, sous le couvert de ce texte, ensevelir honorablement un suicidé : le Pape condamne le principe dont s'inspirent les Pénitentiels; il évite de condamner leurs solutions pratiques.

En 878, un canon du concile de Troyes montre que la morale simple n'a pas encore tout à fait triomphé.

Ce canon, qui vise à la fois les ravisseurs d'église et les suicidés, est résumé par Hefele en ces termes : « Si, d'ici au premier novembre, ceux qui ont pris les biens des églises ne les ont point restitués, ils seront exclus de la sainte Eucharistie; celui qui méprisera cette excommunication sera privé des honneurs de la sépulture chrétienne; il sera traité comme les suicidés » (2).

Si ce résumé était exact, le texte de Troyes serait sévère : refuser aux suicidés « les honneurs de la sépulture chrétienne », n'est-ce pas vouloir qu'ils soient enfouis sans que l'Eglise ou les fidèles fassent rien pour eux ? Seulement le résumé est trompeur. Le concile ne parle nulle part de « sépulture chrétienne ». Par contre, après avoir privé les ravisseurs morts dans leur péché de psaumes, d'hymnes, *de commémoration*, il rappelle que les suicidés et les condamnés à mort « ne doivent pas être conduit à la sépulture au chant des hymnes et des psaumes » (3). Ce qui frappe dans ce texte, c'est qu'il ne traite pas, contrairement à ce que dit Hefele, les ravisseurs comme les suicidés. Aux premiers, il refuse psaumes, hymnes *et commémoration;* aux seconds, il refuse seulement hymnes et psaumes. Le Concile de Troyes est donc moins sévère que les Conciles des temps mérovingiens et le concile de Valence. En interdisant seulement les

(1) Mansi, t. XV, c. 401. (2) Hefele-Delarc, t. VI, p. 105. L'édition Leclercq (IV, 2, p. 671) dit de même : il sera privé des honneurs de la sépulture chrétienne et traité comme les suicidés. (3) Mansi, t. XVII, c. 349.

obsèques solennelles, il semble bien s'inspirer encore quelque peu de la doctrine des Pénitentiels.

Ainsi, à la fin du IXe siècle, la morale nuancée n'a pas réussi à supplanter sa rivale, mais on compte encore avec elle : la lutte n'est pas terminée.

Cette lutte, nous la suivons surtout à travers les décisions des papes, des conciles, des évêques et des rédacteurs de Pénitentiels. Mais, bien qu'ils n'allèguent pas toujours des textes ou des raisons en faveur de leur thèse, nous pouvons cependant nous faire une idée assez précise des arguments que font valoir les deux partis.

Les partisans du droit mérovingien allèguent d'abord la tradition : le concile de Troyes attribue l'interdiction des hymnes et des psaumes aux « canons des anciens Pères, adoptés sous l'inspiration du Saint-Esprit » (1); (j'ignore à quel texte il peut faire allusion). Le Pape Nicolas, pour justifier l'interdiction de célébrer des messes, cite le texte de saint Jean : « Il y a un péché qui va jusqu'à la mort; je ne dis pas de prier pour ce péché là » (2). Comme le texte ne dit nullement que ce péché soit le suicide, le Pape le lui fait dire en jouant ingénieusement sur l'expression : pécher jusqu'à la mort. *Sacrificium vero pro eo non est offerendum qui non solum ad mortem usque peccavit sed et mortis sibimet interitum propinavit. Quis enim magis peccatum ad mortem facit, pro quo Joannes apostolus dicit non orandum, quam is qui Judam imitatus sui ipsius homicida fuisse magistro diabolo comprobatur* (3)?

Les partisans des idées nouvelles remarquent, eux, que, dans la Bible, Saül est enseveli par les hommes de Jabès, parce qu'il leur a autrefois rendu service. « Assurément, écrit Bède, il est convenable, si quelqu'un des fidèles et des grands hommes se laisse vaincre par le péché et encourt la mort spirituelle, qu'il reçoive, de ceux auxquels il a rendu de bons services, une assistance qui l'aide à revivre; il convient que ce qu'il y a eu de charnel en lui soit recouvert, au milieu de prières pleines de ferveur et de componction, et que ce qu'il a fait de spirituel lui vaille des soins pieux et lui soit compté » (4). C'est la justification des prières pour le suicidé, *si ante religiosus erat*, comme disent les Pénitentiels. Parlant des lamentations de David après le suicide de Saül, l'auteur des *Questions sur les livres des Rois* écrit : c'est ainsi que la pieuse famille chrétienne pleure, *deflet*, ceux qui se laissent aller au désespoir et mettent fin à leurs jours (5). Même passage dans Raban Maur (6). Claude de Turin note que saint Augustin loue ceux qui prennent soin des funérailles de Saül (7).

---

(1) Mansi, t. XVII, c. 349. (2) Jean, *Epître*, I, 5, 16. (3) Mansi, t. XV, 401. (4) *In Samuelen proph. allegorica expos.*, IV, 10 (P. L., XCI, c. 714). (5) *Quaest. super Regum libr.*, I, 19 (P. L., XCIII, c. 442). (6) Raban Maur, *Comm. in lib., IV Reg.*, I, 31 (P. L., CXIX, c. 70) ; Cf. *Angelomi Luxoviensis monachi enarr. in libr. Reg.*, II, 1 (P. L., CXV, c. 335). (7) *Quæst. XXX sup. libr. Reg.* (P. L., CIV, c. 692).

Mais ce n'est pas sur la tradition et sur l'écriture que la lutte est le plus vive. Ce n'est pas non plus sur l'argument pratique allégué par Nicolas I : *ut aliis pavor incutiatur*. C'est sur le principe des prières pour les morts.

Ceux qui tiennent qu'il ne faut pas prier pour tous les morts allèguent un texte de Denys l'Aréopagite : « C'est blasphémer que d'offrir à Dieu des messes pour les méchants » (1).

Mais ceux qui tiennent qu'il faut prier pour tous les morts, reprennent la doctrine de saint Augustin : *non discernimus*... Nous ne savons pas à quels morts les prières sont inutiles : dans le doute, prions toujours. Ce qui ne sera pas secours au défunt sera consolation aux vivants.

Le *Manuel de Dhuoda* expose longuement cette théorie : *incertum est homini in cujus meriti munus accipiat Deus* (2). Raban Maur la reprend dans une homélie (3). Jonas, dont les traités de morale sont pleins de saint Augustin, développe, dans un chapitre spécial, les idées contenues dans le *De cura pro mortuis gerenda*. Il explique que le refus de sépulture nuit à qui en est l'auteur, non à qui en est l'objet. Il dit nettement qu'il faut prier, même pour les *valde mali* : les prières seront à tout le moins une consolation pour les vivants; elles peuvent d'ailleurs servir *ut tolerabilior fiat ipsa damnatio* (4).

Tous ces moralistes, il est vrai, ne parlent pas en termes exprès des suicidés. Mais la preuve que la théorie de saint Augustin est l'argument favori de ceux qui veulent adoucir la législation mérovingienne, c'est qu'on la retrouve dans les Pénitentiels favorables aux idées nouvelles. Pénitentiel en deux livres (5), *Capitula dacheriana* (6) *Martenianum* (7), *Vindobonense b* (8), traitent la question des prières pour les morts, en opposant saint Augustin à Denys l'Aréopagite. Les mots : *Deo relinquimus hoc judicium, incomprehensibilia sunt judicia Dei* montrent bien que les rédacteurs s'inspirent du *non discernimus*. Enfin, dans le Pénitentiel édité par Wasserschleben, sous le titre de *Pseudo-Theodori*, un long chapitre est consacré à la question des prières. L'auteur ne prend pas parti : « Nous allons, dit-il, exposer les thèses qui nous reviennent en mémoire, de façon que chacun en prenne ce qu'il voudra ». Mais,

---

(1) *Pœnitentale Theodori*, II, 5 (Wasserschleben, p. 207); *Capitula dacheriana*, (*ibid.*, p. 153); *Vindobonense b*, (*ibid.*, *p.* 496); *Martenianum*, ch. XIII-XVI (*ibid.*, p. 285-286); *Pseudo Egberti* (*ibid.*, p.317); *Pseudo Theodori*, ch. XXX (*ibid.*, p. 614-616). (2) Ed. Bondurand, P. 1887, art. 60, p. 209. Le manuel excepte de la règle ceux qui *in desperatione positi dies in pejus finiunt*, mais ces mots visent, je crois, les excommuniés et non les suicidés. Dans les textes de l'époque, je ne connais pas d'exemple de *vitam finire* pris dans le sens de mettre fin à ses jours. (3) Homélie, LXVIII, *In vigiliis defunctorum* (P. L., CX, c. 129). (4) *De institutione laicali*, III, 15 : *De mortuis sepeliendis*, (P. L., CVI, c. 262 ss.) (5) II, 5, parag. 8 et 9, (Wasserschleben, p. 207). (6) *Ibid.*, p. 153. (7) *Ibid*, p, 285-286. (8) *Ibid.*, p. 496.

après avoir opposé, selon l'usage, Denys l'Aréopagite à saint Augustin, il signale, comme s'accordant à l'esprit de Denys (*his sententiis concordat*) la décision du concile de Braga, relative aux suicidés (1) : preuve matérielle que la législation du VIe siècle est directement visée dans les discussions relatives aux prières sur les morts et qu'au milieu du IXe siècle on ne tient pas le débat pour clos.

Un autre fait montre bien que cette législation est le gros enjeu de la lutte : le canon de Braga, on s'en souvient, assimile, au point de vue canonique, suicidés et condamnés; or, au moment même où se poursuivent les discussions relatives aux prières pour les morts, le droit relatif aux condamnés est, lui aussi, remis en question. En 847, le Concile de Mâcon finit par décider que, quand ils se sont confessés, on peut porter les corps aux églises, offrir des oblations, célébrer des messes (2) ; trente ans plus tard, le concile de Troyes adoucit en même temps la règle relative aux suicidés et la règle relative aux condamnés (3). C'est donc bien la théorie du concile de Braga qui est visée dans les débats sur la conduite à suivre à l'égard des morts, et c'est contre l'esprit dont s'était inspiré le concile que la haute Eglise allègue la doctrine de saint Augustin. A l'âge suivant, on le citera pour justifier les rigueurs du *Décret* de Gratien. La renaissance carolingienne l'allègue, à plus juste titre, comme ayant condamné par avance le principe même des peines contre la mort volontaire.

III

La renaissance carolingienne et la morale nuancée (*suite*) : 1) Les moralistes ne traitent pas la question du suicide ; et il n'y a pas de suicides à la mode ; 2) mais on parle sans indignation des suicides antiques ; 3) et on voit renaître l'enthousiasme pour le suicide chrétien.

Ce n'est pas seulement dans le droit canonique qu'on discerne un léger réveil de la morale nuancée : dans la littérature et les mœurs on constate aussi des efforts, timides encore, mais assez nets.

Ils sont timides, parce que les moralistes semblent d'accord pour ne pas soulever la question du suicide. Il y a, à l'époque de la renaissance anglo-saxonne et carolingienne, un beau réveil de la littérature morale. Or, Bède, Egbert, Alcuin, Théodulfe, Paulin d'Aquilée, Smaragde, Raban, Jonas, Radbert, Hincmar, pour ne citer que les principaux moralistes, ne parlent pas de la mort volontaire. Ce silence frappe d'autant plus que les ouvrages *De virtutibus et vitiis* sont fort à la mode. Il s'y trouve force chapitre sur l'acédie, la tristesse, le désespoir. A chaque instant, on a l'impression que l'auteur, porté par son plan, va parler du suicide. Il tourne court et n'en dit mot (4).

---

(1) Chap. XXX, (Wasserschleben, p. 614-616). (2) Canon 27 (Mansi, XIV, 899). (3) Mansi, XVII, 849. (4) Je n'ai rien trouvé sur le suicide dans les ouvrages suivants : Agobard, *Adversus legem Gundobaldi*, *De divinis sententiis* ; Alcuin, *De virt. et vitiis*, *De ratione animæ*,

De même qu'on ne trouve pas de déclarations en faveur de la morale nuancée, on ne voit pas qu'il y ait, comme dans l'antiquité, des suicides à la mode (1).

Dans la *Chronique*, dite de l'Astronome, Bernard et Réginaire, ne pouvant supporter la vie après qu'on leur a crevé les yeux, se donnent la mort (2). Dans les *Annales*, dites d'Eginard, on voit des guerriers se tuer sur le champ de bataille, pour ne pas survivre à leur chef (3). Mais ce sont là des faits isolés. Rien dans la *Vie de Charlemagne*, rien dans les ouvrages du moine de saint Gall, de Thégan, de Nithard, rien dans les poèmes et les correspondances du temps. Peut-on conclure de ce silence, comme quelques-uns l'ont fait, qu'à l'époque carolingienne, on ne se tue pas? Ce serait, je crois, bien risqué. Les décisions mêmes des Pénitentiels, les phrases comme : *quidam missas faciunt* donnent à penser qu'il y a toujours des morts volontaires. Au début du xe siècle, Reginon recommande aux évêques de s'informer, au cours de leurs tournées, s'il y a eu quelque suicide dans la paroisse (4); cette recommandation serait peu explicable, si le suicide était, depuis plus d'un siècle, chose inconnue en Gaule. Seulement, s'il y a des gens qui se tuent, il n'y a pas de modes analogues à celles que nous avons trouvées chez les Juifs, les Romains, les Celtes.

La morale nuancée ne s'affirme donc pas fièrement dans les ouvrages philosophiques et dans les mœurs. Mais, sur deux points, elle lève la tête. D'abord, dans la littérature, on sent déjà l'influence de l'antiquité païenne.

M. Bruhnes énumère les auteurs latins dont le nom revient le plus souvent à l'époque carolingienne : Cicéron, Sénèque, Pline l'ancien, Lucain, Virgile, Ovide (5). Sans doute, il y a dans l'œuvre de ces écrivains des phrases sévères contre le suicide, mais il y en a aussi qui lui sont favorables. Un recueil de sentences philosophiques faussement attribué à Bède montre qu'on remarqua les unes et les

---

Disputatio de rhetorica et virtutibus ; Dhuoda, *Manuel* ; Hincmar, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis* ; Milon, *De sobrietate* ; Paulin d'Aquilée, *Liber exhortationis* ; Raban Maur, *De clericorum institutione, De universo, De disciplina ecclesiastica, De anima, Homélies* ; Radbert, *De fide, spe et caritate* ; Sedulius Scotus, *De rectoribus christianis* ; Smaragde, *Diadema monachorum, Via regia* ; Théodulfe, *Fragmentum de vitiis capitalibus* et poèmes moraux indiqués par Ebert, (traduct. Aymeric, II, 87 ss.).

(1) J'ai consulté, outre les ouvrages connus, un certain nombre d'Annales indiquées par Molinier, (*Les sources de l'Hist. de France*, t. I, ch. XIV, *Annales carolingiennes*), *Annales Laureshamences, Annales fuldenses antiqui, Chronicon Moissiacense, Annales royales*, etc. J'ai parcouru les *Correspondances* éditées par Dümmler (M. G, *Epist.*) et la plupart des ouvrages poétiques indiquées par Molinier (*ibid.* ch. XVI). (2) *Vita Hludovici imp.*, XXX (M. G., ss, II, p. 623). (3) Eginard, éd. Teulet, P. 1840, t. I, p. 187. (4) *De ecclesiast. discip.*, II, 5, 11 (P. L., CXXXII, c. 282). (5) Bruhnes, *ouv. cité*, p. 14.

autres (1). Il semble que les hommes du VIIIe siècle auraient dû avoir un sursaut en lisant soit l'éloge de Caton, soit les déclarations provoquantes de Sénèque, de Lucain, de Pline. Cependant, je n'ai trouvé nulle part aucune trace de cette indignation.

Les historiens rapportent, naturellement, les suicides célèbres de l'antiquité romaine : bonne occasion pour opposer la morale nouvelle à la morale antique. Ils n'ont garde de la saisir. Je n'ai pu noter qu'un mot, et bien peu sévère, de Raban Maur (2). Par contre, Paul Diacre (3), Landolfe, Ado (4), Fréculphe (5), rapportent, sans un mot de blâme, les suicides de Lucrèce, de Caton, de Brutus, d'Antoine, d'Othon. Landolfe parle même de Lucrèce avec une complaisance visible (6). Fréculphe reprend les expressions mêmes des écrivains antiques; à propos de la femme d'Asdrubal, il écrit : « douleur d'homme et fureur de femme »; à propos des femmes des Cimbres : « fureur de femme, mais vertu virile » ; après avoir conté le suicide de Crussus, il ajoute : c'est ainsi « qu'il évita la mort et la servitude ». Adon, qui cite le même fait, emploie exactement les mêmes expressions (7).

Dans la littérature, je note deux passages où l'on entend comme un faible écho de la morale d'autrefois. Boniface, écrivant à un roi pour lui faire honte de ses débauches, note que les païens eux-mêmes ont en horreur le désordre et l'adultère, et il en donne pour exemple les Winidi, chez lesquels « l'amour conjugal est si bien observé, qu'une femme, quand elle a perdu son mari, refuse de vivre ». Parmi eux, dit-il, « une femme paraît digne d'éloge quand elle se tue de sa main et qu'elle est brûlée sur le même bûcher que son mari » (8), et il oublie tout à fait d'ajouter qu'il n'y a pas là vertu, mais crime Dans le poème d'Ermold Nigellus, le roi Murman conclut un grand discours par ces deux vers :

Memet sponte mea morti dare nempe juvaret
Pro patriae laude, proque salute soli (9).

---

(1) Bède (*Dubia et spuria*) *Sentent philosophorum ex Cicerone collect.* (P. L., t. XC, c. 1088 et 1082). L'ouvrage cite tour à tour le passage connu du *Songe de Scipion* et un éloge du suicide de Caton. (2) Raban Maur, *Comm. in libr. Macchab.*, II, 14 (P. L., CIV, c. 1234) : Raban, développant à propos de Razias, les idées de saint Augustin, ajoute : *quœlibet exempla opponant gentes.* (3) Voir dans Paul Diacre les passages relatifs à Lucrèce, César, Antoine et Cléopâtre, Othon, (*Eutrope*, éd. Droysen, dans les M. G., *Auct. antiq.*, II, p. 14, 110, 116, 128) ; l'indifférence de Paul Diacre est d'autant plus remarquable qu'on a pu dire de lui que dans l'ensemble, il transforme « en une œuvre d'inspiration chrétienne l'écrit païen d'Eutrope», (Molinier, *Sources de l'Hist. de Fr.*, I, p. 36). (4) Voir dans Ado, *Chroniques*, les passages sur Crassus, Lucrèce, Caton, Antoine, Cléopâtre, (P. L., CXXIII, c. 64, 69, 72, 73, 74). (5) Voir dans Fréculphe, *Chroniques*, les suicides de Codrus, de Curtius, de la femme d'Asdrubal, de Crassus, des femmes des Cimbres, de Caton, Scipion, Brutus, Cassius, Antoine, t. I, l. II, 20 ; I. IV, 17 ; I. V, 11 ; I. VI, 10 ; I. VII, 9, 14, 15. (6) Voir dans *Eutrope*, éd. Droysen, p. 228. (7) Voir ci-dessus notes 4 et 5. (8) M. G., *Epist.*, III, p. 342. (9) *Carmina in honorem Hudovici*, III, v. 409-410.

L'accent est déjà d'un poète qui connait et admire certains suicides antiques.

Cette influence antique, au total, est légère. Celle du christianisme primitif est plus considérable. Elle n'inspire pas seulement des phrases, mais aussi des actes.

Plus instruits, les clercs connaissent un peu l'histoire héroïque de l'Eglise primitive et la morale du IVe siècle. Aussitôt on voit renaître complaisance et enthousiasme pour le vieux suicide chrétien.

De nouveau, les écrivains insistent sur le caractère libre et volontaire de la mort du Christ : Bède note qu'au moment de mourir, il crie : *magna voce*, preuve de sa puissance divine, preuve qu'il était celui dont l'Ecriture dit : nul ne peut me ravir mon âme. Que les Juifs, dit encore Bède, ne se glorifient pas, comme s'ils avaient été plus forts que lui : *ipse posuit animam suam* (1). Même idée dans Alcuin, Agobard, Smaragde, Radbert (2).

Bède célèbre, du même ton qu'on l'eût fait au IIIe siècle, le martyr Albanus, qui se livre pour sauver son hôte et le bourreau qui se fait tuer plutôt que de frapper Albanus (3). Un poète exalte Blaitmacus qui cherche la mort :

Utque nihil meriti, nihil et probitatis abesset
Martyrii palmam quaesivit mente benigna (4).

Un autre chante Mammès, qui se rend exprès à Césarée pour y trouver le martyre (5). C'est sans aucun embarras que les martyrologes rapportent l'histoire des héros qui se sont livrés ou tués eux-mêmes. Bède cite Germanicus qui *bestiam provocabat*, Priscus *ultro se offerens*, Apollonia « se jetant d'elle-même dans le feu qu'on avait allumé » (6). Nulle part, il n'éprouve le besoin de justifier un tel zèle. Aldhelme, dans son *Eloge de la virginité*, cite l'histoire des vierges dont parle Eusèbe et qui se tuent elles-mêmes, sans s'embarrasser des scrupules qu'avait fait paraître saint Augustin. Il reprend à son compte la formule de saint Jérôme sur la légitimité du suicide, quand « la chasteté est en péril » (7). Adon reprend, dans les mêmes termes, les mêmes exemples que Bède. Il cite les chrétiens de Nicomédie qui « sans attendre d'être interrogés, se jettent d'eux mêmes dans les flammes », sainte Thècle se précipitant dans la fosse pleine d'eau, saint Genest s'écriant : *christianus desidero mori*. Dans

(1) Bède, *In Math, ev.*, IV, 27 (P. L., XCII, c. 125) et *In Joan. Ev.* (*ibid.*, c. 768-769). (2) Alcuin, *Epist.* CXXXI (M. G., *Epist.*, IV, p. 196) : *seipsum tradidit in mortem* ; Cf. epist. CCCVII (*ibid.*, p. 468) ; Agobard, *epist.* XVIII (*ibid.*, V, p. 234), Smaragde, P. L., LII, c. 193, Radbert, P. L., CXX, c. 961. (3) Bède, *Hist. ecclesiast.*, I, 7 (P. L., XCV, c. 32). (4) *Vita S. Blaitmaci*, VII, (P. L., XCIV, c. 1044). (5) *Vita S. Mammæ* (*Ibid.*, c. 1047). (6) Bède, *Martyrol.*, (P. L., CXIV, c. 816, 868, 1024, 838). (7) *De laudibus virginitatis*, XXI (P. L., LXXXIX, c. 128).

un de ses récits, Natalie, croyant que son mari s'est évadé pour se soustraire au martyre, refuse de le recevoir et s'écrie : « Je me tuerai moi-même avant de devenir ta compagne » (1).

Cette admiration pour l'ancien suicide chrétien ne reste pas chose livresque. Saint Boniface en vient de nouveau à se demander s'il est permis de fuir la persécution, et, quand il soumet la question au Pape, il en reçoit une réponse qui n'est pas très claire (2). Lorsque l'archevêque Æthelard, au nom du fameux précepte : « si on vous persécute dans une ville, fuyez dans une autre », abandonne son siège menacé par l'invasion, Alcuin le renvoie au mot de l'Evangile de saint Jean sur le Bon Pasteur, et le style de sa lettre fait penser à la fameuse épitre du clergé romain, au moment de la fuite de saint Cyprien : plus sévère que les clercs romains, Alcuin invite l'archevêque à faire pénitence (3).

L'épidémie de suicides chrétiens qui se produit en Espagne, au milieu du IXe siècle ranime l'enthousiasme pour le martyre volontaire. Après le concile de Braga, condamnant le suicide, l'Espagne avait vu le concile de Tolède punir la tentative de suïcide (4). Néanmoins, en 851, après le martyre du prêtre Perfectus, les chrétiens d'Andalousie se présentent d'eux-mêmes aux Musulmans pour insulter le Prophète et se faire mettre à mort. Tel est l'état des esprits qu'un concile essaie en vain d'arrêter cet élan vers la mort (5). Contre les timides et les Musulmans, saint Euloge n'hésite pas à prendre le parti des héros. A ceux qui allèguent le mot de l'Evangile : fuyez dans une autre ville, il répond : concession aux faibles (6) ! Les saints n'ont qu'à se régler sur le Christ : *obfirmavit faciem suam ut iret in Hierusalem* (7) ; et il faut en effet de la fermeté à qui va de son gré au supplice; mais aussi, comme l'a dit un sage, « les premières dignités dans le royaume du ciel doivent être réservées à ceux qui sont venus au supplice sans qu'on les eût cherchés » (8). Et Euloge conte avec orgueil les mêmes scènes que nous avons vues dans les *Martyrs de Palestine* et dans les *Actes des martyrs* coptes: c'est Isaac qui s'avance sur la place publique et réclame un juge; ce sont six chrétiens qui vont trouver le magistrat et lui crient : prononce ta sentence ! c'est Rogelius et Servio-Deo qui pénètrent dans un temple

(1) Ado, *Martyrol.* (P. L., CXXIII, c. 252, 373, 364, 336, 350; cf. c. 192, 226, 228, 237, 244, 311, 410). (2) *Si fieri potest et locum inveneris insta ad prædicandum illis; sin autem supportare non valueris eorum persecutionem, habes præceptum dominicum ut in aliam ingrediaris civitatem* (M. G., Epist., III, p. 372). (3) *Epist.* CXXVIII, (M. G., *Epist*, IV, p. 189). (4) Art. 4 (Mansi, t. XII, c. 59) : le texte vise ceux qui ont été punis ou emprisonnés pour quelque faute et qui, désespérés, tentent de se tuer : ils feront pénitence pendant deux mois pour avoir essayé *animam diabolo sociare.* (5) Voir sur ce concile Euloge, *Memorialis sanctorum*, II, 15. Bien qu'il n'eût pas osé « blâmer en principe cette espèce de suicide »(Dozy, *Hist. des Musulmans d'Espagne*, P. 1861, t. II, p. 141), le concile manquait d'autorité parce qu'il agissait d'accord avec les Musulmans. (6) *Memorialis*, I, 6 (P. L., CXV, c. 743). (7) *Ibid.*, I, 23, c. 757. (8) *Ibid.*, I, 24, c. 758.

païen (1) et se mettent à prêcher l'Evangile. Loin d'atténuer ce que toutes ces morts ont de libre et de volontaire, Euloge insiste : *ultroneus confessor, spontaneus et violentus ad passionem cursus, sponte sua venientes* (2) sont des expressions qui reviennent à chaque instant dans le *Mémorial;* et, tandis que les Musulmans, comme autrefois les magistrats païens, s'étonnent de ce désir de mourir et disent : allez, malheureux qui avez la vie en haine (3) ! Euloge s'écrie : ô incomparable magnanimité! ô courage qu'il faut admirer, qu'il faut louer, qu'il faut imiter (4) !

Tout cela se passe en Espagne. Mais l'Eglise franque condamne-t-elle ce zèle comme criminel ou intempestif? A-t-elle un mot de blâme pour ces nouveaux circoncellions? Tant s'en faut. Aimoin nous raconte que les moines de Saint-Germain, s'étant mis en route pour chercher le corps de saint Vincent et ne pouvant l'obtenir, entendent parler des martyrs de Cordoue, Georges et Aurèle. Ils entreprennent aussitôt un second voyage et ont le bonheur de pouvoir se procurer les deux corps (5). Or, ce Georges, dont ils apportent pieusement les reliques en France, est précisément un martyr volontaire. Il s'est livré, non pas même en déclarant sa foi de façon provocante, mais tout simplement en priant les soldats de l'arrêter. Aimoin ne l'ignore pas, car il renvoie lui-même ses lecteurs au récit d'Euloge, qui conte tout au long la chose (6). Le roi de France ne l'ignore pas davantage, car il envoie un député à Cordoue, pour s'assurer « de la vérité du fait » (7). Cependant nul n'élève la moindre objection, et la précieuse relique a des vertus surnaturelles. Le miracle lui-même dépose en faveur de la morale nuancée.

IV

Le destin de la morale nuancée est lié à celui de l'élite intellectuelle : 1) insuffisance des hypothèses classiques ; 2) les théoriciens des idées nouvelles appartiennent à l'élite ; 3) la timidité même de la morale nuancée s'explique par la faiblesse de cette élite naissante.

S'il fallait expliquer ce réveil de la morale nuancée à l'aide des hypothèses classiques, on serait, je crois, fort en peine.

Dira-t-on que le respect de la dignité humaine est moins vif à l'époque carolingienne qu'au VIe siècle? Je ne vois pas bien sur quelle sorte de faits s'appuierait une telle affirmation.

Dira-t-on que l'opinion devient moins sévère au suicide parce qu'elle a moins d'horreur pour le sang versé? Si barbares et sanglantes que soient encore les mœurs, au VIIIe et au IXe siècles (8),

(1) *Ibid.*, II, 2, 4, 13 (c. 770 et 794) ; ce sont là quelques exemples choisis entre cent. (2) *Ibid.*, I, 9, 10, 21, (c. 747, 754ss. (3) *Quibus vita tœdium* est, II, 10 (c. 790). (4) I, 22, (c. 756). (5) Aimoin, *Translatio SS. Georgii, Aurelii et Nathaliae* (P. L., CXVI). (6) *Memorial.*, II, 9 (c. 790). (7) Aimoin, ouvr. cité, (P. L., CXVI, c. 947); cf. Ebert, *Littér. du M.-Age*, II, p. 388. (8) Quand Charlemagne s'en prend à des pratiques barbares comme l'exercice du droit

j'ai eu plutôt l'impression, à lire annalistes et historiens, qu'elles s'adoucissaient un peu. Ni Charlemagne, ni Louis le Pieux, ni Charles le Chauve, n'ont recours à l'assassinat, comme y avaient recours Clovis ou Chilpéric, c'est-à-dire comme à un moyen normal de gouvernement (1). De vieux sentiments chrétiens, qu'on eût crus pour jamais abolis, reparaissent : Hincmar en est réduit à défendre la légitimité de la peine de mort, à expliquer qu'il faut offrir les oblations « pour ceux qui sont morts à la guerre » (2) ; Louis le Pieux recommande à ses trois fils de penser aux moyens d'assurer « la paix perpétuelle » (3). Enfin, les Pénitentiels qui contiennent des décisions indulgentes pour les suicidés ne sont pas moins rigoureux que le reste de la littérature de l'Eglise sur la question de l'homicide. Au contraire, ils punissent le meurtre involontaire, ils infligent même des pénitences à ceux qui ont tué sur l'ordre d'un maître ou au cours d'une guerre (4). J'ajoute qu'en général, ils ne lient pas la question du suicide à celle de l'homicide (5).

Si les faits s'accordent mal aux hypothèses classiques, il me semble qu'ils s'ajustent très exactement à la nôtre. Non seulement la morale nuancée reparaît au moment même où se reconstitue une aristocratie de l'esprit, mais elle apparaît, sur tous les points où nous pouvons la saisir, comme une chose aristocratique : le grand argument allégué par ceux qui veulent nuancer le droit est un argument théologique repris à saint Augustin, preuve que les réformateurs appartiennent à l'élite; l'influence antique, cela va sans dire, n'agit que dans les milieux les plus cultivés; enfin, l'enthousiasme renaissant pour le suicide chrétien se manifeste surtout au sein d'une élite : ceux qui redisent la gloire des anciens martyrs volontaires sont des hommes comme Bède, Aldhelme, Adon; en Espagne, Euloge est un raffiné, « nature délicate, dit Ebert, savant chez qui

---

de vengeance, ses projets de réforme se heurtent à une opposition telle qu'il doit les abandonner, (Kleinclausz, dans l'*Hist. de Fr.*, de Lavisse, t. II, 1, p. 314). Les lois contre les Saxons sont féroces : mort à qui se cache pour n'être pas baptisé, mort à qui brûle un cadavre selon le rite païen, mort à qui a sacrifié au diable, (*Capitulatio de partibus Saxoniæ*, parag. 7, 8, 9).

(1) La pénitence publique de Louis le Pieux après la mort de Bernard, si elle n'est pas le fait d'un grand politique, marque du moins un immense progrès moral sur l'époque de Grégoire de Tours ; même progrès si l'on compare aux complaisances du clergé mérovingien la belle lettre de Paulin d'Aquilée à un roi coupable de meurtre (M. G. *Epist.*, II, p. 521). (2) *De regia persona et regio ministrrio, præf.* et cap. XV, (P. L., CXXV, c. 834 et 844). (3) *Ordinatio imperii*, cap. IV, (*Capitul.*, éd. Boretius, p. 59). (4) Voir Wasserschleben, *Die Buss.*, p. 154, 173, 188, 453 et Schmitz, *Bussb. u. kan. Bussv.*, p. 368, 355 ; — *Bussb. u. Bussdisc.*, p. 264. (5) Dans le *Vallicel.* I, et dans le *Bigotianum*, les canons relatifs au suicide voisinent avec les canons relatifs à l'homicide. Mais ce rapprochement ne se retrouve pas dans les autres pénitentiels.

l'étude avait produit des fruits d'une culture esthétique » (1). Charles le Chauve, qui fait faire une enquête sur la mort volontaire de Georges, est un prince lettré, « un philosophe », dit Héric d'Auxerre (4).

Mais, dira-t-on, il n'y a pas unanimité dans l'élite en faveur des idées nouvelles. C'est vrai, et l'on peut ajouter que, là où elles s'expriment, ces idées sont bien timides. Mais je crois que cela même confirme notre hypothèse : si la morale nuancée est hésitante, c'est que l'élite commence à peine à se reconstituer. Il y a, dans le clergé, une aristocratie, mais cette aristocratie, qui s'élève péniblement au-dessus de la foule ignorante qu'est toujours le bas clergé (3), porte sur bien des points la marque de son origine. Elle n'échappe pas tout entière à l'empire des sentiments populaires.

Ce n'est pas seulement sur la question du suicide qu'elle se divise et hésite. Sur ce qui vient le plus directement du peuple, il y a flottement. Claude de Turin et Abogard attaquent et raillent le culte des saints, l'adoration des images et des tombeaux. Mais, dans le monde des lettrés, Jonas se lève pour combattre ces idées trop hardies; Eginard dénonce « avec âpreté et amertume » ceux « qui honorent les saints sans croire à la vertu miraculeuse de leurs reliques » (4), et les miracles de ses favoris, Marcellin et Pierre, sont tout aussi païens d'esprit que les miracles mérovingiens (5). Dans son élan vers une morale plus élevée, l'élite n'est pas unanime, parce qu'elle ne fait que renaître, et parce que, dans l'Eglise elle-même, le sentiment populaire a pris une force qu'il n'avait pas avant le triomphe de la barbarie.

En ce qui concerne le suicide, cette force est encore accrue par le maintien du principe servile, par la déformation du droit romain, qui continue d'être appliqué en vertu du principe de la personnalité des lois. Il n'est donc pas surprenant qu'en face de ces réalités solides, la morale nuancée demeure hésitante.

Faut-il cependant une dernière preuve que le destin de cette morale est réellement lié au sort de l'élite renaissante? — Non seulement on les voit reparaître, l'une et l'autre, à la même époque, mais on les voit mourir ensemble.

Dès la fin du IXe siècle, la reconstitution d'une aristocratie intellectuelle est arrêtée (6). Aussitôt, la morale nuancée disparaît.

Non seulement les moralistes continuent à éviter la question du suicide, mais ils ne la traitent même plus indirectement à propos des prières pour les morts. Les *Collationes d'Odon*, les *Prœloquia*

---

(1) Ebert, II, p. 339. (2) Voir Kleinclausz, dans l'*Hist. de Fr.* de Lavisse, II, 1, p. 374. (3) Voir sur ce point *Vykougal, Les examens du clergé paroissial à l'époque carolingienne*, (*Revue d'hist. ecclés. de l'Université de Louvain*, 15 janvier 1913). (4) Marguerite Bondois, *La translation de Marcellin et Pierre*, (Bibli. de l'Ec. des hautes études, CLX, P. 1907), p. 53. (5) Mlle Bondois note dans la *Translation* comme sortant de l'ordinaire, « deux miracles moraux ». (6) Sur ce renouveau de barbarie, voir *infra*, ch. VII.

de Rathier, les *Commentaires* (1) d'Atton sur saint Paul touchent à force questions morales intéressant la pratique et le droit : ils s'accordent à laisser tomber les discussions de l'époque antérieure.

Ce silence pourrait s'expliquer à la rigueur par le petit nombre des ouvrages consacrés à la morale. Mais le silence du droit canonique est plus significatif. Les Synodes du xe siècle ne s'occupent pas de la mort volontaire. Dans les écrits canoniques d'Abbon, de Riculphe, de Gautier, d'Atton de Vercelli, de Richard, de Fulbert, on ne trouve plus aucune trace des idées de Théodore.

Même abandon des idées anglaises dans les Pénitentiels. On en trouve un suprême et pâle reflet dans le *Vallicellanum II*, qui, au xe siècle probablement, ajoute au texte du concile de Braga : *exceptis his qui per infirmitatem a daemonibus ampiuntur* (2). Mais ce texte mis à part, les Pénitentiels postérieurs à la renaissance reviennent à la législation du vie siècle (3).

Enfin, l'exemple de Reginon montre qu'il y a bien un parti-pris d'en finir avec la morale nuancée.

Cette morale, Reginon la connaît, puisqu'il connaît le Pénitentiel de Théodore. D'autre part, il s'intéresse à la question du suicide, puisqu'il recommande aux évêques de se renseigner sur le nombre des morts volontaires (4). Or, dans son fameux recueil sur la *Discipline de l'Eglise*, il reproduit purement et simplement le texte du Concile de Braga (5), c'est-à-dire le plus rigoureux des textes du vie siècle.

Je crois, en outre — et j'essaierai de le démontrer plus loin — que c'est précisément au xe siècle que prennent corps les fameuses coutumes qui, au moyen âge, frapperont le suicide. Mais, quoi qu'il en soit de ce point, l'œuvre que nous avons vu s'ébaucher au viiie siècle et au début du ixe s'interrompt au xe siècle. Plus d'aristocratie intellectuelle, plus de morale nuancée. Pour la seconde fois, notre hypothèse se vérifie, et, pour la seconde fois, la morale d'en bas l'emporte. Que va-t-il se passer au xiie, au xiiie siècle, c'est-à-dire lorsque des aristocraties se seront reconstituées? C'est ce que nous allons étudier.

---

(1) Il n'y a, dans les *Collationes* qu'un mot en passant sur Lucrèce (P. L., CXXXIII, c. 557) ; (2) Dans ses *Commentaires*, Atton ne parle pas du suicide, là même où le texte l'y invite le plus nettement, c'est-à-dire lorsqu'il commente, I *Cor.* XIII, 3 et *Phil.*, I, 23. Je n'ai rien trouvé non plus dans le traité de morale publié sous le titre de *Admonitio ad Nonsuindam sororem* (P. L., CXXXIV, c. 915) ni dans les œuvres de Gerbert. — Rien d'intéressant dans les ouvrages historiques. Les martyrologes continuent à parler sans embarras des martyrs volontaires, (voir Notker, P. L., CLXXI, c. 1044, 1031, 1040, etc. ; cf. Flodoard, *Hist. de l'Egl. de Reims*, ch. VI) ; par contre, Aimoin condamne le suicide de Crassus (*Hist. Franc.*, III, 11), que Fréculphe rapportait sans un mot de blâme. (2) Schmitz, *Bussb. u. Bussdiscip.*, p. 354. (3) Voir, par exemple, le Pénitentiel dit *d'Arundel* (ibid., p. 442). (4) *De Eccles. discipl.*, II, 5, 11 (P. L., CXXXXII, c. 282). (5) *Ibid.*, II, 92 (p. 303).

CHAPITRE V

Dernière victoire de la Morale populaire : Le Moyen Age

Le moyen âge voit la dernière victoire de la morale populaire.

Du xe siècle jusqu'au xve, les moralistes condamnent rigoureusement la mort volontaire, sans distinguer entre les cas; le droit canonique refuse aux suicidés la sépulture; les hauts justiciers font traîner et pendre les cadavres : morale écrite et morale réelle communient dans l'horreur du suicide.

Cette victoire de l'ancienne morale populaire est si frappante qu'on l'a crue absolue. A en croire la plupart des auteurs, on ne trouverait plus, au moyen âge, aucune trace des idées antiques. Je crois en avoir trouvé quelques-unes. Sur la masse ignorante ou plongée « dans un état pire que l'ignorance », on voit se détacher, au moyen âge, des aristocraties intellectuelles et mondaines : aristocratie d'Eglise, que domine, pendant un temps, l'Université de Paris; aristocratie de robe, qui produit déjà quelques bons légistes; aristocratie mondaine, dont la littérature courtoise nous révèle l'idéal naissant. Guidé par mon hypothèse, j'ai cherché dans ces milieux la morale nuancée. Je l'y ai trouvée. Ici, il y a comme un parti-pris d'ignorer les rudesses du droit; là on les dénonce; ailleurs, on voit s'ébaucher une liste de suicides nobles ou élégants. L'élite, une fois de plus, se sépare de la masse.

Mais, en dépit de cette survivance ou de cette résurrection, il est, je crois, exact de dire que la morale populaire triomphe. Les velléités de sa rivale soulignent ce triomphe plus qu'elles ne le contrarient, parce qu'elles ne sont justement que des velléités. Dans l'antiquité, les doctrines nuancées ont leurs théoriciens, s'étalent dans le *Code* et dans le *Digeste;* elles tiennent tant de place, font tant de bruit, qu'il nous faut aujourd'hui un effort pour retrouver là-dessous les rudesses de la morale populaire. Au moyen âge, c'est exactement le contraire : la morale nuancée n'ose s'affirmer ni dans les formules des moralistes, ni dans les textes juridiques; elle évite de s'opposer aux idées communes; elle a l'air de se dérober. Ainsi, la morale populaire n'a pas supprimé sa rivale, mais, en un sens, elle fait plus : elle la tient captive, la force à se taire.

Voilà, du moins, ce que je voudrais essayer de mettre en lumière. J'espère pouvoir prouver, en terminant, que les mêmes causes jouent toujours, et que cette dernière victoire de la morale populaire est, comme les précédentes, une victoire de l'esprit servile et de l'ignorance sur des aristocraties encore débiles.

I

La morale écrite : la doctrine jadis propre à saint Augustin devient la doctrine commune et on ne retient guère de l'antiquité que ses déclarations contre le suicide : théories d'Abélard, d'Alexandre de Hales et de saint Thomas.

Au moyen âge, l'ancienne morale servile se hausse définitivement à la dignité de morale écrite. La condamnation du suicide *dans tous les cas*, naguère sentiment populaire, inexprimé, plus tard paradoxe propre à saint Augustin, devient la thèse commune des grands docteurs du moyen âge. A l'envi, les philosophes renchérissent sur la *Cité de Dieu*, et, lorsqu'ils allèguent la pensée antique, ils ont soin de la mutiler, pour n'en garder que les doctrines qui s'accordent à leur thèse.

Il y a bien unanimité : j'ai lu, avec l'espoir d'y découvrir quelque opinion singulière, une hérésie morale, un certain nombre de moralistes (1) du moyen âge. Je n'ai rien trouvé en dehors des quelques

---

(1) J'en ai dressé la liste à l'aide de l'*Histoire Littéraire*, de l'ouvrage de M. de Wulf et du *Grundriss* de Grœber, (Strasb., 1902, p. 211, *Morallehre*, etc.), en cherchant surtout à consulter des représentants d'écoles différentes. J'ai surtout étudié les moralistes du XIIe et du XIIIe siècles, parce que c'est à cette époque, au témoignage de M. de Wulf, que la philosophie est le plus riche en grands ouvrages et en esprits originaux. Pour le XIVe et le XVe siècles, j'ai donné seulement quelques coups de sonde. Voici la liste des ouvrages que j'ai consultés : Abélard, *Ethica*, *Problemata Heloissæ*, *Sic et non*, (P. L., CLXXVIII) ; *Lettres*, éd. Gréard, P., s., d. ; Alain de Lille, *Anticlaudianus*, poème moral, *Liber pœnitentialis*, *Sententiae*, *Summa de arte praedicatoria*, *De fide catholica contra hereticos*, (P. L., CCX) ; Albert le Grand, *Opera*, Lyon, 1651 ; Alcher de Clairvaux, *De spiritu et anima*, (P. L., XL) ; Algerus, *De Misericordia* (P. L., CLXXX) ; Alexandre de Hales, *Summa theologica*, Cologne, 1622 ; St Anselme, *De voluntate*, *Dialogus de libero arbitrio*, *Liber meditationis*, *Orationes*, (P. L., CLVIII) ; Bartholomæi Pisani *Summa de casibus*, s. d. (B. Nat. D. 527) ; Bassolius, *In sententiarum opus*, P. 1517 ; Bernard de Chartres, *Formula vitæ honestæ* (P. L., CLXXXIV) ; St Bernard, *Traité des divers degrés de l'humilité et de l'orgueil* (trad. Ravelet, P. 1865) ; Bersuire, *Opera*, Anvers, 1609 ; *Biblia pauperum* (B. Nat., B 6595) ; St Bonaventure, *Opera*, Venise, 1753 ; *Les contes moralisés de Nicole Bozon*, éd. Smith et Meyer, P. 1889 ; Brunetto Latini, *Li livres dou Tresor*, éd. Chabaille, P. 1863 ; St Bruno, *Comment, in Matth.*, In Joann., *Sententiæ* (P. L., CLXXV); Buridan, *Quæstiones in decem libros Ethicorum*, Oxoniœ 1637 ; Capreolus, *Defensiones theologicæ*, Tours, 1900 ; Cessoles, *Le jeu des eschez moralisé*, P. 1509 ; Alain Chartier, *L'espérance ou Consolation des trois vertus* (Œuvres, éd. Du Chesne, P. 1617) ; *Le Chastoiement d'un père à son fils* (Méon, II, P. 1808) ; Damien, *Opera*, Venise, 1783 ; Denis le Chartreux, *Des quatre fins de l'homme* (trad. nouv., P. 1685), *La manière de bien vivre et autres traités*, (trad. Morice, P. 1611) ; Duns Scot, *Opera*, Lyon, 1639 ; Etienne de Bourbon, *Anecdotes*, éd. Lecoy de la Marche, P. 1877 ; *Fauvel*, éd. Langfors, P. 1914 ss.; Fulbert de Chartres, *De peccatis capitalibus*, *De conflictu vitiorum et virtutum* (P. L., CXLI, CXLIII) ; Geoffroi de Vendôme (P. L., CLVII) ; Gilbert *De statu ecclesiæ* (P. L., CLIX) ; Gilbert de la Porrée, *Commentaires sur Boèce*

phrases qu'on verra plus loin, et qui ne constituent pas une doctrine. Je ne crois pas qu'il faille en accuser l'indigence de la littérature morale. Au XIIe et au XIIIe siècles, elle m'a paru plus riche et intéressante que ne me l'avaient fait espérer les appréciations de M. de Wulf et celles de l'*Histoire littéraire*. Il s'y rencontre, sur certains points, des idées originales, imprévues. Touchant le suicide, l'accord est à peu près parfait.

Au XIe siècle, je ne connais pas d'auteur qui traite la question. Au siècle suivant, Abélard la discute dans le *Sic et Non*. Peut-il être licite, en certains cas, de se donner la mort? Abélard donne, tour

---

(P. L., CLXXXVIII) ; Gilles de Rome, *De regimine principum*, (B. nat., E. 3209) ; Godefroid de Fontaines, *Quodlibets*, Louvain-Paris, 1904 ss. ; Guibert, *De virginitate*, (P. L., CLVI) ; Guibert de Tournai, *Eruditio regum et principum*, (Les phil. belges, IX, Louvain 1914) ; *De pace animique tranquillitate*, (Max. Bibl. veter. patr. XXV, Lyon 1677) ; Guillaume d'Auvergne, *Opera*, P. 1674 ; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea* (B. Nat., D. 1733) ; Guillaume le Clerc, *Le bestiaire*, éd. Reinsch, Leipz., 1892 ; Guillaume d'Occam, *Sup. IV libr. sentent.*, *Centiloquium*, Lyon 1496 ; Guiot de Provins, *Bible*, éd. Orr, Manchester 1915 ; Harveng, *Œuvres morales* (P. L., CCII) ; Hélinand, *Flores* (P. L., CCXII) ; *Vers de la mort*, éd. Wulf et Walberg, P. 1905 ; Henri de Gand, *Summa*, Ferrare, 1646 ; *Quodlibeta*, (B. Nat., Rés., D 292) ; Hildebert ou Guillaume de Conches, *Moralis philosophia de honesto et utili* ; *Liber mathematicus* (*De parricida* (P. L., CLXXI) ; R. de Houdenc, *Le songe d'enfer*, éd. Lebesgue, P. 1908 ; Hugues de Ste Marie, *De regia potestate*, (P. L., CLXIII) ; Hugues de St-Victor, *Institut. in decalog.*, *Summa sentent.*, *De sacramentis christianæ fidei*, (pars XIII, *De vitiis et virtutibus*), *De fructibus carnis et spiritus* ; (P. L., CLXXVI) ; Hugues de Strasbourg, *Compendium theologicæ veritatis*, (au t. XIII des œuvres d'Albert le Grand) ; Jean de Galles, *Florilegium sive compendiloquium de vita et dictis notabilibus atque exemplis imitabilibus illustr. philos.*, Rome, 1655 ; *Summa collationum*, (B. Nat., D 80114) ; Jehan le Bel, *Li ars d'amour, de vertu et de boneurté*, Brux., 1869 ; Jean de Salisbury, *Policraticus*, (P. L., CXCIX) ; Lanfranc, *Comment. sur St Paul et Notes sur Cassien* (Opera, P. 1648) ; Lorens, *La somme des vertus et des vices* (abrégé s. l. n. d., B. Nat., D 4551) ; Nicolas de Orbellis, *In IV libr. Sentent. expositio*, P. 1498 ; *La noble leçon*, poème vaudois, éd. Moutet, P. 1888 ; Philippe de Vitry, *Œuvres*, éd. Tarbé, Reims, 1850 ; Pierre d'Ailly, *Quæst, sup. libr. Sentent.*, 1500 ; Pierre de Blois, *De caritate Dei et proximi* (*Opera*, P. 1667) ; Pierre de Celles, *De conscientia* (P. L., CCII) ; Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum* (P. L., CCV) ; Pierre le Lombard, *Sentences* (P. L., CXCII) ; Pierre de Poitiers, *Sentences* (P. L., CCXI) ; Pierre de Riga, *Des peines de l'enfer* (P. L., CCXII) ; *Poème moral*, éd. Cloetta, Erlangen 1886 ; Philippe de Novarre, *Les quatre âges de l'homme*, éd. Fréville, P. 1888 ; Richard de St-Victor, *Œuvres morales* (P. L., CXCVI) ; Robert de Sorbon, *De conscientia*, *De confessione*, *Iter paradisi*, (Bibl. max veter. Patr., XXV) ; Rupert *De voluntate Dei*, *De omnipotentia Dei*, *De vita vere apostolica*, (P. L. CLXX) ; R. Sebond, *La théologie naturelle*, P. 1551 ; Simund de Freine, éd. Matzke, P. 1909 ; *Summa prædicantium*, Venise, 1586 ; *Summa astesana* (B. Nat., D 523) ; St Thomas, *Opera omnia*, t. IX, Rome, 1897 ; Vincent de Beauvais, *Speculum majus*. Venise 1591, (t. III et IV) ; — *De modo bene vivendi ad sororem*, *De ordine vitæ et morum institutione*, *De statu virtutum* (P. L. CLXXXIV). — J'ai indiqué ci-dessus les attributions usuelles ; plusieurs, on le sait, sont contestées.

à tour, les arguments *pro* et *contra*. Mais ce procédé, qui sera celui des grands scolastiques, ne l'induit pas au scepticisme ni à des conclusions nuancées. C'est à tort qu'on allègue en faveur du suicide la phrase de saint Jérôme ou l'exemple d'Apollonia. « Il ne faut pas forcer la mort contre l'ordre de la nature (1). »

La formule sent le néo-platonisme. Visiblement, Abélard veut prouver que sa doctrine n'est pas spécifiquement chrétienne. Alors qu'il produit *en faveur du suicide* un argument chrétien, un exemple chrétien, il donne, à l'appui de sa propre thèse, trois arguments païens. Mais, pour les besoins de la cause, il mutile hardiment la pensée antique. Il cite Macrobe, Platon, Plotin; il n'a garde de dire que Platon admet certains suicides, et il ne fait aucune allusion aux idées stoïciennes.

Jean de Salisbury, à propos de Diogène, parle des Anciens, qui préféraient la mort à la honte. Mais il rejette sans discussion cette doctrine, due à « l'ignorance ». C'est à tort qu'on loue le courage de ceux qui se sont tués :

Fortiter ille facit qui miser esse potest.

« Aucun de ceux qui se donnent la mort n'est excusable. » Sans doute, l'histoire ecclésiastique cite avec éloges certaines personnes qui se sont tuées. Mais, si l'infirmité de la chair, « l'ignorance du droit, le zèle de la charité » peuvent les rendre excusables, leur exemple ne saurait « tirer à conséquence » (2).

Abélard et Jean de Salisbury sont au nombre des plus libres esprits du temps, et c'est chez eux que je pensais le plus trouver quelque idée originale. En dehors des textes qu'on vient de voir, je n'ai noté qu'un mot de saint Bruno, expliquant que les suicidés sont les « martyrs de Satan » (3), et une phrase de Philippe de Harveng, constatant assez naïvement que des suicides comme celui de Samson ne sont pas chose « moderne » (4).

Au XIIIe siècle, la question de la mort volontaire est traitée avec ampleur par les deux plus grands représentants des deux écoles scolastiques : Alexandre de Hales et saint Thomas d'Aquin. Tous deux arrivent exactement à la même conclusion pratique.

Alexandre de Hales pose ainsi la question : « Est-il permis, en quelque cas, de se détruire? Peut-on le faire pour éviter un péché ou à cause de quelque incommodité, ou pour acquérir de la gloire? »

Arguments en faveur de l'affirmative :

1° Saint Paul a dit : « Ce m'est un bien de mourir, plutôt que de me laisser ravir ma gloire »;

2° Il est dit, dans le livre de Job : « L'homme donnera, pour

---

(1) P. L., CLXXVIII, c. 1603-1606. (2) P. L., CXCIX, c. 583-585. (3) *Sententiæ*, l. II, ch. 8 (P. L., CLXV, c. 926). — Dans ses *Commentaires* sur St Jean, St Bruno explique que le suicide de Judas aurait suffi à le perdre, « même s'il n'avait pas trahi le Seigneur», IV, 27 ; (*ibid.*, c. 299). (4) *De obedientia clericorum*, il n'y a pas d'ordre semblable à celui qu'a reçu Samson « *nostris temporibus*», (P. L., CCIII, c. 926).

son âme, tout ce qu'il possède »; « tout », donc il peut donner sa vie;

3° Le corps est comme une prison, et le Psalmiste a dit : *Educ de carcere animam meam;*

4° Il est dit dans l'Evangile de Mathieu : « Celui qui perdra sa vie à cause de moi la sauvera »;

5° Il est dit, dans l'*Epître aux Romains :* « Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort? » En partant du même point de vue, des philosophes ont déclaré (1) que ceux qui étudient la sagesse doivent rechercher la mort.

Derniers arguments : Samson s'est tué, et Razias est loué dans la *Bible.*

Arguments en faveur de la négative :

1° Il est dit, dans l'*Epître aux Romains* : « Ferons-nous le mal pour que le bien s'ensuive? Nullement »;

2° Le crime d'autrui ne souille pas une vierge; donc, comme l'explique saint Augustin, en se tuant, elle tue une innocente;

3° Le mot *non occides*, ainsi que l'explique saint Augustin, interdit le meurtre de soi-même au même titre que le meurtre d'autrui;

4° Platon a dit : « Nous sommes sous un maître, dont la Providence nous gouverne; rien de ce qui lui appartient ne peut être ôté sans son gré du lieu où il l'a placé »;

5° Plotin a dit : « Lorsque l'âme est violemment séparée du corps, le lien qui les unit se trouve rompu et non dénoué; cette rupture livre forcément passage à la passion, et, au moment où l'on rompt, on se trouve pris dans des liens fâcheux »;

6° Chacun sera récompensé à raison de sa perfection; or, tant qu'on vit, on peut augmenter sa perfection;

7° Ceux qui ont péché ne peuvent se relever après la mort; ils doivent donc profiter de la vie pour le faire;

8° Qui hâte l'heure de sa fin avec l'espoir de jouir de la béatitude « se trouve pris dans les liens de la passion; car l'espoir, de même que la crainte, est passion; or, celui qui se trouve pris dans les liens de la passion n'aura pas accès à la demeure céleste; *ergo*, etc. »

Après l'exposé des deux thèses, voici la *resolutio :*

« En aucun cas, sous aucun prétexte, il n'est licite de se tuer. » Et, reprenant dans ce qui précède les arguments qui lui semblent solides, réfutant les autres, Alexandre de Hales défend ainsi sa solution :

1° Le suicide est interdit par le mot *non occides;*

2° Le suicide est contraire à la charité, car le devoir d'aimer les hommes commence par nous-mêmes;

3° Une chrétienne qui va être violée ne peut se tuer pour sauver sa « gloire », car cette gloire n'est pas atteinte par le viol;

---

(1) *Unde etiam philosophi dixerunt...*

4° Le mot de Job : « L'homme donnera tout ce qu'il possède », sous-entend que l'homme donnera tout ce qu'il peut donner *inculpabiliter;*

5° L'argument selon lequel nous sommes prisonniers ne nous donne pas le droit de nous délivrer nous-mêmes; ce droit, comme l'explique Platon, appartient à Dieu seul;

6° Le mot : *Qui perdiderit animam* s'éclaire par les explications de Platon : Il y a deux sortes de mort : celle que les philosophes doivent désirer, c'est celle qui consiste à mépriser *philosophia docente* les joies corporelles;

7° Pour le mot : *Quis me liberabit?*... même explication; on doit désirer mourir, mais mourir au monde.

Enfin, en ce qui concerne Samson et Razias, Alexandre de Hales reproduit sans modification les explications de saint Augustin.

Saint Thomas pose la question de la même manière : « Est-il permis à quelqu'un de se tuer? » Les arguments qu'il donne en faveur de l'affirmative sont au nombre de cinq; je laisse de côté le quatrième et le cinquième, qui visent Samson et Razias. Voici les premiers :

1° L'homicide n'est injuste qu'en ce qu'il est contraire à la justice. Or, nul, d'après Aristote, ne peut *sibi ipsi injuriam facere;* donc, nul ne pèche en se tuant lui-même ;

2° Tuer les malfaiteurs est permis à qui détient la puissance publique; mais il peut se faire que celui qui détient cette puissance publique soit un malfaiteur; donc, il pourra se tuer lui-même;

3° Il est permis de choisir un péril pour en éviter un pire; ainsi, l'on se fait couper un membre pour sauver le corps. Or, on peut quelquefois, en se tuant, éviter un autre mal, vie misérable, honte du péché. *Ergo*...

Arguments en faveur de la négative : Saint Thomas n'en indique qu'un; c'est l'interprétation donnée par saint Augustin du *Non occides.*

Après quoi, il exprime son opinion : *Respondeo dicendum :*

Le suicide est absolument illicite pour trois raisons :

1° Naturellement, toute chose s'aime elle-même; le suicide est donc contraire à « l'inclination naturelle »; il est contraire aussi à la charité, qui veut que nous nous aimions nous-mêmes; « le meurtre de soi-même est donc toujours péché mortel, en tant que contraire à la loi naturelle et contraire à la charité »;

2° L'homme est partie d'une communauté; donc, en se tuant, il fait tort, comme l'explique Aristote, à cette communauté;

3° La vie est un don de la Divinité : « Celui qui se prive de vie pèche donc contre Dieu, de la même manière que celui qui tue un esclave pèche contre le propriétaire de l'esclave. »

---

(1) *Summa theologica*, quaest. XXXIV, art. 2 (t. III, p. 255).

Armé de cette doctrine, saint Thomas réfute ainsi les trois arguments cités en faveur de l'affirmative :

1° Le suicide n'est pas seulement péché contre la justice, mais aussi contre la charité; en outre, même si l'on se place au point de vue de la justice, il est injuste à l'égard de Dieu et de la société;

2° Celui qui détient la puissance publique n'a pas le droit de se tuer, même s'il mérite la peine de mort, car nul n'est juge en sa propre cause;

3° Contre le troisième argument (on peut choisir un mal pour en éviter un pire), il y a cinq raisons à faire valoir : *a*) Le passage de la vie présente à l'autre vie n'est pas soumis à notre libre arbitre, mais à la puissance divine; on n'a donc pas le droit de se tuer pour parvenir à une vie plus heureuse. *b*) On n'en a pas le droit davantage pour éviter les maux d'ici-bas; car, au dire d'Aristote, la mort « est le mal suprême de cette vie et le plus terrible ». *c*) Se tuer parce qu'on a commis une faute, c'est s'ôter le moyen de faire pénitence. *d*) Se tuer pour n'être pas violée, ce serait commettre le crime « le plus grave », pour éviter à autrui un crime moindre; et ce crime n'est pas seulement le plus grave, mais aussi le plus « gros de périls », puisqu'on n'a pas le loisir de l'expier par la pénitence. *e*) D'une manière générale, on ne peut pas se tuer pour éviter un péché, car saint Paul dit qu'il ne faut pas faire le mal pour que le bien s'ensuive.

En ce qui concerne Samson et Razias, saint Thomas reprend les arguments de saint Augustin; mais il y ajoute un peu d'Aristote. C'est à propos de Razias qu'il explique qu'il n'y a pas, dans le suicide, « vrai courage, mais plutôt une certaine lâcheté », *mollities* (1).

Si je résume ces deux démonstrations du Docteur irréfragable et du Docteur angélique, c'est que je n'en connais pas, à cette époque, qui s'opposent plus nettement l'une à l'autre. Alexandre de Hales est platonicien et augustinien; il met sa coquetterie à citer Platon jusque dans ses conclusions personnelles, d'où le tour, non pas strictement chrétien, mais très religieux, de sa démonstration : le suicide est contraire à la loi biblique, à la charité, au respect des droits de la Providence. La théorie de saint Thomas a comme un air plus laïque. On dirait qu'il cite saint Augustin le moins possible (2); sans doute, il signale comme argument *contra* le fameux raisonnement de la *Cité de Dieu* sur le *non occides;* mais, dans ses conclusions personnelles, il ne le reprend pas à son compte. Il ne cite ni

---

(1) *Summa theologica*, secunda secundae, quaest. LXIV, *De homicidio*, art. 5. (*Opera*, IX, p. 71-72). Ailleurs, (quaest. LXIX, art. 4) St Thomas déclare que nul ne peut être condamné à se tuer. La question CXXIV, 1 pose le problème *utrum martyrium sit actus virtutis* et n'excuse certains martyrs volontaires qu'en supposant l'inspiration divine. Dans les commentaires, *In decem libros Eth. ad Nicom.*, V. 17, (Œuvres, éd. Fretté, t. XXV, p. 479), l'argument social, repris à Aristote, est bien mis en valeur. (2) St Thomas évite de citer St Augustin à propos des suicides dus à la chasteté.

Plotin, ni Platon (même là où il reprend un passage de *Phédon*). Par contre, l'argument qu'il emprunte, comme son maître Albert le Grand (1), à l'éthique d'Aristote, n'a rien de religieux : le suicide fait tort à la société. Cette considération n'avait pas joué un grand rôle dans l'antiquité, elle n'apparaît ni dans la morale, ni dans le droit romains, ni dans la *Cité de Dieu*, ni dans les écrits néo-platoniciens. Saint Thomas la remet en circulation, et elle se retrouvera plus tard dans les écrits des philosophes les plus indépendants de l'Eglise. En y ajoutant l'idée que le suicide est contraire à la loi de nature, que c'est une espèce de lâcheté, on a déjà, en somme, le plus clair de ce que les moralistes laïques disent aujourd'hui encore contre la mort volontaire.

Mais, plus la différence entre les deux docteurs est sensible, en ce qui concerne les arguments choisis, plus l'accord est frappant sur la conclusion pratique. « Le suicide, dit saint Thomas, est absolument illicite. » Et Alexandre de Hales : « En aucun cas, sous aucun prétexte, il n'est licite de se tuer. » Non seulement le principe est posé, mais il est appliqué dans sa rigueur à tous les cas envisagés, sans égard aux anciennes traditions chrétiennes. A l'aide de Platon, Alexandre de Hales réfute assez cavalièrement les textes de l'Evangile qui contrarient sa thèse. Saint Thomas ne les discute même pas. La sévérité de saint Augustin, en son temps singulière, est ici dépassée. Parlant des suicides dus à la chasteté, la *Cité de Dieu* dit encore : « Qui leur refuserait le pardon? » Dans les syllogismes des deux Docteurs, on ne trouve plus trace de cette indulgence. Le suicide est condamné par la scolastique, comme il l'était par la morale servile, sans égard aux motifs ni aux circonstances.

On pourrait supposer qu'Alexandre et saint Thomas se laissent emporter par la dialectique au delà de leur propre pensée ou de l'opinion commune. Mais il n'en est rien. Le *Speculum morale* attribué à Vincent de Beauvais donne, sans l'adoucir, la même démonstration que saint Thomas. Loin d'atténuer les rigueurs de la *Somme*, l'auteur du *Speculum*, parlant du suicide dû à la chasteté, insiste vigoureusement sur l'idée que le meurtre de soi-même est un péché plus grave que la fornication ou l'adultère (2). Et dans toute la littérature morale du XIIIe siècle, je ne trouve pas trace d'une « doctrine » plus douce ou plus nuancée.

Au contraire, je note quelques traits qui s'accordent aux sévérités des deux grands docteurs scolastiques.

Dans le *Speculum doctrinale*, de Vincent de Beauvais, le « dégoût de la vie » est condamné à l'aide d'arguments empruntés aux philosophes et aux poètes païens (3).

---

(1) Albert le Grand, *Ethica*, l. V, tract. IV, c. 2 ,(*Opera*, t. IV, p. 219). (2) *Speculum morale*, l. III, pars V, *De Ira*, *Dist.* 14 (*Specul. majus*, t. III, fol. 216). (3) *Specul. doctrinale*, l. VI, ch. CIX et suiv., cf. les textes cités par Bourquelot (IV, p. 260, note 3).

Saint Bonaventure explique, dans les *Sentences*, que le suicide n'est pas contraire à l'amour que l'homme a pour son propre corps : qui se tue ne hait pas sa chair, au contraire il la chérit *inordinate* (1).

Le Centiloquium, publié dans les œuvres de saint Bonaventure, dit assez ingénieusement que le mot de Dieu dans la Genèse : mangez de tout ce qui est fruit d'arbre, est un ordre de nous conserver nous-mêmes (2).

Dans la fameuse *Somme des vices et des vertus* du frère Lorens, le suicide est présenté comme un effet de l'accide (*acedia*) et comme l'effet le plus terrible : après tous les autres coups « lui donne le diable le coup mortel et le mect en désespérance par quoy il pourchasse sa mort et se occist... (3) »

Le petit ouvrage moral, *Prudence et Mélibée*, parle d'un cas que n'envisagent pas les grands scolastiques, le cas de ceux qui veulent se tuer parce qu'ils ont perdu un enfant; ce suicide-là est, lui aussi, interdit : quand même votre fille serait morte, dit Prudence à Mélibée, « vous ne vous devez pas occire ne destruire, car Sénecque dit que le saige ne doibt prendre grant desconfort de la mort de ses enfants (4). »

D'après la *Dieta salutis*, attribuée à saint Bonaventure, ceux qui se tuent parce qu'ils ont péché sont les homicides « les plus criminels (5). »

Le *Florilège* de Jean de Galles reprend la condamnation portée par Jean de Salisbury contre le suicide stoïcien (6).

Enfin, quelques traits expriment une répugnance particulièrement vive à l'égard du suicide. Guillaume d'Auxerre, dans sa *Summa aurea*, examine la question de savoir si saint Paul avait le droit, non pas certes de se tuer, mais de *désirer* mourir pour être avec le Christ, et il plaide tour à tour le pour et le contre (7). Dans le même ouvrage, examinant le suicide de Samson, il se montre plus sévère que saint Augustin. Samson, dit-il, a agi *monente Spiritu*, mais non *monente et jubente*. Aussi, la sainte écriture ne le loue pas beaucoup pour cette action, « elle l'excuse (8). »

Raymond Lulle se demande si la puissance infinie de Dieu pourrait aller jusqu'à sauver Judas et il conclut par la négative (9).

Henri de Gand pose la question suivante : un soldat peut-il se

---

(1) *Sentent.* l. III, dist. XXVIII, *dub.* II, (*Opera*, t. III, p. 622). La discussion porte sur l'inutilité de prescrire à l'homme d'aimer son propre corps. (2) *Centiloquium*, Paris, III, sect. 34 (*Opera*, t. V, p. 161). (3) Lorens, *la Somme des vices et des Vertus.* (4) Imprimé à la suite du *Jeu des eschez moralisé*, de Jacques de Cessoles (feuillet 82). (5) *Diœta salutis*, t. III, ch. IV, (Bonav., *Opera*, t. XIII, p. 285). (6) Jean de Galles, *Florileg.*, IIIe partie, dist. II, ch. II, p. 96 (7) Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, fol. CLII. (8) *Ibid*, fol. CLXVIII. (9) Passage cité dans l'*Hist. littér.*, XXIX, p. 141.

jeter sur l'ennemi en s'élançant au-devant de ses compagnons? et, après avoir rapporté les arguments *pro* et *contra*, il conclut en termes bien prudents; car, est-il dit dans la *resolutio*, si le soldat se jette seul sur l'ennemi sans se fier à l'aide de ses compagnons, sans les croire disposés à lui prêter main forte, il « s'est offert à la mort lui-même », devant savoir que cette seule action ne serait d'aucun profit (1).

Ces scrupules, qui s'accordent si mal avec notre conception romantique de l'honneur chevaleresque, trahissent évidemment une horreur du suicide presque maladive.

J'ai surtout étudié les moralistes du XIIe et du XIIIe siècles, parce que c'est à cette époque que la philosophie est le plus riche en grands ouvrages et en esprits originaux; mais dans ce que j'ai vu des moralistes du quatorzième et du quinzième siècles, je n'ai pas trouvé trace d'une doctrine sensiblement différente de celles d'Alexandre de Hales ou de saint Thomas.

Duns Scot dit en passant que « nul ne doit être homicide de lui-même sans un ordre spécial de Dieu (2) ». Il reprend aussi le problème posé par saint Augustin : un homme peut-il, pour éviter la misère, aspirer à ne pas être? (3). Mais sa réponse, comme celle de Jean de Bassoles (4), est d'un logicien, non d'un moraliste.

Buridan, au cours d'une discussion sur un passage d'Aristote : peut-on volontairement subir l'injustice ? déclare que le complice, le coauteur d'un suicide est coupable : « si un homme désespéré veut qu'on le tue et te demande de le tuer, tu commets, en le tuant, un acte injuste... (5). »

Nicolas de Orbellis reprend la théorie de saint Augustin en ce qui concerne les femmes qui se tuent pour n'être pas violées (6).

Bersuire explique que, *nostris modernis temporibus*, il n'est pas permis de suivre l'exemple de Razias (7).

La Summa astesana expose dans sa rigueur la doctrine de la *Cité de Dieu* (8).

La Summa de casibus donne quatre arguments contre le suicide : c'est un acte contraire à l'inclination naturelle, — à la charité qu'on se doit à soi-même, — à l'intérêt de la communauté, — aux droits de Dieu dont nous sommes les esclaves (9).

Enfin, les théologiens se sont pas seuls à condamner le suicide. Dans *l'Espérance ou Consolation des Trois vertus*, d'Alain Chartier

---

(1) *Quodlibeta*, XV, qu. 16. (2) *Lib.* IV *Sentent.*, dist. XV, qu. 3 (t. IX, p. 216). (3) *Ibid.*, dist. L., qu. 1 (t. X, p. 627). (4) *In sentent.*, lib. IV, fol. CLXXI. (5) Buridan, V, 23, p. 450. (6) IV, *Dist.* 25, qu. 9. (7) Bersuire, *Reductorium morale*, XXVIII, 14, (Opera, II, p. 197). (8) *fol.* XXV. (9) *fol.* 94.

Désespérance apparaît à l'auteur, lui fait un sombre tableau des maux qui accablent la France et en finissant l'exhorte à « soy deffaire soubz umbre d'éviter captivité ». Laisse de bon gré, lui dit-elle, ce qui, malgré toi, te laissera : « Ton aage tourne jà vers déclin et les maleurtez de ta nation ne font que commencer. Que penses-tu veoir pour plus vivre sinon mort d'amis, rapine de biens champs en gast, citez destruictes, seigneurie forcée, pays désolé et commune servitute?... Tu dois avoir petit regret de remaindre vif quant ton pays périt devant tes yeulx et que Fortune te oste l'espoir et le soulas de ta vie (1). » Mais l'auteur, ému un instant par ces paroles « épouvantables », se ressaisit bientôt. Nature, « qui ne peut souffrir la violente destruction de son ouvrage », lui réveille l'entendement, et bientôt Espérance réfute les propos de Désespérance (2) : l'homme n'a pas le droit de défaire, en se tuant, l'œuvre de Dieu. C'est en vain qu'on allègue Caton, Marcus Curtius, Lucrèce. « Tel argument est déceptif et plein de fallace. » Car d'abord les fautes d'autrui ne doivent pas nous induire à faillir. En outre, ce qui put paraître bon à des païens, qui cherchaient leur félicité en humaine vertu et leur gloire finale en renommée mondaine, ne saurait satisfaire des chrétiens à qui la Foi « a baillé provision de haute espérance ». Ils doivent se mouler « sur plus hault patron ».

Pourquoi rompt-il la jointure
De si digne créature
Que Dieu fit à la figure
De l'éternel exemplaire?...

Hélas! trop se desnature
Qui se liure à pourriture
Et son âme à l'aventure,
Quant infortune contraire
Le fait traire
A son corps déffigurer.

C'est contre Dieu procurer
Au sainct Esprit murmurer,
Et Charité forjurer
Et de grâce soy retraire,
Et fortraire
De gloire qui toujours dure.

(1) *Œuvres*, 274, 275. (2) p. 336-337.

C'est contre soy conjurer,
C'est raison desmesurer,
C'est du tout auenturer
Pour le moins le nécessaire,
Loy forfaire
Et estre au cresme parjure (1).

Le poète philosophe n'est pas moins net ni moins absolu qu'Alexandre de Hales ou saint Thomas. Les vieux sentiments populaires triomphent dans la morale écrite.

II

Le droit canonique : 1) Les idées émises dans les Pénitentiels ne se retrouvent plus dans le Décret de Gratien ; 2) au XIIIe siècle, les suicidés sont privés de sépulture en terre chrétienne.

Les sévérités du droit canonique (2) répondent aux sévérités de la morale écrite.

Non seulement on voit s'effacer les derniers vestiges de l'effort tenté par Théodore et les rédacteurs des Pénitentiels, mais on voit apparaître dans le droit *écrit* la vieille peine païenne qui frappait les suicidés, le refus de sépulture.

Les conciles du onzième et du douzième siècles ne s'occupent pas du suicide, mais le droit se fixe dans les recueils successifs de Burchard, d'Ives de Chartres et de Gratien (3).

Burchard cite, sans commentaire, le texte du concile de Braga. Des idées de Théodore, pas un mot (4). Ce silence est d'autant plus remarquable que les textes d'origine pénitentielle « sont nombreux

---

(1) *Ibid.*, p. 276-277. (2) J'ai lu les ouvrages indiqués dans Brissaud, (Section II, chap. I, *Sources du droit canonique*). — Editions citées dans ce chapitre : Bry, *Notice sur un formulaire du* XIVe *siècle à l'usage de l'officialité d'Orléans*, N. R. H., XXXVIII (1915) ; Burchard, *Décret*, P. L., CXL ; Dupont, *Le registre de l'officialité de Cerisy* (*Mém. de la Soc. des Antiq. de Normandie*, XXX, 1880) ; Guillaume Duranti, *Speculum juris*, Bâle, 1674 ; Gratien (et *Décrétales*, Sexte, *Clémentines*, *Extravagantes*) : *Corpus juris canonici*, éd. Friedberg, Leipz. 1879 ; Merlet, *Registre des officialités de Chartres*, (Bibli. Ec des Chartes, 1850) ; *Quinque compilationes antiquæ*, éd. Friedberg, 1882 ; Raymond de Pennafort, *Summa de pœnitentia*, Rome, 1603 ; *Summa Rolandi*, éd. Thaner, Innsbr., 1874 ; Wahrmund, *Quellen zur Geschichte des römischkanonischen processes im Mittelaalter*, Innsbr., 1905 ss. ; Yves de Chartres, *Decretum*, *Panormia*, P. L., CXLI. (3) Voir P. Fournier, *Un tournant dans l'histoire du droit*, N. H. R., 1917, p. 129. (4) Burchard, XIX, 130 (c. 1009). Burchard cite, outre le texte de Braga, un texte *ex concilio Cabillon.*, 5, que je n'ai pas retrouvé dans Mansi et qui défend de recevoir l'oblation du suicidé.

Dans le *Décret* (1). » Si Burchard laisse tomber les décisions indulgentes en faveur des suicidés, ce n'est pas faute de les connaître.

Ives de Chartres est moins rigoureux; après un bon résumé des idées de saint Augustin, le *Décret* cite tour à tour et sans prendre parti, les décisions de Braga et d'Auxerre et le texte des faux capitulaires : *si quis compatiens* etc. (2).

Gratien, qui utilise à la fois Burchard et Ives, a donc sous les yeux les deux législations : législation impitoyable des temps mérovingiens, législation plus douce de l'époque suivante. Il se prononce pour la première. Comme l'auteur du *Décret*, il résume la *Cité de Dieu*, mais, arrivant aux conclusions pratiques, il s'en tient, comme Burchard, au texte de Braga. Il a soin de l'adoucir en ce qui concerne les condamnés à mort. En ce qui concerne les suicidés, il n'admet aucune excuse (3). Les idées de Théodore ont vécu. La morale nuancée est bannie du droit écrit.

Le succès extraordinaire de l'ouvrage de Gratien semble avoir fait oublier les idées émises aux temps carolingiens. On ne les discute plus, on les ignore.

Dans les *Déctétales* de Grégoire IX, la question du suicide est soulevée à propos d'un cas particulier. Une jeune fille, poursuivie par un homme qui veut lui faire violence, se jette à l'eau. Faut-il l'ensevelir? L'archevêque de Tours consulte le Saint-Siège, et Innocent III répond que la sépulture doit être accordée, parce que la jeune fille ne s'est pas jetée à l'eau spontanément : « il y a eu accident ». C'est supprimer la question de principe, non la résoudre (4). La décision indulgente d'Innocent III n'est dictée ni par la doctrine de saint Jérôme, ni par celle de Théodore.

Ce texte mis à part, c'est le silence. Le *Décret* de Gratien a fixé la doctrine. Le droit canonique ne la soulève plus. Je ne trouve aucune trace des idées de Théodore ni dans le *Breviarium* de Bernard de Pavie, ni dans le recueil de Collivacinus, ni dans celui de Jean de Galles, ni dans les recueils connus sous le nom de *Compilatio quarta* et *Compilatio quinta* (5). Il ne s'en trouve pas davantage dans le *Sexte*, les *Clémentines* et les *Extravagantes*, non plus que dans les ouvrages de Raimond de Pennafort, de Guillaume Durand et de Vincent de Beauvais dont il sera question plus loin. La *Summa*

---

(1) Fournier, *Etudes critiques sur le Décret de Burchard*, N. R. H., 1910, p. 81. (2) *Décret.*, X. 4 : *quod qui seipsum occidit homicida est* (c. 691 ss). Les textes de Braga et d'Auxerre sont encore cités au titre XV, c. 140 et 141 (c. 890). Cf. dans la *Panormia* VIII, 3 (c. 1306). (3) Causa XXIII, qu. 5, c. 5-12. La phrase de Jérôme alléguée par Abélard comme un argument en faveur du suicide est citée par Gratien comme un argument *contre* le suicide. (4) L. III, t. 28, ch. 11. (5) Ces cinq recueils se trouvent réunis dans l'édition de Friedberg, *Quinque compilationes antiquæ*, Lips. 1882.

Rolandi (1) s'en tient au texte de Gratien. Les textes canoniques cités par Wahrmund ne parlent pas du suicide. Il n'est donc pas téméraire d'affirmer que le douzième siècle voit la défaite définitive des idées lancées par les *Pénitentiels*.

Mais il y a plus. Au XIIIe siècle, on trouve des textes qui aggravent la doctrine de Gratien. En 1284, un synode réuni à Nîmes pour approuver des statuts diocésains, s'occupe de ceux à qui il faut refuser la sépulture écclésiastique : il indique les hérétiques et les excommuniés, ceux qui sont tués dans les tournois et enfin ceux qui se sont pendus ou tués par le glaive. Aucune exception n'est prévue, même en faveur des fous. Il est dit seulement que si le défunt a donné *in morte* des signes de repentir, la sépulture peut être accordée (2).

On pourrait croire que cette prescription n'ajoute rien à la législation mérovingienne et que refuser la sépulture écclésiastique c'est refuser les honneurs funèbres dont parle le Concile de Braga. Mais la suite du texte prouve nettement qu'il s'agit d'autre chose : le cadavre ne doit pas être inhumé *in cœmeterio ecclesiastico*. Il y a plus, alors que Nicolas I lui-même disait aux Bulgares d'ensevelir le corps, ne fût-ce que par mesure d'hygiène, les statuts approuvés par le concile de Nîmes ne prescrivent même pas l'enfouissement.

Cette peine du refus de sépulture se retrouve, au XIIIe siècle, dans d'autres textes. La *Somme* de Raymond de Pennafort précise qu'il faut refuser la sépulture à tous les suicidés, quel que soit le genre de mort qu'ils aient choisi : *suspenderunt vel praecipitaverunt vel gladio seipsos peremerunt vel alio simili modo* (3). Enfin, dans le *Speculum* de G. Durant, on trouve une formule de *libellus* pour obtenir l'exhumation d'un corps enseveli indument au cimetière, et le texte précise *vel ejus qui seipsum suspendit* (4). Les statuts de Nîmes ne prévoyaient l'exhumation que pour les hérétiques et les excommuniés : l'ouvrage de Guillaume Durant montre que cette peine répugnante peut frapper aussi les suicidés.

La législation consacrée par le synode de Nîmes est-elle une législation nouvelle? Est-ce seulement à partir de la fin du XIIIe siècle que l'Eglise refuse aux suicidés la sépulture? Nous examinerons plus loin cette question. Je note seulement ici que la date de 1284 n'a aucune importance. D'abord le synode de Nîmes consacre d'anciennes ordonnances. En outre, la réponse d'Innocent III qu'on a lue plus

(1) C. XXIII, qu. 5 (p. 92). (2) Mansi, XXIV, p. 546. Bourquelot (IV, p. 253) place ce Concile en 1184 ; c'est sans doute une faute d'impression. (3) Raymond de Pennafort, *Summa de Pœnitentia*, p. 141. (4) Guillaume Durant, *Speculum Juris*, IV, 3, par. 8, p. 402.

haut prouve que, dès le début du XIIIe siècle, le Pape et l'Archevêque de Bourges s'accordent à penser qu'en principe la sépulture doit être refusée aux suicidés.

Quoi qu'il en soit de la date à laquelle ce refus commence à être d'usage, un fait, du moins est certain, c'est que peu à peu il devient la peine classique, le châtiment caractéristique dont l'Eglise frappe la mort volontaire. Du XIIIe siècle jusqu'à nos jours, le droit canonique ne varie plus sur le principe : la règle exprimée dans le *Codex* de Benoit XV est la même que reconnaissait implicitement Innocent III. C'est seulement dans l'application que paraissent des diversités.

On a vu ce qu'est aujourd'hui cette application. Il serait intéressant de savoir ce qu'elle était au moyen âge. Mais je n'ai trouvé aucune indication précise à ce sujet. Il y a des raisons de croire (1) que le droit n'est pas appliqué aux nobles dans sa rigueur. Ce point mis à part, je ne sais si le clergé du moyen âge est enclin à l'indulgence ou à la sévérité. Les ouvrages fameux de Raymond de Pennafort, de Guillaume Durant, de Vincent de Beauvais ne lui donnent à cet égard aucune indication. J'ajoute que ce silence est tout naturel. Il ne peut y avoir alors une jurisprudence canonique aussi libre et intéressante que celle d'aujourd'hui. Depuis la Révolution, l'Eglise se prononce souverainement sur la matérialité du suicide et la culpabilité du mort. Au moyen-âge, le suicide est puni en tant que crime, non par la justice d'Eglise, comme on l'a dit à tort (2), mais par le haut justicier laïque. Celui-ci, quand il fait traîner et pen le corps, dicte au clergé sa sentence. Ce n'est qu'en cas d'acquitement que l'Eglise reprend quelque initiative.

Est-elle indulgente ou rigoureuse? Je ne crois pas qu'on puisse répondre à une question aussi générale. Ce qui est sûr, c'est que le droit canonique du moyen âge rompt définitivement avec les idées nuancées qu'avait fait renaître la renaissance carolingienne; il revient à la tradition païenne; le *Décret* de Gratien abolit l'œuvre des *Pénitentiels;* les statuts synodaux de Nîmes semblent calqués sur les statuts du collège de Lanuvium : quel que soit le motif et les circonstances, le suicidé sera privé non seulement des honneurs funèbres, mais aussi de la sépulture en terre sainte. Le droit canonique est d'accord avec la morale écrite.

---

(1) Voir *infra*, ch. VI. (2) Voir *infra*, ch. VI.

III

Le droit séculier: Tous les textes qui s'occupent du suicide le punissent : 1) confiscation des biens du suicidé : les quatre régimes ; 2) peines infligées aux cadavres : corps pendus, traînés, brûlés ; 3) procédure et jurisprudence.

De nombreux textes du XIIIe, du XIVe et du XVe siècles nous montrent le droit séculier beaucoup plus rude et farouche que le droit canonique.

Je dis : *le* droit séculier, mais l'expression est impropre. Les Ordonnances des Rois, seul principe d'unité au sein de l'anarchie féodale, ne s'occupent guère du droit pénal et sont muettes sur le suicide. Les coutumes règnent; encore ne lient-elles pas les magistrats. Il n'y a donc pas, touchant la mort volontaire, un droit, mais plusieurs droits et sans doute une infinité de jurisprudences.

Je n'ai pas essayé d'atteindre tout le détail de ces diversités. Il y faudrait un long travail. Les coutumes sont dispersées dans une foule de publications locales qu'il n'est pas toujours aisé de se procurer. Quant aux recueils de jugement, il n'en a été publié qu'un petit nombre. Je ne me suis proposé que de dégager les grandes lignes, de tracer le cadre dans lequel s'enferme la diversité des jurisprudences. Pour cela j'ai eu recours aux *Coutumiers du Nord* (1)

---

(1) J'ai lu tous les textes indiqués par Brissaud dans le chapitre IX de son Manuel, « *Les coutumiers et Traités de droit* » (p. 271, ss.). J'indique ici les ouvrages dans lesquels il est question du suicide et qui sont cités dans ce chapitre : *Très ancien Coutumier de Normandie et Summa de legibus Normanniæ* (Tardif, *Coutumiers de Normandie*, P. 1881) : les dispositions relatives au suicide sont étudiées dans Viollet, *Les Coutumiers de Normandie*, H. L., XXXIII ;) — *Etablissements de St Louis*, éd. Viollet, P. 1881-1886 ; Beaumanoir, *Coutumes de Beauvoisis*, éd. Beugnot, 1842 ; *Très ancienne coutume de Bretagne*, éd. Planiol, Rennes, 1896 ; *Coutumes d'Anjou et du Maine*, éd. Beautemps Beaupré, 1877, ss ; *Livre des droits et commandements d'office de Justice ou Pratique du Cholet*, éd. Beautemps Beaupré, 1865 ; *Coutumier de Picardie*, éd. Marnier, 1840 ; *Coutumes du Pays de Vermandois*, éd. Beautemps Beaupré, 1858 ; Boutillier, *Somme rural*, éd. Charondas le Caron, P. 1603 ; *Stylus Curiæ Parlamenti*, P. 1542 ; *Quæstiones Joannis Galli* (Dumoulin, *Opera*, t. II, P. 1681) ; *Le Grand Coutumier de France ou Coutumier de Charles VI*, par Jacques d'Ableiges, éd. Laboulaye et Dareste, P. 1868 ; *Masuer Practica Forensis*, éd. Fontanon, 1576. J'ai lu, en outre, un certain nombre de *chartes ou coutumes du Nord* publiées par la NRH : coutumes de Beaune, Châtillon-sur-Seine, Charroux, Clary, Crèvecœur, Montargis, Orléans, Remiremont, Royallieu, etc. Je n'ai trouvé de texte relatif au suicide que dans la *Loi de Beaumont* (Defourny, *Beaumont, en Argonne et la Loi de Beaumont*, Reims, 1863, p. 218 ss ; cf. Bonvalot, *Le tiers état d'après la Charte de Beaumont*, P. 1884, p. 488, ss.), dont le texte n'est pas du Moyen-Age. — En dehors des *Coutumes*, j'ai lu les ouvrages indiqués par Brissaud (ch. X, p. 297, ss.) sous le titre : *Monuments de la Jurisprudence*. Voici ceux

et à une centaine de coutumes méridionales (1) choisies dans les dix-neuf régions qu'indique le livre de M. Brissaud.

Ce qui frappe d'abord dans ces écrits, c'est que, si un grand nombre de coutumes (surtout dans le Midi) ne parlent pas du suicide, toutes celles qui s'en occupent le punissent sévèrement.

Le suicide est toujours un cas de « haute justice », donc un crime grave. Deux sortes de peines le frappent : on confisque les biens du mort, — le cadavre est « justicié ».

En ce qui concerne la confiscation, je distingue quatre régimes : confiscation des meubles, confiscation des meubles et « ravaire », confiscation des meubles et immeubles, confiscation d'une partie des meubles.

La confiscation des meubles est la peine qui apparait la première dans les textes qui nous sont restés. En 1205, l'enquête des commissaires de Philippe Auguste « attribue au roi ou au baron les meubles de ceux qui se sont occis ou noyés volontairement » (2). Dans les *Coustumes d'Anjou et du Maine*, (rédaction du XIIIe siècle), on lit : « De home qui se pent. Si ainsi estoit que quelqu'un se pendist ou se néast ou se occéist, ses mobles seroint au baron; et de la fame auxi » (3). Même doctrine dans la *Summa de legibus Normannie* (4). Même doctrine dans les *Etablissements de saint Louis* (5) (ce qui put faire croire autrefois qu'il y avait sur la matière une législation royale). De la vieille coutume d'Anjou, la peine de confiscation des meubles passa, dit M. Caillemer, dans la *Coutume glosée de Maine et d'Anjou* et dans l'ouvrage de Claude Liger : « Nous la retrouvons encore dans la *Très ancienne coutume de Bretagne* et, pour le Poitou, dans deux passages du *Livre des Droits et commandemens*. Cette solution a enfin été consacrée dans les *Coutumes d'Anjou et du Maine* rédigées en 1463. Tous ces textes décident que les meubles de l'indi-

---

qui sont cités dans ce chapitre : *Les Olim*, éd. Beugnot, P. 1839 ; Boutaric, *Actes du Parlement de Paris*, 1863-1867 ; Tanon, *Registre criminel de la Justice de St Martin des Champs*, P. 1877 ; Tanon, *Histoire des Justices des anciennes Eglises et communautés monastiques de Paris*, P. 1883 ; Varin, *Archives administratives de la ville de Reims*, P. 1843 ; *Jugements rendus par l'échevinage d'Abbeville* (Aug. Thierry, *Coll. de Doc. inédits sur l'Hist. du Tiers-Etat*, première série, P. 1870) ; Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, P. 1841.

(1) Voir la liste de ces coutumes *infra*, ch. VI. (2) Caillemer, *Confiscation et administration des successions par les pouvoirs publics au Moyen-Age* Lyon, 1901, p. 27. Le texte cité se trouve dans les *Layettes du Trésor des Chartes*, I, numéro 785. Sur la question de la confiscation, mes recherches n'ont fait que confirmer les résultats obtenus par M. Caillemer. (3) *Coutumes et institutions de l'Anjou et du Maine*, t. I, p. 121. (4) *Summa de legibus Normannie*, c. 20. (5) I, 92.

vidu qui se pend, se noie ou « s'occit » appartiennent au seigneur justicier » (1).

Dans les *Coutumes de Beauvoisis*, de Beaumanoir, il est dit que le suicidé « a le sien meffet », mais il n'est pas dit nettement s'il s'agit des meubles ou du tout (2). Boutillier, dans la *Somme rural*, ne précise pas davantage (3). Deux textes publiés dans les *Olim* montrent le Parlement de Paris reconnaissant le principe de la confiscation. Le premier arrêt, en 1257, parle des « biens » du défunt, mais le second parle plus précisément des « biens meubles » (4).

Deuxième régime : la confiscation des meubles s'accompagne de « ravaire ». Les *Coustumes et stilles observez et gardez ès pays d'Anjou et du Maine*, (1411), expliquent que le comte et le baron ont connaissance, correction et punition des « trois grands cas » qui sont le ravissement, le meurtre et l'octis : « Meurtre est celui qui occist d'aguet apensé ou qui est homicide de soy-mesmes ». Pour ces trois grands cas, il y a confiscation des meubles. Les « héritages » par contre, ne sont pas confisqués, seulement « les maisons doibvent estre fondues ou descouvertes du cousté du grand chemin, les prez ars, les vignes tranchées et estrepées et les boyes tranchez à haulteur de homme et l'appelle on ravaire » (5). La même peine, appelée *ravoyre*, se retrouve dans les *Coustumes d'Anjou et du Maine* rédigées en 1463, après la réforme ordonnée par le roi René (6). Je n'en ai pas trouvé d'autre trace.

Troisième régime : confiscation des meubles et des immeubles. Cette peine se trouve indiquée dans un des manuscrits des *Etablissement de saint Louis* (7). On la retrouve, ce qui est plus inattendu, en pays de droit écrit. L'ancienne coutume de Bordeaux déclare que qui se frappe d'une épée, ou se pend, ou se jette à l'eau, ou se précipite d'une tour, ou d'une maison, ou d'un autre lieu, nulle franchise de terre ne lui vaut, « antz paert lo cors et los bens » (8).

Quatrième régime : confiscation partielle des meubles. Aucun coutumier, à vrai dire, ne formule ce système. Mais, en 1397, l'*Echiquier de Rouen*, tout en reconnaissant par les termes mêmes

---

(1) Caillemer, *Ibid.*, p. 29. Les textes cités sont : *Etablissements de St Louis*, I, 92, *Coustumes glosées d'Anjou et du Maine*, texte C. de l'édit. Beautemps Beaupré, art. 89, Claude Liger, art. 1435 ; *Très ancienne coutume de Bretagne*, 296, *Livre des droiz et commandemens*, 354 ; *Coutumes d'Anjou et du Maine de* 1463, art. 94. (2) *Coutumes de Beauvoisis*, ch. 69, art. 9. (3) Boutillier, *Somme rural*, tit. 39. (4) Beugnot, *les Olim*, t. I, p. 442 et p. 517. (5) Beautemps-Beaupré, ouv. cité, t. I, p. 429. (6) *Ibid.*, t. III, 1, p. 256. (7) Cité par Caillemer, p. 29 (Viollet, *Etablissements*, II, p. 150, note 38). (8) *Archives législatives de Bordeaux*, V, *le Livre des Coutumes*, texte III, art. 41 (p. 46) ; (texte en français dans la Mothe, *Coutumes du ressort du Parlement de Guyenne*, Bordeaux 1768, t. I, art. 41).

d'un arrêt, qu'il y a eu suicide « par désespérance », n'alloue au roi (*princeps Normanniae*), que le tiers des biens confisqués, les deux autres tiers allant à la veuve et aux enfants. Et l'arrêt fait jurisprudence. Cette jurisprudence, dit M. Viollet, dans son *Etude sur les coutumiers de Normandie*, se substitua au texte du *Coutumier*, et c'est elle qui inspire le glossateur du xve siècle : « car le mari ne peut en sa derraine volenté priver par voie quelconque sa femme ne ses enfans... qu'ils n'aient leur part en ses meubles » (1).

Nous verrons plus loin que bien des pays parviennent, dès le moyen âge, à s'affranchir de la confiscation en matière criminelle. Mais il n'est guère douteux qu'à l'origine tous les seigneurs féodaux ont recours à ce moyen commode d'accroître leurs revenus.

Dans la répression du suicide au moyen âge, cette peine de la confiscation, qui nous semble aujourd'hui si rude et inique, n'est pourtant que la moindre peine. Le châtiment infligé au cadavre est la chose essentielle.

•

Chose curieuse, ce châtiment n'apparaît guère dans les textes connus du xiiie siècle (2). Quand on suit, par exemple, dans l'ouvrage de Beautemps Beaupré, les rédactions successives des coutumes de Maine et d'Anjou, on est surpris de constater que les rédactions les plus anciennes parlent seulement de confiscation; les peines contre le cadavre n'apparaissent que dans les textes du xive siècle; de même les anciennes coutumes normandes, les *Etablissements de saint Louis*, parlent exclusivement de confiscation. Mais le silence de tous ces coutumiers ne prouve pas grand chose : nous savons en effet, par d'autres textes, que l'usage de justicier les corps des suicidés existe dès le xiiie siècle.

Nous avons vu déjà la coutume de Bordeaux, décidant que celui qui se tue « pert le cors », ce qui n'aurait aucun sens, si le corps n'était pas justicié.

En 1278, un certain Philippe Testard s'étant tué, les héritiers plaident la folie; le prévôt de Paris soutient contre eux que Testard a forfait *son corps* et ses biens (3).

---

(1) P. Viollet, Les *Coutumiers de Normandie*, dans l'*Histoire littéraire* t. XXXIII. Le chapitre XX de l'ancienne coutume, relatif aux suicidés, est cité page 123, le texte de l'arrêt de 1397 (affaire Guillaume des Hayes), est cité page 127. (2) Les peines contre le cadavre ne sont mentionnées ni dans la *Compilatio de usibus et constitutionibus Andegavie* (XIIIe s.) ni dans les *Coustumes d'Anjou et du Maine* (XIII), ni même dans les *Coutumes glosées de* 1385. Elles apparaissent dans les *Coustumes et Stilles de* 1411, où, d'ailleurs elles ne sont pas présentées comme une nouveauté, (Beautemps-Beaupré, t. I, p. 429). Beaumanoir (ch. 69, art. 9), écrit, sans préciser : on doit « faire justice» de celui qui se tue. (3) Boutaric, *Actes du Parlement de Paris*, P. 1863-7, t. I, p. 198.

En 1278, un arrêt du Parlement de Paris condamne l'abbé et les religieux de St-Rémi à restituer au gardien de la régale de Reims le corps d'un suicidé qu'ils ont justicié au mépris des droits de l'Archevêque de Reims (considéré non en tant qu'évêque, mais en tant que haut justicier) (1). Comme l'arrêt précise que l'Archevêque seul a le droit d'avoir des fourches patibulaires, il s'ensuit évidemment que les religieux de St-Rémi ont pendu le corps qu'ils doivent restituer (2).

En 1274, la Justice de l'abbaye de St-Maur-des-Fossés condamne un accusé qui s'est tué à être justicié « et pendu » (3).

Bourquelot et Garrison ont cité une ordonnance *De tous homicides* rendue par la municipalité de Lille au XIIIe siècle (4) et décidant qu'au cas où quelqu'un se pend, noie ou occit, on doit faire de lui même justice que s'il était meurtrier d'autrui « chou est qu'on le doit traîner jusque ès fourches et puis pendre »; s'il s'agit d'une femme, il la faut « ardoir dessus les fourques » (5).

Ainsi nous trouvons, dans un texte du XIIIe siècle, cette assimilation juridique du suicidé au meurtrier qui n'est que la traduction dans le langage du droit, de l'argument tiré par saint Augustin du *non occides*. Dès cette époque, elle est solide. Car, en 1288, les religieux de sainte Geneviève s'étant contentés de pendre un suicidé, le Prévot de Paris les contraint à traîner le cadavre, c'est-à-dire à recommencer l'exécution en la complètant. Les assassins étaient, comme on sait, traînés avant d'être pendus (6).

Au XIVe et au XVe siècle, l'assimilation du suicide au meurtre se retrouve dans plusieurs textes et de nombreux arrêts le consacrent. C'est chose classique. Dans la *Très ancienne coutume de Bretagne*, il y a encore un peu de flottement : ceux qui se tuent « à leur escent » doivent être seulement pendus, et les corps ne sont traînés que « quant le deable se met en eulx et se ocient à leur escient » (7). La distinction n'est pas très claire. Mais les *Coustumes et Stilles d'Anjou et du Maine, en* 1411, présentent fort bien la doctrine commune : il y a trois grands « cas », ravissement, meurtre, octis. Le « meurtre » n'est pas l'homicide simple, « meurtre est celui qui occist d'aguet

---

(1) *Ibid.*, t. I, p. 91. (2) Boutaric, *ibid.*, I, 91. (3) Tanon, *Histoire des justices*, etc., p. 333. (4) Garrisson, p. 119. (5) Sur ce dernier point, la jurisprudence n'était pas fixée au XIIIe siècle. En 1238 et en 1266, deux jugements rendus par la Haute Justice de Ste Geneviève (Tanon, *Histoire*, p. 400), condamnent des suicidées à être « enfouies». L'enfouissement pour les femmes, correspondait à la pendaison simple pour les hommes. Mais cette peine, atroce à l'ordinaire, puisque les condamnées étaient enterrées vivantes, (Tanon, *ibid.*, p. 32-33), ne signifiait pas grand chose, appliquée à un cadavre. D'où l'idée de brûler les corps. (6) Tanon, *ibid.*, p. 37. (7) *Très ancienne coutume de Bretagne*, parag. 112 et 296 (pages 153 et 278).

apensé ou qui est homicide de soy mesmes » : le suicide ne sera donc pas puni de la pendaison, peine qui frappe l'homicide simple : si c'est homme, il sera trainé et pendu, si c'est femme, elle sera arse (1).

Je ne m'attarde pas à citer tous les textes qui consacrent cette doctrine : nous verrons plus loin que, léguée par le moyen âge au XVIe siècle, elle triomphe encore sous l'ancien régime.

Non seulement le suicidé est considéré comme un assassin; mais certains traits donnent à penser que le suicide excite encore plus d'horreur que l'assassinat. A Abbeville, un jugement rendu au XVe siècle par l'échevinage, décide que le corps de Raoullet Gringoire, qui s'est tué dans un hôtel, « sera tiré par dessoubz le sœul de l'huis dudit hostel » (2). La fameuse *Loi de Beaumont* veut que le corps soit traîné aux champs, « le plus cruellement qu'il se pourra, pour monstrer l'expérence aux autres ». « Les pieres de dessoubz les yssues des chaussées par où il faut qu'il passe et sorte de la maison doivent estre arachez (3). » M. Defourny, qui voit dans cette loi « toute la pensée de nos pères dans l'appréciation du suicide», dit que l'usage d'arracher les pierres s'explique par le désir de flétrir en celui qui se tue, le Judas de la famille et le Judas de la Cité (4). Peut-être n'y a-t-il là qu'une atténuation du ravaire. En tout cas, quelle que soit l'origine de la peine, elle exprime et devait produire un sentiment d'horreur. A Metz, au XVe siècle, le corps est traîné « par dessoubz le pas de sa maison », en outre, on le fait parfois « enfoncier dans un tonnel » qu'on lance dans la Moselle et qu'on laisse aller à l'aventure, et « estoit escript sur ledit tonneaul en français et en allemant: bouttez à vaul, laissez alleir, c'est par justice » (5). Au XVe siècle « les nouvelles furent apportées à Metz que encore ung evesque de Strasbourg se avoit pendu et estranglé et que la justice dudit lieu l'avoit fait enfoncier dedans ung tonneaul et le mettre sur le Rhin... » (6). Il est probable qu'il y eut d'autres usages analogues. Je n'ai pas trouvé trace en France des fameuses coutumes de Zurich : « si le suicide avait été accompli à l'aide d'un poignard, on enfonçait un coin de bois dans la tête du mort; si l'homme s'était noyé, on l'ensevelissait dans le sable; s'il s'était précipité et tué dans sa chute, on l'ensevelissait sous une montagne » (7). Mais il est bien vraisemblable, qu'en plus d'un lieu, on attachait au cadavre quelque objet indiquant la façon dont le coupable s'était détruit.

---

(1) Beautemps-Beaupré, I, 429. (2) *Coll. de Doc. inéd. Jugements de l'échevinage d'Abbeville*, p. 282-283, 197, 200. (3) Defourny, num. 124. (4) P. 124. M. Defourny croit que la peine date du XIIIe siècle, Le texte en tout cas, est très postérieur. (5) Huguenin, *Les Chroniques de la ville de Metz*, *Metz*, 1838, p. 472. (6) *Ibid.*, p. 471. (7) Garrisson, p. 103.

M. Bonvalot a noté que souvent, au moyen âge, les incendiaires portent sur le dos un tison éteint, le faussaire un diplôme contrefait, l'auteur d'un viol, un vêtement de femme ensanglanté (1). En plein XVIIIe siècle, nous verrons encore attacher un poignard au corps d'un suicidé mort d'un coup de couteau (2). De même, il est très probable, si l'on en juge par le succès de cette peine à l'âge suivant, que le cadavre du suicidé est souvent pendu par les pieds. Du coup, le suicide est, pour la foule, pire que l'assassinat.

On pourrait, il est vrai, se demander si cette législation terrible ne reste pas théorique. Au dire de Beugnot, les lois pénales du moyen âge auraient été, en général, inappliquées, et la répression des délits serait à cette époque, « beaucoup plus douce que de nos jours » (3). M. Tanon, en rapportant cette opinion, dit que « tous les documents judiciaires le démentent » (4). Je crois, pour ma part, que les crimes restaient fort souvent impunis, mais dans les hautes classes. En tout cas, force documents prouvent que les lois contre le suicide ne sont nullement des lois théoriques.

Tout d'abord, il semble bien que la procédure suivie donne peu de garantie à l'accusé. L'ordonnance de Lille, que j'ai déjà citée, explique ainsi la conduite à suivre : si l'on trouve homme ou femme qui, « ainsi que dit est », se doit mis à mort « et mal mis », il ne faut pas toucher au corps, jusqu'à ce que les échevins l'aient vu. Les échevins examineront « comment ne en quel point » le corps sera trouvé; « car chou qu'esquevins le trouveront et verront en tel desperanche, ne se le fait-il mie volontiers en appiert ».

Comme on voit, il y a là un préjugé redoutable pour l'accusé. *A priori*, on imagine qu'il a pris les précautions pour dissimuler le suicide : on s'arrêtera donc moins volontiers aux présomptions favorables. Et l'ordonnance continue : « Et se teus fait est trouvé en homme, apriès chou qu'esquevins l'auront veut, et apriès esquevins semons et conjurés li jeugement doit estre teus : « volés entendre a esquevins selon chou que vous nos mounstrates, sire bailli, ou vous, sire prevost, ou vous, sire castelains (se li castelains en semonoit), et selon chou que nous vismes et que nous treuvasmes chelui (si le nommera ou par nom ou par surnom), nous vos disons que vous de cheluy (si le nommera) faciés justiche, comme de mourdreur de lui-meisemes. Quel? dira li sires. Chou est de traisner jusques a fourques et puis pendre » (5).

Le texte règle avec soin la conduite à tenir pour qu'échevins et

(1) Bonvalot, *Le Tiers-Etat d'après la charte de Beaumont*, P. 1884. p. 493. (2) Voir *infra*, IV, ch. 3. (3) *Assises de la Cour des Bourgeois*, II, 198, note. (4) *Histoire*, etc., p. 28. (5) Cité par Garrisson, p. 120, 121.

seigneurs restent bien dans leur rôle. Mais ce qu'il oublie d'indiquer, ce sont les garanties en faveur de l'accusé et de sa famille. Il n'est pas fait allusion à la nomination d'un curateur, (qui, plus tard, sera de règle); il n'est pas dit davantage comment l'enquête doit être faite. La rumeur publique joue en somme le rôle décisif.

Beaumanoir dit bien qu'il ne doit y avoir confiscation que s'il peut « estre seu clerement » que le défunt « le fist a escient pour soi metre a mort ». Théorie assez douce, puisqu'elle met la preuve à la charge de l'accusation. Mais Beaumanoir en restreint la portée par les exemples qu'il donne : il y aura preuve si le défunt a dit : je me tuerai ou me noierai pour telle chose que l'on m'a faite ou telle chose qui m'est advenue, (ceci, en effet, est une présomption sérieuse) ; mais il y aura preuve aussi, « s'il est trouvé pendus ». Si on trouve un homme noyé dans un puits, il faut avoir égard au lieu où est le puits, à la cause qu'il avait d'aller à ce puits. Il faut aussi avoir égard à la « manière » du défunt. Car s'il était « fax de nature ou frénétique ou ivrogne », on doit mieux croire qu'il se le fit à escient qu'autrement (1). Il semble, au contraire, qu'avec un frénétique ou un ivrogne, les chances d'accident soient plus considérables. Si Beaumanoir, qui se pique de scrupule, se contente d'indices aussi légers, on imagine aisément ce que peut être la jurisprudence des hauts justiciers intéressés à la confiscation. Jacques d'Ableiges, un siècle après Beaumanoir, dit encore qu'il suffit, pour qu'on puisse conclure au suicide, qu'un homme soit trouvé pendu en lieu privé et secret et « non mie en voie ou chemin publique » (2).

Etant données les habitudes du moyen âge et l'initiative laissée aux juges en ce qui concerne l'application de la peine, on ne peut pas dire avec certitude : la jurisprudence était telle. Il y a d'innombrables jurisprudences, locales et presqu'individuelles. Nous verrons plus loin que certains magistrats usent de leur liberté pour adoucir la coutume, de même que certains jurisconsultes l'attaquent en l'exposant. Mais des textes nombreux nous montrent des magistrats appliquant à la rigueur la législation du moyen âge. Je ne m'attarde pas à citer tous ceux qui nous montrent un suicidé justicié. Des exemples isolés, même nombreux, ne prouvent pas grand chose. Mais M. Tanon, dans son *Histoire des justices des anciennes églises et communautés monastiques de Paris*, cite un assez grand nombre de jugements qui permettent de reconstituer la jurisprudence de ces justices. Une seule, celle de saint Martin des Champs, dont nous reparlerons plus loin, semble avoir été fort douce. Toutes les autres

(1) Beaumanoir, *Coutumes de Beauvoisis*, Chap. LXIX, art. 9 et 10.
(2) *Grand coutumier de France*, IV, 13 (texte cité par M. Caillemer, p. 33).

punissent le suicide avec une extrême rigueur. M. Tanon cite dix-sept jugements rendus au moyen âge (1): il s'y trouve *un* acquittement; le corps d'un homme noyé portant des marques qui font croire qu'il y a eu meurtre, on expose le cadavre quelque temps sous l'orme, et on l'enterre. Autre sentence relativement douce : un homme meurt asphyxié dans sa maison, en la voulant curer; le prévôt se contente de le porter sous l'orme en signe de justice. Dans les quinze autres cas, il y a condamnation : l'une d'elles frappe un homme accusé de meurtre qui s'est détruit en prison. Les quatorze autres punissent de simples suicides. Deux fois, la justice de sainte Geneviève confisque les biens d'un noyé. L'un d'eux s'était noyé « si comme l'on disoit ». Au bout de quelque temps et « par le conseil de l'Eglise », le prieur rend les biens. Dans deux autres cas, il s'agit de femmes qui sont trouvées « murdries » chez elles. La confiscation est prononcée, sans même que l'arrêt affirme qu'il y ait eu suicide.

Ce qui explique en partie la désinvolture avec laquelle la justice confisque les biens dans des cas où le suicide est si peu prouvé, c'est peut-être la législation relative aux intestats et déconfès. A première vue, il nous semble exorbitant de confisquer les biens d'une femme « murdrie », qui a fort bien pu être assassinée en son logis. Mais cette femme, même assassinée, a toute chance d'entrer dans la catégorie soit des déconfés, soit des intestats. Or, touchant les intestats, il y a, au Moyen-Age, deux systèmes que M. Caillemer résume ainsi : « Le premier est le plus dur fait de l'*intestatio*, un cas de confiscation pour forfaiture, de *forisfactura* au profit du seigneur; le second système, plus doux, décide que l'intestat n'encourt pas de peine, mais que ses biens doivent être distribués, pour le salut de son âme, soit par ses amis et ses parents, soit par l'autorité la mieux placée pour discerner ses intérêts spirituels : l'Eglise » (2). Quand aux déconfès, la législation est plus diverse, mais « dans un système très répandu au moyen âge, l'individu qui meurt sans confession ne peut pas transmettre sa succession à des héritiers. Ses biens sont confisqués par le seigneur » (3). Et, en effet, d'un arrêt cité par Tanon et qui remonte à 1277, il résulte que, quand un homme qu'on a trouvé mort, est censé victime d'un meurtre, le corps n'est enseveli qu'en certains cas *propter bonam famam* et les biens peuvent être confisqués (4). Cette législation dut, en plus d'un cas, pousser les

(1) Ces dix-huit exemples se trouvent pages 149, 196, 222, 244, 327, 333, 334, 335, 359, 361, 363, 365, 399, 400. Floquet écrit, dans son *Histoire du Parlement de Normandie* (Rouen, 1840, t. I, p. 165) : « Combien dans les anciens comptes du XIVe et du XVe, nous avons vu de sommes allouées » pour porter « aux champs » des suicidés » — Je n'ai pas trouvé de suicides dans le *Registre criminel du Châtelet de Paris*, P. 1861. (2) Caillemer, p. 44. (3) *Ibid.*, p. 51. — (4) Tanon, *Histoire* etc., p. 327.

juges à la rigueur à l'égard des suicidés. Dans le doute, il ne se disent pas seulement : une erreur serait chose effroyable; ils doivent souvent se dire : qu'importe? quand même l'accusé ne se serait pas tué, il n'en serait pas moins déconfès ou intestat.

A côté des sévérités qu'on vient de voir, les peines qui frappent la tentative de suicide semblent presque peu de chose.

Un texte de Boutillier dit que celui qui a essayé de se tuer n'est pas portable de peine capitale, mais qu'il doit être puni « comme civilement et très griesvement » (1). Une phrase encore moins claire semble dire que, si le coupable s'est repenti, une pénitence spirituelle suffirait.

Un passage souvent cité des *Chroniques de Metz*, cite le cas d'un compagnon qui s'est pendu pour un chagrin d'amour. On le ranime. Une fois remis, la justice le fait saisir « et à force de verges tout nud très bien chastoyer » (2).

Enfin, dans le procès de Jeanne d'Arc, les jugent reprochent à l'accusée d'avoir tenté de se détruire, en se précipitant du haut de la tour de Beaurevoir. Interrogée une première fois à ce sujet, Jeanne répond qu'elle avait ouï dire que tous les habitants de Compiègne, jusqu'à l'âge de sept ans, devaient être mis à feu et sang « et qu'elle aimait mieux mourir que vivre après une telle destruction de bonnes gens ». Seconde raison : se sachant vendue aux Anglais « elle avait mieux aimé mourir que d'être aux mains des Anglais, ses ennemis » (3). Il y a dans ces déclarations un mélange émouvant d'héroïsme antique et de charité. Toutefois l'aveu n'était pas sans danger. Jeanne a beau protester ensuite qu'elle n'a pas « pensé se tuer », mais bien échapper aux Anglais, qu'elle ne s'est pas précipitée par désespoir, mais pour porter secours à des gens en péril (4), des théologiens retiennent contre elle « une faiblesse tournant en désespoir, interprétativement en homicide de soi-même » (5). Si les juges n'insistent pas sur ce grief (6), c'est sans doute parce que le suicide ne relève pas de la juridiction ecclésiastique.

Telle est, dans ces grandes lignes, la législation du moyen âge, vue à travers les coutumiers. Ce qui en fait l'originalité, c'est qu'elle assimile pour de bon le suicide au meurtre, c'est qu'elle s'acharne sur le cadavre, c'est que, par la confiscation, elle fait retomber sur les vivants la faute du mort.

En tout cela, l'horreur du suicide triomphe. Un dernier trait permet de mesurer l'étendue de ce triomphe : les coutumiers qui

(1) *Somme rural*, t. XXXIX. (2) Ed. Huguenin (p. 471-472). — 3. Quicherat, t. I, p. 150. — (4) P. 160.— (5) P. 416 et 434. (6) Dans l'abjuration imposée à Jeanne il n'est pas fait allusion à la tentative de suicide.

punissent si cruellement la mort volontaire, ne s'arrêtent jamais aux motifs. Les fous sont quelquefois soustraits au châtiment (1). Mais aucune distinction n'est plus faite entre le criminel qui se tue pour éviter la torture ou le supplice et la mère qui ne veut pas survivre à la mort d'un enfant. Le suicide est un cas si « énorme » qu'en dépit des circonstances, la pitié, en principe, fait place à l'horreur.

IV

Les mœurs : 1) Il est impossible de dire si les suicides étaient rares ou fréquents au moyen âge, mais 2) on ne trouve pas trace d'une mode analogue à l'ancienne mode stoïcienne ; 3) la famille du suicidé était probablement atteinte dans l'opinion au même titre que la famille du condamné.

Ce triomphe de l'ancienne morale populaire serait encore plus éclatant, si le suicide était, au moyen âge, chose inconnue ou tout au moins très rare. Malheureusement, le seul résultat de mes recherches sur ce point est un aveu d'ignorance.

D'après Bourquelot, « au milieu de l'inertie du xe siècle, des agitations du xiie et du xiiie, il resta quelque chose de la tristesse que les Germains avaient puisée dans les brumes du nord. L'ennui s'empara des populations du moyen âge, comme il s'est emparé des peuples modernes, fatigués, blasés, imbus d'une philosophie sceptique; et souvent les hommes et les femmes, les moines et les chevaliers éprouvèrent le besoin d'en finir avec l'existence. La manie du suicide, bornée d'abord à quelques exceptions, se ranima comme un souvenir des temps antiques et pénétra dans toutes les classes de la société » (2). Au contraire, au xive et au xve siècles, « l'idée propagée par l'Eglise chrétienne finit par s'enraciner dans les esprits et passe de la loi pénale dans les mœurs » (3). Brierre de Boismont et Garrison reprennent la théorie de Bourquelot (4).

Tout au contraire, d'après M. Alpy, il y aurait, au xive siècle, un affaiblissement de la répression, et cet affaiblissement aurait aussitôt pour conséquence une recrudescence des suicides.

Je ne crois pas que la science des mœurs puisse rien retenir de pour conséquence une recrudescence des suicides (5).

M. Alpy, pour prouver qu'il y a « recrudescence » se contente de renvoyer aux exemples cités par Brierre de Boismont. Il est vrai que Brierre de Boismont, à l'endroit cité, parle d'un suicide commis

---

(1) Le texte cité plus haut, de la *Très ancienne coutume de Bretagne* punit ceux qui se tuent à leur escient, ce qui semble bien excuser les fous. (2) Bourquelot, IV, 244. (4) *Ibid.*, 456. (1) Garrisson, 91, 92, Brierre de Boismont, 450. (5) Alpy, 35, 36.

au XIVe siècle, et de *quatre* suicides commis au XVe (1). Mais il ne parle nullement, à propos de ces quelques exemples, d'une recrudescence. Erreur plus grave, M. Alpy attribue l'augmentation du nombre des suicides à un affaiblissement de la répression. Mais, pour montrer que la répression s'est affaiblie, il cite une ordonnance de Charles V, décidant « au XIVe siècle » (2), d'appliquer en matière de suicide les distinctions du droit romain. L'Ordonnance existe, seulement elle n'est pas de Charles V, roi de France, ni du XIVe siècle. C'est la fameuse *Caroline*, promulguée en 1532, par Charles Quint (3).

La théorie de Bourquelot ne repose pas sur une erreur aussi nette. Mais c'est une de ces généralisations dangereuses qui reconstituent les mœurs d'une époque à l'aide d'un tout petit nombre de faits. Qu'allègue-t-il, pour prouver qu'au XIIe et au XIIIe siècles « la manie du suicide pénétra dans toutes les classes de la Société? (4) Le suicide de Regnaud, comte de Boulogne, le suicide chrétien de Jacques de Châtel, évêque de Soissons et les velléités de suicide de Blanche de Castille. A ces faits historiques, il ajoute six exemples de suicides ou de tentatives de suicides, pris dans la littérature du temps. Sur ces six exemples, je n'insiste pas. De ce qu'on se tue dans des romans, nul n'a le droit de conclure, sans autre preuve, qu'on se tue dans la réalité. Quant aux faits historiques, Bourquelot cite trois suicides, pour l'époque à laquelle on se tue, mais pour l'époque à laquelle on ne se tue plus, il en cite davantage!

Les conclusions d'Alpy et Bourquelot me paraissant inadmissibles, j'avais commencé à lire des mémoires et des chroniques en notant tous les suicides. J'ai parcouru ainsi tous les ouvrages publiés dans la *Collection Guizot*, j'ai lu Villehardouin, Joinville, Froissart, Commynes, Enguerrand de Monstrelet, Christine de Pisan, Juvénal des Ursins, le *Journal d'un Bourgeois de Paris*, celui de Jean de Roy. J'ai fini par renoncer à ces recherches : le résultat ne valait pas la peine. Sans doute je notais fort peu de suicides. Mais pouvais-je seulement en conclure que les gens ne se tuaient pas? En plein XIXe siècle, à une époque où les statistiques relèvent tant de suicides, n'y a-t-il pas des Mémoires, ceux de Guizot, par exemple, qui n'en signalent aucun, n'y en a-t-il pas encore bien davantage qui n'en signalent qu'un ou deux?

Les *Registres* des Justices criminelles paraissent d'abord plus instructifs. En fait, ceux qu'on a publiés ne prouvent pas grand chose. Dans tous les documents recueillis par Tanon, je n'ai noté qu'une

---

(1) P. 476. Parmi les quatre suicides du XVe siècle figure celui de Charles VII. (2) Alpy, p. 35. (3) *Code criminel de l'empereur Charles V, vulgairement appelé La Caroline*, trad. Vogel, P. 1734. art. 135, p. 220. (4) IV, 244, 245.

vingtaine de suicides. C'est peu de chose, et on se laisserait aller d'abord à en conclure que les Parisiens d'alors ne se tuent guère. Seulement tous ces registres ont été publiés, comme le dit Tanon, « dans le but unique de fournir aux religieux la preuve de l'exercice de leur droit » (1) lorsqu'il y aurait contestation entre leurs officiers et ceux du roi. Destinés à servir d'arguments dans les conflits de juridiction, ils se trouvent nous renseigner par surcroît sur la jurisprudence. Mais l'absence ou le petit nombre d'arrêts relatifs à des morts volontaires ne prouve absolument rien sur la rareté de la chose elle-même : autant vaudrait dire qu'on ne se tuait pas ou qu'on se tuait peu en 1913 ou 1914, sous le prétexte que, ces années-là, il n'est pas question du suicide dans les *Recueils* de Dalloz ou de Sirey.

Même sur des points plus précis il est sage d'avouer notre ignorance. Bourquelot, dans un passage souvent cité de son étude, parle de ce qu'il appelle le suicide chrétien du moyen âge. D'après lui, dès le xe siècle, il y aurait, au fond des monastères, « un ennui concentré, une tendresse mystique » qui aurait porté les moines à désirer la mort. Plus tard, « le suicide pénétra dans les monastères ». Parfois « ces prisonniers volontaires vivant dans le silence, privés du commerce des autres hommes » se sentaient pris d'une mélancolie profonde et du dégoût de la vie ». Les écrivains ecclésiastiques, ajoute Bourquelot, se sont souvent occupés « de cette maladie morale du monde monacal, à laquelle ils ont donné le nom particulier d'*Acedia* » (2).

A l'époque romantique, la conception de Bourquelot avait de quoi séduire. De Martonne, dans ses *Recherches sur l'acedia*, étudie, lui aussi, cet « ennui » du vieux monde catholique : « La pensée chrétienne était-elle déjà lasse d'elle-même au commencement? ou bien était-ce la mélancolie de la jeunesse et la souffrance d'une société en travail (3)?... » Mais, avant d'expliquer le fait, il eût fallu le bien établir. Pour le xe siècle, Bourquelot cite en tout et pour tout, à l'appui de sa thèse, une phrase de Magnin, sur le *Callimaque* de la fameuse Hrosvitha : « Dans *Callimaque*, on trouve les subtilités, le délire de l'âme et des sens et jusqu'à cette fatale inclination au suicide et à l'adultère, attributs presque inséparables de l'amour au XIXe siècle ». Quand ce serait vrai, la preuve serait mince. J'ajoute qu'ayant lu et relu *Callimaque*, je ne m'explique pas le jugement de Magnin (4) : il n'y a pas, dans la pièce, un vers, un mot sur le désespoir de ceux qui vivent dans les cloîtres. Pour le reste du moyen âge,

(1) Tanon, p. 15. (2) Bourquelot, III, 558 et IV, 250. (3) *Société académique de Saint Quentin, Annales*, 2e série, t. IX, p. 187 (1852). (4) Dans *Callimaque* (PL. CXXXVII), l'héroïne Drusiana ne se tue même pas. Elle demande à Dieu de la faire mourir et Dieu l'exauce.

Bourquelot cite le suicide d'Héron, (qui est antérieur au VIe siècle) et le témoignage de Césaire d'Hesterbach. Celui-ci est à retenir. Césaire rapporte plusieurs suicides de religieux. Fait plus significatif, il ajoute : « je pourrais citer bien des exemples de cette sorte de tristesse, exemple récents, mais je crains qu'il ne soit pas bon aux esprits faibles de lire ou d'ouïr semblables récits » (1). Cela prouve évidemment que Césaire a été témoin ou a entendu parler de plusieurs suicides de religieux. Mais il serait hardi de conclure d'une épidémie passagère, peut-être, et locale, à une maladie morale de tout le monde monacal. Les écrivains, fort nombreux, qui ont parlé de l'*acedia* (2) ne disent pas du tout que ce soit chose propre aux moines, et, dans tous les moralistes que j'ai indiqués plus haut, je ne trouve pas un seul témoignage analogue à celui de Césaire.

Bref, nous ne savons pas du tout si les suicides sont nombreux ou rares au moyen âge, et il est impossible de dire si le triomphe de la morale populaire empêche les gens de se tuer. Par contre, je crois qu'il est assez net pour empêcher le retour d'une *mode* analogue à la mode antique; je veux dire qu'il n'y a pas alors, comme à la fin de la République ou aux premiers temps de l'Empire, des suicides célèbres, loués d'un chacun, admirés, cités en exemple.

Les ouvrages mêmes que je citais plus haut suffisent, je crois à le prouver. Qu'ils ne signalent pas les suicides courants, c'est tout simple. Mais par quel miracle, si le moyen âge avait eu ses Catons et ses Thraséas, aucun des grands chroniqueurs n'y ferait-il allusion? Par quel miracle aucun moraliste ne songerait-il au moins à les blâmer?

Une mode, par définition, fait du bruit. Les suicides collectifs des Juifs, des Albigeois, en ont fait assez pour venir jusqu'à nous. S'il y avait eu, dans la haute société du moyen âge, quoi que ce fût qui ressemblât aux suicides stoïciens, à plus forte raison, sans doute, en serions-nous informés. Or, nous connaissons un petit nombre de faits isolés. Nulle part, nous ne saisissons une mode.

Enfin, et c'est l'essentiel, il faut songer que le suicide, lorsqu'il y a condamnation, exécution, confiscation, déshonore forcément tout une famille. Sur ce point encore, il est vrai, les témoignages font défaut. Même dans la littérature, je ne connais pas de récit qui mette en scène la femme et les enfants d'un suicidé. Mais il ne faut pas que l'indigence des textes nous dérobe l'inévitable

(1) *Caesarius Heisterbacensis, Dialogus Miraculorum*, éd. Strange, Cologne, 1851, dist. IV, ch. 40-45 et ch. 61. (2) Voir le mot : *acedia*, Migne, *Indices* (t. CCXX, c. 827-828).

conséquence du droit pénal. On n'a pas besoin de beaucoup d'imagination pour se représenter la honte, la détresse de la famille, tandis que les gens du quartier sont allés assister à l'exécution. Femme, enfants, ils ont dû, les jours précédents, répondre aux magistrats hostiles. Ils sont là, maintenant, attendant que les gens de justice viennent saisir les meubles. De quel front, le lendemain, soutiendront-ils les regards malveillants, méfiants, apitoyés? « Veuve de suicidé », « fils de suicidé », ils n'ont plus qu'à quitter la maison sans meubles, le quartier sans amis. Quand, plus tard, les enfants auront grandi et voudront s'établir, la honte du père, à nouveau, retombera sur eux de tout son poids. Eux-mêmes, quelle qu'ait été leur affection pour le mort, pourront-ils songer sans horreur à sa fin, à cette exécution qui les marque pour le reste de leur vie? Ces mœurs, que nous ne pouvons qu'entrevoir, sont le fondement solide de la morale réelle.

V

La littérature et l'art : L'horreur du suicide dans : 1) la littérature courtoise 2) les *Chansons de Geste* ; 3) les *Miracles* et les *Mystères* ; 4) la sculpture du moyen âge.

Rigueurs de la morale enseignée, rigueurs du droit canonique, rigueurs sauvages du droit et des mœurs, tout s'accorde à nous faire imaginer un sentiment d'aversion vigoureux et original. Le langage, la littérature et l'art viennent en aide à notre imagination.

Il n'y a pas, au moyen âge, un mot spécial pour désigner le suicide ou le suicidé. Mais les expressions *sui homicida*, *sui ipsius homicidium*, sont peut-être encore plus flétrissantes que notre mot de suicide : elles font ressortir vigoureusement l'idée que, dans tout suicide, il y a avant tout un homicide. On dira : c'est inévitable. Mais justement, le langage est plus souple que la logique. Le juge qui condamne à mort un coupable a beau être un « homicide », il ne vient à l'idée de personne de lui infliger ce nom. Si l'expression *sui homicidium* a, au moyen âge, une telle fortune, c'est évidemment que l'opinion publique est d'accord avec les théologiens, d'accord avec les juristes, qui voient dans le suicide une variété du « murdre ». Non seulement le langage flétrit la chose en la nommant. Mais l'usage, on va le voir, associe à l'idée de suicide un certain nombre de mots destinés à exprimer explicitement la réprobation : grand péché, outrage, folie, vilenie, horrible fait. Le rédacteur de l'*Ordonnance* qui, en 1340 supprime pour les habitants de Lille la confiscation en cas de suicide, écrit encore machinale-

ment : « Posé encore que, par désespérance, il se noiast ou pendist, qui sont les plus énormes et vilains cas qui puissent estre » (1).

La littérature narrative et dramatique est assez riche en renseignements sur le suicide. D'une manière générale, les romans courtois ont beaucoup de complaisance pour certaines morts volontaires, tandis que les *Chansons de geste* de la bonne époque, les *Miracles* et les *Mystères* sont d'une sévérité simple et rude. Néanmoins, les romans courtois (2) eux-mêmes contiennent force déclarations contre le suicide. Il y en a qui sont proprement chrétiennes, qui rappellent que la mort volontaire est un péché, qu'elle conduit en enfer. D'autres la flétrissent d'un mot, sans aucune allusion chrétienne.

---

(1) *Ordonnances des Rois de France*, t. VII, p. 544. (2) Je groupe sous ce nom de romans courtois (en m'autorisant de l'opinion de M. Faral, *Recherches sur les sources latines des Contes et romans courtois*, p. IX), les ouvrages indiqués par G. Paris sous le nom de romans grecs et byzantins, romans breton, romans d'aventures. J'ai lu une soixantaine de ces romans, en choisissant d'abord les plus célèbres et, parmi les autres, ceux qu'il est le plus facile de se procurer. J'indique ici les éditions citées au cours de ce chapitre : 1) Romans dits grecs et byzantins : *Amadas et Idoine*, éd. Hippeau, P. 1863 ; *Blancandin et Orgueilleuse d'amour*, éd. Michelant, P. 1867 ; *Li romans dou Chastelain de Coucy*, éd. Crapelet P. 1829 ; *Floris und Liriopé* (Œuvres de Robert de Blois, éd. Ulrich, Berlin, 1891, t. II) ; *Foulques Fitz Warin*, éd. F. Michel, P. 1840 ; *Galerent*, éd., Boucherie, P. 1888 ; *Guillaume au Faucon* (Méon, t. IV); *Ille et Galeron*, éd. Foerster, Halle, 1891 ; *Jehan et Blonde*, (Œuvres de Beaumanoir, éd. Suchier, P. 1885, t. II) ; 2) Romans dits d'aventures : *Aucassin et Nicolette*, trad. Michaut, 2e éd. P. 1905 ; *La Chatelaine de Vergy*, éd. Raynaud (Romania XXI) ; *Cléomadès*, éd. Van Hasselt, Brux. 1865 ; *Comte d'Anjou* (analyse donnée par Langlois, *La société franç. au XIIIe s., d'après dix romans d'aventures*, P. 1904) ; *Le comte de Poitiers*, éd. F. Michel, P. 1831 ; *Eracles*, éd. Massmann, Leipz, 1842 ; *L'escoufle*, éd. Michelant et Meyer, P. 1894 ; *Floire et Blanceflor*, éd. Edélestand du Méril, P. 1856 ; *Floriant et Florete*, éd. F. Michel, 1873 ; *Guillaume de Palerme*, éd. Michelant, 1876 ; *Ipomédon*, éd. Kolbig et Koschvitz, Breslau, 1889 ; *Guillaume de Dôle*, éd. Servois, P. 1893 ; *La Manekine*, (Œuvres de Beaumanoir, éd. Suchier, t. I) ; *Partonopeus de Blois*, éd. Crapelet, P. 1834 ; *Piramus et Tisbe*, éd.C. de Boer, Amsterd. 1911 ; (des poèmes latins et fragments en prose sont cités dans Faral, *Recherches sur les sources latines*, etc., P. 1913) ; *Roman de la Violette*, éd. F. Michel, P. 1834 ; 3) romans dits bretons : *Beaudous*, éd. Ulrich, Berlin, 1889 ; *Le Chevalier de la Charrette*, éd. Foerster, Halle, 1899 ; *Le Chevaliers as deux espées*, éd. Foerster, Halle, 1877 : *Claris et Laris*, éd. Alton, Tub., 1884 ; *Erec et Enide*, éd. Foerster, Halle, 1896, *Escanor*, éd. Michelant, Tub. 1886 ; *Fergus*, éd. Ernst Martin, Halle, 1872 ; *Flamenca*, éd. Meyer, P. 1865; *Gliglois* (analyse de l'HL., t. XXX, p. 167) ; *Le St Graal*, éd. Hucher, Le Mans, 1875 ; *Guillaume d'Angleterre*, éd. Foerster, Halle, 1911 ; *Ider*, analyse de l'HL., XXX, p. 203) ; *Lancelot*, Sommer, *The vulgate version of the Arthurian romances*, vol. IV, Washington, 1911 ; le *livre de Lancelot del Lac* ; *Marie de France*, *Poésies*, éd. Roquefort P. 1820 ; *Merlin*, éd. G. Paris et Ulrich P. 1886 ; *Perceval le Gallois*, éd. Potvin, Mons, 1866 ; *Tristan*, *Le roman en prose*, éd. Löseth, P. 1890 ; *Le roman de Tristan*, par Béroul, éd. Muret, P. 1903 ; par *Thomas*, éd. Bédier, P. 1905 ; fragments

Dans le *Lancelot* en prose, Galehaut, croyant son ami mort, se laisse mourir de faim, « tant que la gent de religion qui souvent le venoient veoir li dirent que sil moroit en telle maniere que s'ame seroit perdue et dampnée » (1). Ailleurs, lorsque Lancelot, à son tour, se laisse mourir pour n'être pas infidèle à la reine Genièvre, la demoiselle du Lac lui fait dire que ce serait « moult grand péché » (2).

Dans le roman de *Fergus*, Galiene, assiégée par l'armée du prince qui veut l'épouser et qu'elle n'aime pas, monte sur une tour pour se précipiter :

Mais Dius ne le vaut endurer
Que illuec une ame perdist.

Et, au moment suprême, un ange apparaît (3).

Quand Guillaume au faucon décide de se laisser mourir de faim, si la femme de son seigneur refuse encore de l'entendre, la dame lui reproche de faire « grant folie » :

Quant vos ainci vos ociez,
La vostre ame sera perie (4).

Ces textes ne sont pas très nombreux; toutefois, il n'est pas exact de prétendre, comme fait Garrison (5), que nulle part, dans la littérature, « on ne voit l'influence religieuse empêcher un suicide ». Tous les personnages dont il vient d'être question renoncent, au moins momentanément, à leur dessein de se tuer.

Voici d'autres textes, plus intéressants en ce qu'ils nous montrent l'horreur du suicide, dépouillée de toute expression religieuse, et entrée dans la morale, dans le langage communs.

---

en prose publiés par Paulin Paris dans les Mss *français de la Bibliothèque du roi*, t. I, P. 1836, p. 206, ss.) ; *La Vengeance de Raguidel*, éd. Hippeau, P. 1862; *Yvain*, éd. Foerster, Halle, 1906. — Je me suis servi, en outre, des analyses de P. Paris, *Les romans de la Table ronde*, P. 1868-1877, de Langlois (ouvrage cité ci-dessus), de Mme Myrrha Borodine (*La femme et l'amour au XIIe siècle d'après les romans de Chrétien de Troyes*, P. 1909) ; et de l'*Hist. Littéraire.*

(1) *Lancelot*, Sommer, t. IV, p. 155. (2) *Ibid.*, t. V, p. 79. (3) P. 156, v. 5732. (4) P. 420, v. 421. — Dans le *Conte de la belle Maguelonne*, Pierre de Provence, séparé de celle de qu'il aime, veut se tuer, « mais comme il estoit vray catholique, incontinent se alla reprendre et se tourna aux armes de conscience, c'est assavoir a Dieu et a la glorieuse vierge Marie et commença a dire en soi mesmes : hée ! mauvais que je suis !... (5) Garison, p. 93.

Dans le roman de la *Charrette*, Genièvre, croyant Lancelot mort, veut d'abord se tuer, puis, se ravisant :

Malveise est qui miauz vaut morir
Que mal por son ami sofrir...
Miauz vuel vivre et sofrir les cos
Que morir por avoir repos (1).

Dans *Yvain*, l'héroïne ayant perdu son ami est si folle de deuil que peu s'en faut qu'elle ne se tue. Aussitôt, sa suivante :

Dame, est-ce ore avenant
Que si de duel vous ociez? (2)

Dans le joli roman de *Beaudous*, Ermaleus, sentant qu'il ne sortira pas vainqueur du combat dont sa belle est le prix, essaie de se faire tuer, mais il se reprend, songeant que :

N'est pas preudom ki het sa vie (3).

Dans *Fergus*, Galiene, qui aime et se croit méprisée :

Une heure dit que s'ocirra,
Si sera sa dolors finie.
Une autre dit, nel fera mie :
Car elle fera grand outrage.
Onques feme de son lignage
Ne s'ocist onques por amor (4).

Dans *Floriant* et *Florete*, Floriant, voyant tous ses écuyers morts, veut se tuer. Gauvain déclare :

Nus ne se doit desconforter (5).

Dans *Ipomédon*, le chevalier Drias, ayant, sans le vouloir, tué son frère, veut se jeter sur son épée; mais Ipomédon arrive et lui arrache l'épée du poing :

Mut grand folie!
Kar suffrez qu'autre vus oscie
Si vous en vendra majur pris;
N'estes pas home, ço m'est vis (6).

---

(1) V. 4257 ss. (p. 150-151). (2) V. 1668 (p. 44). (3) V. 1319 (p. 37). (4) V. 1990 ss. (p. 55). (5) V. 2735 (p. 98). (6) V. 6061 ss. (p. 103).

Dans *Eracles*, quand Parides, amoureux, se laisse mourir de faim, la vieille qui va le sauver lui dit :

Ne morés pas a ceste voie (1).

Dans l'*Escoufle*, Aelis, se croyant abandonnée par Guillaume, va vers l' « aigue de la fontenelle » pour se noyer :

Après dist : Diex doint que je n'aie
Pooir de faire tel outrage! (2)

Dans la *Manekine*, l'héroïne, après avoir songé à se laisser mettre à mort par son père, qui veut l'épouser, s'écrie :

Bien sui fole qui moi ocire
Voel a dolor et a martire... (3)

Dans *Amadas et Idoine*, Amadas, qui aime sans espoir, veut mourir, puis se ravise :

Morir certes je ne cuic mie;
Ne feroit pas tel vilenie (4).

Floire, ayant perdu Blanceflor, veut se tuer, sous les yeux de sa mère :

M'ame la m'amie sivra;
En camp flori la trovera
Ou el queut encontre moi flors... (5)

Mais sa mère réplique : c'est être un enfant que de rechercher la mort, car tout vaut mieux que de mourir; puis, s'il se tue, il n'ira pas « en camp flori » :

Fui, fait ele, moult es enfans
Quant de ta mort es porquerans.
N'est sous ciel hom, s'il doit morir,
Et de la mort puisse sortir,
Mius ne volsist estre mesel
Et ladre vivre en un bordel,
Que de mort sofrir le trespas.
Fius, mort soffrir, ce n'est pas gas.

---

(1) V. 4086 (p. 306). (2) V. 4739 (p. 141). (3) V. 703, (Œuvres, t. I p. 25). (4) V. 364 (p. 14). (5) V. 777 ss. (p. 32).

Se vous ensi vous ocïez,
En camp-flori ja n'entrerez
Ne vous ne verrez Blanceflor.
Cil cans ne recoit pecheor :
En infer, sans chalenge, droit,
La irez, biaus fius, arendroit.
Minos, Thoas, Radamadus,
Cil sont jugeor de la jus :
En infer font les jugemens.
Cil vous metroient as tormens
La ou est Dido et Biblis
Qui por amor furent ocis,
Qui par infer vont duel faisant
Et lor drus en dolor querant... (1)

C'est, sans doute, avec un sourire que l'auteur évoque Minos, Thoas et Radamadus. S'il voulait vraiment effrayer, son langage serait plus chrétien. Mais il exprime avec une émotion sobre un des sentiments les plus forts qu'on puisse faire valoir contre le suicide, lorsqu'il explique qu'il est d'un enfant de jouer avec la mort : *fius mort soffrir ce n'est pas gas.*

Ainsi, même dans des romans qui, nous le verrons plus loin, ont d'extrêmes complaisances pour la mort volontaire, l'aversion se manifeste çà et là avec vigueur. Le suicide est un péché, c'est vilenie, c'est grant folie, c'est grand outrage.

Dans les *Chansons de Geste* (2), l'horreur du suicide est beaucoup plus frappante.

---

(1) *Ibid.*, p. 34, v. 805, ss. (2) J'ai lu une cinquantaine de chansons de geste en choisissant, comme pour les romans courtois, d'abord les ouvrages les plus célèbres, puis ceux qu'il m'a été le plus facile de me procurer. Voici la liste des ouvrages cités dans ce chapitre : *Chanson d'Antioche*, éd. P. Paris, P. 1848 ; *Roman d'Aubery le Bourgoing*, Reims, 1849 ; *Aye d'Avignon*, (*Anc. Poètes de la Fr.*, P. 1861) ; *La chanson des quatre fils Aymon*, éd. Castets, Montpellier 1909 ; *Beaudoin de Sebourg*, Valenciennes, 1841 ; *Charles le Chauve* (analyse de l'H. L., t. 26) ; *Les Chétifs*, éd. Hippeau, P. 1874 ; *Daurel et Beton*, éd. Meyer, P. 1880 ; *Doon de Mayence*, (Anc. Poètes, P. 1859) ; *Les enfances, Doom de Mayence*, (*ibid.*) ; *Fierebras*, éd. Kroeber et Servois, P. 1860 ; *Florence de Rome*, éd. Wallenskold, P. 1909 ; *Florent et Octavien* (analyse de l'H. L., t. XXVI, p. 303) ; *Garin le Loherain*, trad. P. Paris, P. 1862 ; *Garin de Monglane* (analyse de Gautier, *Epopées françaises*, P. 1868, t. III, p. 111 ss.) ; *Gaufrey* (*Anc. Poètes*, P. 1859) ; *Gaydon* (*ibid.*, P. 1864) ; *Guillaume d'Orange*, éd. Jonckbloet, La Haye, 1854 (*Covenans Vivien*) ; *Guy de Bourgogne* (*Anc. Poètes*, P. 1858) ; *Hernaut de Beaulande* (analyse de Gautier, t. III, p. 185) ; *Hugues Capet*, éd. de la Grange, P. 1864 ; *Huon de Bordeaux*, (*Anc. Poètes*,

Dans *Beauduin de Sebourg*, Judas, décrivant l'enfer, place côte à côte dans les ténèbres les morts-nés, les païens et les suicidés :

La vont li despéret, Persan et Barbarin (1).

Il est vrai que cette assimilation des suicidés aux morts-nés fait penser à Virgile, plutôt qu'aux doctrines proprement catholiques. Mais rien, dans les vers de Beauduin, ne rappelle l'ironie délicate des vers de *Floire et Blanceflor.*

Dans deux passages de chansons de geste, on retrouve l'idée que celui qui, à la guerre, aventure un peu trop son corps, commet une faute, un péché. Dans les *Quatre fils Aymon*, des chevaliers, voyant arriver le terrible Renaud, s'enfuient en criant :

Ki se laira ocire jà n'ait s'ame pardon! (2)

Dans *Florent et Octavian*, le Pape envoie ses clercs combattre les Sarrasins. Ils y vont fort mollement; mais, au lieu d'alléguer qu'un clerc ne doit pas porter les armes, ils font valoir que le suicide est interdit :

Car l'Escripture dit qu'il peche mortelment
Qui ocire se fait tout a son enscient (3).

On croit d'abord à une grosse plaisanterie, et, d'ailleurs, je ne prétends pas que les deux auteurs soient tout à fait sérieux (la couardise des clercs est souvent raillée dans les chansons); mais, si l'on rapproche les deux textes qu'on vient de voir de la dissertation d'Henri de Gand (4), il est difficile de croire à une plaisanterie toute pure. Dans la *Chronique rimée*, attribuée à Geffroi de Paris, l'auteur approuve les chevaliers qui aiment mieux fuir que de se faire tuer pour l'honneur :

Cil ne muert pas honnestement
Qui se tue escientement,
Ançois le tieng a homicide (5).

P. 1860) ; *Les Narbonnais*, éd. Suchier, P. 1898 ; *Octavien*, (éd. Vollmöller, Heilbr. 1883) ; *La chevalerie Ogier de Danemark*, P. 1842 ; *Les enfances Ogier*, éd. Scheler, Brux. 1864 ; *Orson de Beauvais*, éd. G. Paris, P. 1899 ; *Raoul de Cambrai*, éd. Meyer et Longnon, 1882 ; *Renier de Genes* (analyse de Gautier, t. III, p. 175) ; *Chanson de Roland*, éd. Gautier, Tours 1872 ; *Tristan de Nanteuil*, (analyse de l'H. L., t. XXVI, p. 229).

(1) XV, v. 488 ss. Voir dans Bourquelot (IV, p. 248), les velléités de suicide du roi Yon après sa trahison et le discours que lui tient son chambellan pour l'engager à se faire ermite. (2) V. 7090 (p. 487). L'auteur semble avoir voulu plaider les deux thèses opposées, car on lit, au vers 6832 : qui en fuiant morra ja n'ait s'ame pardon ! (3) Analyse de l'*Hist. littér.*, XXVI, p. 321. (4) Voir plus haut, p. 429. (5) *Histor. de France*, XXII, p. 101.

Néanmoins, ce ne sont pas les déclarations, les formules qui, dans les *Chansons de geste*, expriment l'horreur du suicide. Ce qui frappe en elles, et ce qui est un indice autrement sûr, c'est la morale en action, c'est le parti-pris très net d'éviter la mort volontaire, là où les traditions antiques et l'exemple des romans courtois semblent suggérer la chose au poète.

Je ne dis pas que, dans les Chansons, il n'y ait aucun héros sympathique qui pense à se tuer ou se tue. On en trouvera plus loin quelques-uns. Mais, parmi les héros célèbres des chansons les plus connues, parmi ceux qui donnent à l'ensemble du genre sa tenue morale, aucun n'est lui-même l'artisan de sa mort. L'idée de se frapper pour ne pas tomber vivant aux mains des Sarrasins n'effleure pas la pensée de Roland, blessé et mourant. Assiégé, presque vaincu, désespéré, Ogier ne songe pas à se rendre; mais il ne songe pas davantage à se détruire. Au plus fort de leur détresse, Berte aux grands pieds, Girard et Berte, Aymeri, Guillaume d'Orange, Renaud et ses frères, Huon, les farouches héros de la geste des Lorrains, n'ont pas l'idée de mettre fin d'un coup à leur misère et à leur vie. Dans le *Cycle de Guillaume d'Orange*, j'ai lu avec soin tous les poèmes publiés : je ne relève que deux passages, dans lesquels des personnages parlent de se tuer ou y songent. Cela tient deux vers (1). De suicides, pas un.

Qu'il y ait là un parti-pris, je n'en doute pas. Comme tous les auteurs de belles et tragiques histoires, les poètes des chansons ont parfois besoin de peindre des désespoirs qui passent la force des plus forts. Mais ils ont des moyens à eux de remplacer le suicide. Ou bien le héros dit : « Je voudrais être mort », comme Amile, réduit à se battre après un faux serment; ou bien, il demande la mort :

E! lasse, que nen ai un hume qui m'ocie! (2).

s'écrie Bramimonde, dans la *Chanson de Roland*. « Cope moi tost ma teste a l'espee forbie », dit Florence, craignant d'être honnie par Miles (3); et Gérôme, qui a blessé Huon sans le vouloir : « Tenes m'espée; le teste me copés » (4), et Garsion, ayant tué son frère Guy : « Or m'en trenchiés la teste (5). » Quand Galienne se sent éprise de Garin de Montglane, elle court se jeter aux pieds de Charlemagne en criant : « Tuez-moi! (6) » Ils veulent mourir, ils veulent

(1) Voir *infra*, p. 458 et ch. VI. (2) V. 2723 (I, p. 218). (3) *Florence de Rome*, v. 3707, (II, p. 153), cf. v. 4065, (II, p. 167) : maintenant me ferroie par le cors d'un coustel. (4) *Huon*, v. 8097 (p. 241). (5) *Tristan de Nanteuil*, v. 22986, (anal. de l'*Hist. littér.*, XXVI, p. 267). (6) *Garin de Montglane*, analyse de Gautier, III, p. 124.

se faire tuer, ils répugnent à l'idée de se frapper eux-mêmes. Fait prisonnier, le rude Ogier craint avant tout d'être livré à Charlemagne; mais il ne songe pas à se servir de son épée. Il supplie Turpin de lui faire couper la tête :

Aïnçois me faites, sire, le chief tranchier
Que au roi soie ne livrés ne baillié (1).

De même, le vieux Fromondin, tombé aux mains de l'ennemi :

Je ne veul estre jamais emprisonés,
C'est a bon droit; or, m'ociés, por Dé! (2)

Il arrive enfin qu'un poète ne puisse admettre qu'un héros, et surtout une héroïne, survive à certains deuils. Même alors, il ne se résigne pas à les faire mourir de leur main. Celui qui doit disparaître s'en va, victime de son chagrin. Lorsqu'Anfélise croit Foulque mort, on ne pense pas « que longues dure sa vie » (3). Quand Mahaut a perdu Ogier, « pour lui morut de duel » (4). On sait la fin de la belle Aude. Celle d'Hermengart n'est pas moins discrètement belle :

Ele en fu morte ançois un an passé (5).

Ce parti-pris d'éviter le suicide, surtout lorsqu'on le compare à l'usage des romanciers courtois, semble bien être l'indice d'un sentiment vigoureux. Si tant de héros, réduits au désespoir, ne se tuent pas, ne songent pas à se tuer, c'est évidemment qu'en leur prêtant même la simple tentation de se détruire, le poète craindrait de les diminuer, de les salir un peu. Il y a là une application silencieuse, mais d'autant plus saisissante, du mot de Beaudous : « N'est pas preudom qui het sa vie. »

Si les fins nobles qu'on vient de voir sont réservées aux héros sympathiques, le suicide, par contre, est assez souvent fait de Sarrasins. Dans la *Chanson d'Antioche*, Soliman, apprenant la mort de ses fils, veut se mettre le taillant de l'épée dans le cœur (6). Un autre déclare qu'il se tuera plutôt que de vivre vaincu. Il est vrai que l'auteur ne se résigne pas à avilir ce sentiment, car les vers sont assez beaux :

Le matin m'ocirai, ne m'en verrés vivans,
Car mius aime a morir qu'estre vis recreant (7)

---

(1) *La Chevalerie Ogier de Danemark*, v. 9493. (2) *Garin le Lohérain*, p. 353. (3) p. 78. (4) *Les enfances Ogier*, v. 414 (p. 13). (5) *La mort Aymeri*, v. 4140 (p. 175). (6) *Chanson d'Antioche*, I, p. 165. (7) *Ibid*, II, p. 53.

Je ne parle pas de tous les Sarrasins qui préfèrent la mort au baptême. Ce suicide païen, qui rappelle l'ancien suicide chrétien, n'arrache pas aux poètes des chansons un mot de pitié ou d'admiration. Le « martyr », ce n'est pas le Sarrasin qui meurt pour rester fidèle à sa foi, c'est le baron qui tue les Sarrasins. L'auteur de *Guy de Bourgogne* se réjouit à montrer les païens vaincus, qui « se sont feru en la mer pour noier » (1). Le suicide infâme, c'est celui de Gaumadras, félon chargé de vices et de crimes. Quand Garin lui a pris son château, il se tue avec ses compagnons, en criant : « Accourez, diables! accourez! » (2).

J'ai lu, sans y rien trouver, quelques poètes du moyen âge, et je ne vois à noter que les vers bien souvent cités de Villon :

Tristesse son cueur si estreinct
Souvent se n'estoit Dieu qu'il crainct
Il ferait un horrible faict.
Si advent qu'en ce Dieu enfrainct
Et que luy mësmes se deffaict (3).

Au théâtre, l'horreur du suicide triomphe. Je n'ai lu que quelques mystères et miracles; mais ils laissent tous la même impression.

Dans le *Miracle de Théophile*, de Rutebeuf, c'est par des velléités de suicide que Théophile commence à se rendre odieux. Dès la scène première, il s'écrie, dans sa rage : « Irai je me noier ou pendre (4)? » Peu après, il se donne au Diable. Dans les *Miracles de Notre-Dame*, les sujets sont communément sombres et horribles (5). Il se trouve plus de vingt situations, dans lesquelles un personnage se trouve réduit au désespoir. Je n'ai pas noté un seul suicide. Victimes ou criminels se contentent de dire : « Je voudrais mourir, je mourrai de deuil. » Encore leur reproche-t-on parfois cette seule pensée. Dans le *Miracle de Saint Panthaleon*, un « contrait » se laisse aller à dire :

Certes, je voulroie mourir
Tout maintenant (6).

Aussitôt, son compagnon de misère, un aveugle, de répliquer :

Amis, c'est grant desavenant
De la mort ainsi désirer...

(1) v. 3711. (2) *Garin de Montglane*, (anal. de Gautier, III, p. 150). (3) *Le grand Testament*, XLIV, éd. Janet, P. 1867, p. 38. Cf. les vers de Thibaut de Marly cités par Bourquelot (IV, p. 256). (4) Rutebeuf, *Œuvres*, éd. Jubinal, P. 1874, t. II, p. 134. (5) Edit. G. Paris et Ulysse Robert, P. 1876 ss. (6) III, p. 334.

De même, quand Amis, devenu lépreux, demande à Dieu la mort, Ytier répond :

Par foy, sire, vous avez tort
D'ainsi sohaidier vostre fin (1).

Mais les auteurs ont accompli le tour de force de bâtir quarante pièces, tragiques et parfois horribles, sans suicides.

Dans les *Mystères* publiés par Jubinal, une mère, ayant perdu son enfant, supplie la Vierge de le ressusciter et menace de se tuer si elle n'est pas exaucée. Mais elle n'a pas à exécuter cette menace : la Vierge se hâte de ressusciter l'enfant (2). Dans les *Miracles de Sainte Geneviève*, une nonnain, démasquée par la sainte, s'écrie :

Qui me tient que je ne me tue?

Mais, se ravisant aussitôt, elle ajoute :

Je me tuasse volontiers,
Mais c'est d'enfer ly drois sentiers.
Diex! gardez-moi de désespoir! (3)

Les *Passions* montrent d'ordinaire le suicide d'Hérode et celui de Judas. Celui de Judas est naturellement deux fois odieux (4); mais celui d'Hérode est peint également des plus noires couleurs. Dans un *Mystère*, ses amis l'exhortent à ne pas faire « laide fin ». Mais, après avoir feint de céder, il se frappe d'un couteau, et l'archange Gabriel vient annoncer à Joseph qu'il :

Est mors de mort impetueuse,
Laide, abhominable et honteuse (5).

Dans un autre *Mystère*, on voit, au contraire, Hérode hésiter à se tuer; mais Belgibus et Bélias sont là qui le poussent :

Fay hardiment et sy te tue...
D'un bon coustel te fier tantost
Je t'ayderai... (6).

---

(1) IV, p. 48. (2) *Mystères inédits*, Jubinal, P. 1837, I, p. 236. (3) *Ibid.* I, 225. (4) Lors de l'entrée de Charles VII à Paris, on représente « sans paroles », le suicide de Judas, (*Enguerrand de Monstrelet*, Collec. Buchon, VI, 356.) (5) *Le Mystère de la Passion*, pp. J. M. Richard, Imprimerie de a Soc. du Pas-de-Calais, 1891, p. 63 et 65. (6) Jubinal, t. II, p. 134-135.

Et, finalement, les diables emportent l'âme en enfer avec un cri de triomphe :

Citz s'est tuez a ces deus mains!

Nous avons vu le théâtre contemporain parer, embellir certains suicides. Ici, rien de tel. Pas d'attendrissement. Aucun effort pour donner à la mort volontaire une grandeur farouche. L'action est satanique. Belgibus et Belial, poussant le bras d'Hérode, illustrent l'enseignement des théologiens, justifient les rigueurs du droit.

L'art, enfin, s'accorde, lui aussi, à la morale régnante. On sait l'influence de la *Psychomachie* de Prudence sur les artistes du moyen âge. Dans le poème de Prudence, le suicide est présenté comme un effet de la colère. Au XIIIe siècle, les artistes voient dans la mort volontaire un crime énorme et original, et ils substituent *Desperacio* à *Ira*. « Certaines œuvres, écrit M. Mâle, marquent parfaitement la transition. Un vitrail de Lyon, où vit encore l'esprit des hautes époques, montre *Ira* se perçant de son épée en face de *Patientia*. Mais, à Auxerre, c'est *Desperacio* qui se tue en regard de *Patientia*. A Paris, le sculpteur, plus logique que le peintre d'Auxerre, oppose *Desperacio* à *Spes*, tout en représentant *Desperacio* comme autrefois, on représentait *Ira* (1). »

Ce qui se dégage de tous ces faits, c'est que l'ancienne morale populaire est en plein triomphe.

Sans doute, elle s'est enrichie. Nous avons vu plus haut comment la théorie romaine, qui ne fait le procès au suicidé que lorsqu'il est sous le coup d'une accusation capitale, avait été déformée tour à tour par le concile d'Orléans, puis par le texte de Braga, qui assimile le suicidé au condamné à mort. Cette assimilation, étrangère à l'esprit de l'ancienne morale servile, est définitivement consacrée par le droit coutumier (au moment même où l'Eglise s'efforce de la rejeter), et la règle relative aux confiscations se déforme de la même manière. Ainsi, l'ignorance emprunte à l'ancien droit des hommes libres de quoi renforcer la morale servile. Mais celle-ci, dans l'ensemble, reste bien la même.

Dans la Rome antique, l'esclave, le soldat, l'homme de peu qui a tenté de se détruire est tenu pour vicieux, taré. Au moyen âge, la tentative de suicide est punissable, diabolique.

Dans la Rome antique, l'esclave qui se tue est privé de sépulture au même titre que ceux qui *quæstum spurcum professi essent*. Au

(1) Mâle, *L'Art Religieux du* XIIIe *S. en France*, P. 1902, p. 143 (cf. p. 130-131).

moyen âge, le suicidé est privé de sépulture au même titre que l'usurier.

Enfin, et surtout, dans la Rome antique, la morale d'en bas se refuse à distinguer entre les suicidés; l'inscription de Lanuvium punit « ceux qui ont porté la main sur eux-mêmes »; de même, le Concile de Nîmes refuse la sépulture à ceux qui se sont « pendus ou tués par le glaive », sans s'arrêter au motif, noble ou vil, qui les y porta.

J'essayais plus haut d'indiquer quel pouvait être, à l'égard du suicide, l'état d'esprit de l'esclave romain. Celui de l'homme du peuple, au moyen âge, n'en diffère guère : le suicide, c'est, avant tout, la justice au logis; c'est le corps privé de sépulture, jeté à la voirie ou enfoui comme celui d'une bête. C'est, avant tout, chose répugnante, éveillant une horreur à moitié physique.

Ainsi, dans ce qu'elle a de plus fort et de plus net, la morale populaire continue. Ce qui fait qu'on a pu s'y tromper, c'est que, désormais, elle a ses théoriciens, sa cour de juristes et de moralistes. Mais son triomphe est justement d'être demeurée la même sous ses habits de grande dame.

Ce triomphe est-il assez absolu pour abolir définitivement les morales nuancées? Je vais essayer de montrer qu'il n'est pas, à ce point, décisif. Mais on verra qu'il n'en est, en un sens, que plus remarquable.

CHAPITRE VI

Le Moyen Age *(Suite)*
Renaissance et Faiblesse des Morales nuancées

A première vue, rien de plus frappant, j'en conviens, que l'unité de la morale, au moyen âge, en ce qui concerne la mort volontaire. Tout se tient, tous sont d'accord. Clercs et nobles semblent avoir les mêmes sentiments que le peuple. La morale écrite paraît exprimer la morale réelle.

Un tel fait, s'il était bien établi, porterait un coup très grave à l'hypothèse qui nous guide. Nous avons vu jusqu'à présent la morale nuancée liée au sort des aristocraties. Or, à partir du XIIe siècle, il y a certainement en France au moins trois aristocraties : l'élite de l'Eglise, le monde des juristes instruits, la noblesse polie. Si ces milieux plus instruits, plus raffinés, se contentaient de la rude et simple morale populaire, force serait bien d'admettre que ce qui semblait d'abord une loi n'était qu'une suite de coïncidences.

Seulement, dès qu'on regarde d'un peu près, l'état d'esprit de ces trois élites se révèle différent de celui de la foule : loin de disparaître définitivement, la morale nuancée renaît au moyen âge; le triomphe de sa rivale ne consiste pas à la supprimer, mais à la refouler et l'humilier.

I

Dans l'aristocratie d'Eglise : 1) On trouve dans les moralistes quelques traces d'une doctrine moins rude que celle de saint Thomas et d'Alexandre de Halles ; 2) les théologiens sont étrangers aux rigueurs du droit canonique ; 3) les théologiens et l'Eglise sont étrangers et même hostiles aux rigueurs du droit séculier.

On dit volontiers que les théologiens, théoriciens de l'horreur du suicide, sont les pères spirituels du droit médiéval : le *Décret* de Gratien, les coutumiers sont-ils autre chose que l'application des doctrines formulées par les théologiens? Mais deux faits se dégagent de l'étude des textes : 1° dans l'œuvre même des théologiens, il y a des traces de morale nuancée; 2° l'élite de l'Eglise est absolument étrangère aux sévérités du droit canonique, à plus forte raison du droit séculier.

Ce qu'il y a pour nous de plus frappant dans la doctrine des grands scolastiques, c'est qu'elle est absolue, sans nuances : pas

un mot d'admiration en faveur des martyrs volontaires, pas un mot d'excuse en faveur de la mère qui ne veut pas survivre à son fils; tous les suicides sont enveloppés dans la même condamnation. Se tuer soi-même est plus grave que de tuer autrui. Mais ces formules expriment-elles tout le sentiment de la haute Eglise?

Déjà, Alain de Lille distingue trois sortes de courage : il y a celui de l'hypocrite, celui du philosophe, celui du chrétien, et Alain choisit comme représentants du courage des philosophes deux suicidés : Diogène et Caton (1). Dans le *Liber Mathematicus*, un jeune homme, auquel les oracles ont prédit qu'il serait parricide, demande longuement, et en fort bons termes, l'autorisation de se tuer (2). Le *Florilège de Jean de Galles* reproduit, à propos de Diogène, la phrase du *Policratique :* Diogène, en se tuant, se laissa séduire par l'opinion « de quelques hommes courageux ». Mais, oubliant cette « séduction », l'auteur écrit machinalement : « La vertu et la continence de Diogène apparaissent jusque dans sa mort (3). » Chose plus étonnante, cette dernière phrase se retrouve dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (4).

Dans le même ouvrage, l'auteur cite un raisonnement de Zénon : nul mal n'est glorieux; or, la mort est glorieuse; donc, la mort n'est pas un mal. C'est au nom de ce raisonnement, ajoute-t-il, que Zénon se tua, afin de vivre heureux. On s'attend à une protestation indignée. L'auteur passe (5). Arrivé à Sénèque (ce Sénèque, au nom prédestiné, dit Jean de Galles, puisque Sénèque vient de *se necans*), le *Speculum Historiale*, qui consacre des pages entières à citer les plus belles pensées du philosophe et s'évertue non sans succès à réunir des phrases contre le suicide, ne peut se tenir de transcrire deux formules favorables à la mort volontaire : « L'homme courageux et sage ne doit pas s'enfuir de la vie : il doit en sortir », et « celui qui a appris à mourir a appris à ne plus être esclave; il est au-dessus, en dehors de toute puissance. Que lui importent cachot, prison, entraves : la porte est ouverte (6). »

Mêmes écarts lorsqu'il s'agit des suicides chrétiens. Ni saint Thomas, ni Alexandre de Hales ne font une exception en faveur de ceux qui, en temps de persécution, vont volontairement à la mort sans un ordre précis de la divinité. Mais Vincent de Beauvais, dans son ouvrage historique, consacre des chapitres « à ceux qui se sont livrés volontairement » (7), à ceux qui, ayant le choix entre la mort et la fuite ont préféré la mort (8) et, oubliant évidemment qu'un

(1) *Summa de arte prædicatoria*, ch. XXIV, (P. L., CCX, c. 159). (2) *Liber mathematicus* (P. L., CLXXI, c. 1378 ss). (3) *Florilegium*, p. 96 (4) *Spec. hist.*, III, 69, p. 38a. (5) *Ibid.*, V. 26, p. 50a. (6) *Ibid.*, VIII, et 124, p. 106 b et 107a. (7) *Ibid.*, XI, 40, p. 144b. (8) XII, 15, p. 156b,

tel homicide est plus criminel qu'un assassinat ordinaire, il exalte ces exemples d'audace et de magnanimité (1). De même, les moralistes ont beau démontrer qu'une femme violée ou menacée de l'être commet un crime en se tuant, Jean de Galles n'en cite pas moins avec admiration les femmes dont parle Valère-Maxime, « qui, ayant perdu leurs maris, s'arrachent la vie en s'étranglant », et la femme grecque qui, ravie par des pirates, se jette à la mer, et, coup sur coup, Lucrèce et sainte Pélagie (2). Dans la *Summa prædicantium*, on lit au mot *chasteté* : que ceux qui ne sont pas portés à la chasteté par l'exemple des fidèles prennent exemple sur les infidèles et soient confondus spécialement par l'exemple de Lucrèce, qui, après la perte de sa chasteté, refusa de vivre (3). Dans le fameux petit livre des *Echecs moralisés*, Lucrèce est encore citée comme exemple de chasteté (4).

La solution proposée pour certains cas de conscience montre bien qu'il y a quelque chose d'un peu verbal dans les sévérités des grands moralistes. Dans le *Trésor* de Brunetto Latini, on trouve la question suivante : Si un sage meurt de faim, peut-il voler de la nourriture? — Non, répond l'auteur, car la volonté de ne pas nuire à autrui est plus précieuse que la vie. Le devoir de ne pas voler passe donc avant celui de conserver ses jours (5).

Hugues de Sainte-Marie, se demandant ce que doit faire un chrétien, s'il se trouve au point de mourir ou de favoriser un hérétique, répond : *eligat magis mori* (6).

Dans l'*Ars d'amour, de vertu et de boneurté*, qui, en dépit d'un titre laïque, est un ouvrage d'allure très religieuse, autre question : « Doit-on, pour son ami, se mettre en péril de mort? — Je ne di mie, déclare prudemment l'auteur, c'on doie la mort eslire ne convoitier. » Mais il n'en conclut pas moins qu'en mourant pour autrui, on acquiert vertu, « et pour ce doit mieuz li amis eslire lui a metre en peril de mort u morir » (7). D'ailleurs, saint Thomas

(1) XV, 57, p. 146 a ; cf. XII, 97 et 131. (2) *Summa collationum*, III, dist. I, c. 3. (3) *Summa prædicantium*, t. I, mot *castitas* Cf. *Li livres dou Trésor*, I, 36 (p. 44) : Lucrèce est « une des meillors du monde et la plus chaste. » (4) Fol. XII ss. — Le *Roman de la Rose*, après avoir montré Lucrèce qui se fend le cœur, ajoute ironiquement : si n'est-il mès nulle Lucrèce (éd. Fr. Michel, P. 1854, v. 9408, t. I, p. 287). Ailleurs, l'auteur parle du suicide en reprenant gaillardement la vieille plaisanterie latine :

Postumus, vues tu fame prendre?
Ne pues tu pas trover a vendre
Ou hars ou cordes ou chevestres
Ou saillir hors par les fenestres?...

(v. 9489 ss., t. I, p. 290). (5) II, 2, chap. 104 (p. 453). (6) *Tractatus de regia potestate*, IX (P. L., CXLIII, c. 952) ; cf. IV, *ibid.*, c. 947). (7) *Li ars d'amour, de vertu et de boneurté*, I, 40.

lui-même laisse, sur ce point, fléchir sa doctrine : *Tradere seipsum morti propter amicum est perfectissimus actus virtutis* (1).

Buridan, après une longue dissertation, conclut qu'un homme de cœur doit parfois « choisir la mort » plutôt que de fuir, quand la fuite pourrait le sauver (2).

La théorie du suicide indirect apparaît, timide encore. Capreolus, voulant prouver qu'on doit aimer Dieu plus que soi-même, rappelle que des particuliers « s'exposent d'eux-mêmes à la mort » pour le bien de la communauté (3). Duns Scot, après avoir dit qu'on n'a pas le droit de se tuer pour expier un crime, ajoute que, si l'on a commis un homicide, il est convenable « d'exposer sa vie dans une cause juste, par exemple, dans une lutte contre les ennemis de l'Eglise » (4).

En plein moyen âge, on voit reparaître la vieille idée que le Christ est l'auteur de sa mort. Saint Thomas se demande s'il « a été tué par un autre ou par lui-même » (5). Il conclut, en bon scolastique, que le Christ est tout ensemble agent et patient, qu'il est mort volontairement, tout en subissant une violence. D'autres, moins théologiens, vont plus loin : dans le *Bestiaire* de Guillaume le Clerc :

Deus est le verai pellican (6),

c'est-à-dire qu'il se frappe lui-même pour sauver ses enfants. Philippe de Vitry, moralisant la fable de *Pirame et Tisbé*, voit dans le suicide de Pyrame la mort de Dieu, qui vient sur la terre mourir pour l'amour des hommes et, dans celui de Thysbé, le supplice des martyrs qui meurent pour l'amour de Dieu (7).

Certaines histoires pieuses expriment comme un commencement d'indulgence pour le suicide : un riche homme, parti en pèlerinage en état de péché, se laisse persuader par le diable, déguisé en saint Jacques, que s'il se boute une épée en la gorge, il ira droit en paradis. Quand Satan veut emporter son âme, saint Jacques s'y oppose, et la Vierge, prise pour arbitre, ressuscite le pèlerin (8). Dans les

---

(1) *Comm. in libr. III Sentent.*, dist. 29, quaest, 1, art. 5, (éd. Fretté, IX, p. 461.) Dans la *Somme* (secunda secundae, qu. 26, *De ordine Charitatis*, St Thomas dit qu'il n'est pas *de necessitate charitatis* d'exposer son corps pour le salut d'autrui, *sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat pertinet ad perfectionem charitatis*, (*ibid.*, III, p. 271). (2) *Quæstiones*, III, 18, (p. 221). (3) *Defensiones*, (t. V, p. 355). (4) *Liber IV Sentent.*, dist. XV, qu. 3, (t. IX, p. 216). (5) *Summa*, p. III, qu. XLVII, art. 1. (6) Edit. Reinsch, Leipz. 1892, v. 569, p. 245. (7) *Œuvres*, p. 148. Je cite l'analyse de Tarbé : il ne donne pas le texte. (8) Gautier de Coincy, *Les miracles de la Ste Vierge*, éd. Poquet, P. 1858, p. 287 ; cf. p. 289. — Guibert de Nogent conte, lui aussi, l'histoire d'un pélerin qui se tue et ressuscite. Mais, quand il note que ses amis veulent prendre soin des funérailles, il a soin d'ajouter « ce qui n'aurait certes pas dû se faire » (*Vie de Guibert*, III, 20).

Miracles de Notre-Dame de Rocamadour, un chevalier dit à sa femme en plaisantant : « Croyez-vous que je me contente de vous seule? » La femme se tue. Le mari, qui est vraiment chaste, invoque la Vierge, et son épouse revient à la vie (1). Je sais bien que l'intervention de la Vierge ne signifie pas du tout qu'elle excuse l'acte commis : elle intervient communément en faveur des plus grands criminels. Mais, dans les récits qu'on vient de voir, on n'a pas l'impression que l'auteur soit très indigné contre les deux personnages qui se tuent. Dans une imitation du second miracle, en français du XIVe siècle, les amis de la suicidée font « le corps appareiller pour mettre en terre et là furent dictes vigilles, et le corps vouloient porter au moustier » (2).

Certes, il n'y a pas en tout cela les éléments d'une doctrine qui s'opposerait à la doctrine commune. Il reste, du moins, que celle-ci n'exprime pas toute la pensée, tous les sentiments de l'Eglise instruite.

Mais voici l'essentiel. On attribue d'ordinaire aux rigueurs des moralistes chrétiens les rigueurs du droit. Ils auraient si bien prêché l'horreur du suicide que les justiciers, dociles à leur voix, auraient fini par le punir. En d'autres termes, la morale écrite aurait créé la morale réelle. Or, en fait, rien ne prouve que les moralistes du moyen âge aient eu une action quelconque sur le droit de leur époque. Au contraire, tout les montre étrangers aux sévérités du droit canonique, et plusieurs faits montrent l'Eglise non seulement étrangère mais hostile aux sévérités des coutumes.

Ici encore, il faut être en garde contre le procédé logique qui nous fait aller de la morale au droit : première phase, le suicide devient un crime; deuxième phase, ce crime est puni. On a vu plus haut que la législation canonique du VIe siècle s'explique par tout autre chose que l'influence de saint Augustin. De même, la législation médiévale n'est à aucun degré la conséquence des doctrines d'Abélard ou de saint Thomas.

S'agit-il du refus de sépulture? Bien qu'il apparaisse, *dans les textes*, au XIIIe siècle seulement, j'espère pouvoir montrer que l'usage est plus ancien que le texte. Mais, à supposer même que je me trompe et que cette aggravation du droit canonique date du XIIIe siècle, de quel droit affirmer qu'elle est due à l'action des grands moralistes?

Certes, ils condamnent la mort volontaire. Mais, d'abord, on ne peut pas dire qu'ils s'intéressent beaucoup à la chose : on a vu plus haut la liste des auteurs que j'ai consultés; en somme, je n'ai trouvé

(1) Edit. Albe, P. s. d., p. 63. (2) *Ibid.*

de développements un peu intéressants que dans les ouvrages généraux dont les auteurs font profession de parler de tout. Ensuite, et surtout, les théologiens condamnent le suicide *au point de vue moral;* mais, nulle part, ils ne demandent qu'on punisse ceux qui se tuent ou qu'on aggrave les peines en usage contre eux.

J'ai lu et relu, craignant de me tromper, les pages d'Abélard, d'Alexandre de Hales, de saint Thomas, de Vincent de Beauvais; j'ai cherché en vain une phrase, un mot déclarant les suicidés indignes de la sépulture, conseillant de la leur refuser. Evidemment, j'ai pu mal chercher. Mais les canonistes anciens et modernes ne semblent pas avoir été plus heureux que moi. Pour justifier leur rigueur, ils citent à l'envi saint Augustin; ils ne citent pas, dans les ouvrages que j'ai lus, les grands docteurs du moyen âge.

Non seulement ces docteurs ne préconisent pas le refus de sépulture, mais ils ne l'approuvent même pas : ils évitent d'en parler. A les lire, on ne pourrait pas se douter que l'Eglise, dont ils font partie, punit le cadavre de ceux qui se tuent.

Par hasard? Je ne le crois pas. L'occasion s'offre à eux de parler. Abélard et Alexandre de Hales connaissent évidemment le texte de Platon, relatif à la sépulture des suicidés. Albert le Grand et saint Thomas citent la phrase d'Aristote sur le même sujet (1). Bonne occasion de s'arrêter, de montrer que, sur ce point, l'usage de l'Eglise s'accorde aux conseils de la sagesse antique. — Les Docteurs passent sans mot dire.

Au fond, rien de plus naturel. Comment justifier, d'un point de vue chrétien, un usage païen de fait et d'esprit? D'après Aristote, celui qui se tue fait tort matériellement à la cité, la cité le punit : rien de plus simple au point de vue laïque. Pour le punir, elle le prive de sépulture : rien de plus simple au point de vue païen. Mais celui qui se tue fait-il tort matériellement à l'Eglise? Supposé que l'Eglise veuille le punir, est-ce une peine, pour un croyant, d'être privé de sépulture? Voilà pourquoi Albert le Grand se tait, comme s'était tu saint Augustin. Mais, étant donné ce silence des grands docteurs du moyen âge, comment leur attribuer dans l'affaire une responsabilité quelconque? La haute Eglise n'avait pas eu part à l'institution des premières peines contre la mort volontaire. Elle est tout aussi étrangère à l'usage qui les aggrave.

Encore moins peut-on la rendre responsable, ou seulement solidaire des rigueurs du droit coutumier.

---

(1) Albert le Grand, *Ethica*, I, 5, 11, (t. IV, p. 219) ; St Thomas, *Summa*, secunda secundae, qu. 69, art. 4 et surtout *In X libros Ethicorum ad Nicom.*, V, 17 (éd. Fretté, t. XXV, p. 479).

C'est une idée généralement admise que la législation laïque en l'espèce « reposait sur des principes empruntés au droit canonique » (1), qu'elle s'inspira « du droit canon en ajoutant aux peines religieuses des peines matérielles » (2). Je ne m'attarde pas à citer tous les auteurs qui ont défendu cette théorie. Mais elle s'ajuste fort mal aux faits. Nous avons déjà vu qu'aux temps mérovingiens, les premières mesures prises par les conciles sont la conséquence d'usages tout laïques, issus du droit et des mœurs romaines. Je crois de même qu'au moyen âge, ni l'élite, ni même l'ensemble de l'Eglise ne jouent aucun rôle dans l'élaboration du droit coutumier. Loin de le favoriser, le clergé lui est, en un sens, hostile.

Tout d'abord, les moralistes se taisent aussi obstinément sur les pénalités du droit séculier que sur celles du droit canonique. Alors que le droit moderne se constituera, au XVIIIe siècle, sous l'influence directe des philosophes, je ne vois pas qu'aucun théologien, aucun philosophe réclame ou approuve jamais, au moyen âge, la confiscation des biens du suicidé ou l'exécution du cadavre. Outre cet argument négatif, voici trois faits qui montrent l'Eglise étrangère ou hostile au droit coutumier.

Premier fait : les affaires de suicide ne sont pas de la compétence des tribunaux ecclésiastiques.

Si c'était l'Eglise qui prenait l'initiative de poursuivre et de punir les suicidés comme des criminels, la connaissance de ce crime appartiendrait évidemment de plein droit, à l'origine, aux officialités. C'est ainsi que les cours d'Eglise connaissent *ratione materiæ* des crimes de sortilège, hérésie, sorcellerie, magie, blasphème, et, en certains cas, des crimes de concubinage, prostitution, proxénétisme, infanticide, usure (3). Pour le suicide, rien de tel. L'Eglise, quoiqu'on en ait dit (4), n'en connaît ni exclusivement, ni concurremment avec les cours séculières. C'est un cas de haute justice temporelle. Non seulement c'est ainsi que les coutumiers l'envisagent, mais aucun de ceux que j'ai lus ne fait allusion à une prétention des juges d'Eglise à en connaître. A l'Assemblée de Vincennes, en 1329, les représentants des justices laïques, qui reprochent tant d'empiètements aux justices ecclésiastiques, ne font pas allusion au suicide (5). Les canonistes reconnaissent, par leur silence

(1) Garrison, p. 103. (2) Durkheim, p. 370. Seul, je crois, M. Glasson remarque (*Histoire du Droit*, VI, p. 692), que le « suicide n'était pas réclamé par les juridictions d'Eglise». (1) Voir P. Fournier, *Les officialités au moyen âge*, P. 1880, p. 90, et G. Dupont, *Le registre de l'officialité de Cerisy*, p. 278. (2) Voir Brissaud, p. 1377. (3) O. Martin, *L'assemblée de Vincennes*, Rennes, 1909, p. 21, 23, 150 ss.

même, le droit des cours séculières. Burchard, Ives, Gratien, Guillaume Duranti sont muets sur la procédure à suivre pour établir la réalité d'un suicide; les textes publiés par Wahrmund n'en parlent pas non plus : silence inexplicable si la poursuite et la punition du crime incombait, ou avait incombé à l'Eglise (1). Les registres des officialités de Cérisy et de Chartres ne font pas mention d'une seule affaire de suicide. Enfin, l'exemple des justices seigneuriales relevant d'un évêque, d'une église ou d'une communauté suffirait à trancher la question. Quand la justice criminelle est remise à un évêque, il a toute facilité pour saisir, en cas de suicide, soit ses juges laïques, soit l'Official; il en va de même pour les églises et les communautés : or, en fait, les registres publiés par Tanon nous montrent les affaires de suicide renvoyées par les clercs devant la cour laïque. C'est elle qui acquitte ou qui fait remettre le corps aux amis « pour enterrer » (2). Bien loin que l'Eglise dicte aux hauts justiciers leur verdict, ce sont les hauts justiciers qui accordent l'*inhumation* ou la refusent.

Second fait : ce n'est pas à l'Eglise que reviennent les biens des suicidés. Il n'est pas téméraire de supposer que, si c'était elle qui avait, sur ce point, fait la loi, elle l'aurait faite à son profit. On sait qu'elle réclamait, qu'elle obtint parfois le droit de disposer des biens des intestats et des déconfès. Les laïques lui reprochent, au XIVe siècle, d'abuser de ses droits en matière d'usure et d'adultère, pour se procurer de grosses sommes d'argent (3). Si elle avait, à une époque quelconque, touché les biens des suicidés, il est peu probable qu'elle se serait laissé dépouiller sans mot dire de ce droit fructueux. Or, tous les textes nous montrent ces biens allant *sans contestation* à la justice laïque (4).

Dernier fait : des textes prouvent que lorsque l'Eglise est appelée à juger un suicide non pas *ratione materiæ*, mais *ratione personæ*, c'est-à-dire lorsqu'un clerc se tue, elle rejette la loi laïque en ce qui concerne la confiscation et la pendaison.

---

(1) La *Summa* d'Aegidius (I, B VI), contient un modèle de sentence contre les contumaces, mais non contre les morts. Il n'est pas fait mention du suicide dans la table du livre de Bry (*Notice sur un formulaire du* XIVe s. à *l'usage de l'officialité d'Orléans*, p. 451). (2) Tanon, *Registre de St Martin*, p. 219. (3) P. de Cuignières dit que les officiaux « accusent d'usure ou d'adultère des gens de bonne renommée qui, afin d'éviter un scandale, composent avec eux pour une somme d'argent», O. Martin, ouvr. cité, p. 165. (4) La *Summa de legibus Normanniæ*, parlant des biens « des suicidés, des excommuniés et des désespérés », dit que l'Eglise ne pourra rien réclamer là-dessus (ch. XX). Ce texte qui donne à penser que l'Eglise avait élevé des prétentions sur les biens des suicidés, est, à ma connaissance, unique en son genre.

Le premier de ces textes se trouve dans l'*Ancienne coutume d'Anjou* (rédaction de 1463) : « Toute personne qui est homicide de soy mesme, il doit estre trainé et puis pendu; il confisque tous ses biens meubles et appartenances au seigneur, baron, chastellain ou autres justiciers capable de ladicte confiscacion, en laquelle ledit cas est comis et perpétré, c'est assavoir qui a toute justice en sa terre. Et ne fait point ladicte coustume de differance de quelque estat que soit la personne, ne s'il décéde intestat ou non. Décleré pour Monseigneur le conte de Tancarville, seigneur de Montereul Bellay, touchant un prebstre nommé Messire Jehan Ambroys, demourant à Montereul Bellay qui se tua d'un cousteau, les biens duquel Monseigneur de Poitiers vouloit mectre debat, disant luy appartenir en tant qu'il est homme d'Eglise et mort intestat » (1).

Cette décision confirme tout d'abord ce que je disais plus haut du caractère laïque de la répression. En principe, un clerc est justiciable de l'official. Si donc le suicide était considéré, si peu que ce fût, comme un crime relevant des justices d'Eglise, jamais le comte de Tancarville n'aurait la pensée de revendiquer une cause que l'Eglise peut réclamer à deux titres, en raison du fait et de la personne.

Mais le principal intérêt du texte qu'on vient de lire, c'est qu'il nous montre l'Eglise hostile au droit coutumier.

Si l'évêque de Poitiers revendique les biens du prêtre qui s'est tué, en alléguant non pas qu'il s'est tué, mais qu'il est mort intestat, c'est évidemment qu'en tant que suicidé le prêtre n'encourrait pas confiscation par devant l'évêque.

Si, d'autre part, le comte de Tancarville tient à faire marquer par écrit que le cadavre du prêtre doit être trainé et pendu tout comme un autre, c'est évidemment que l'évêque est d'avis contraire. Et si le texte, revenant à la charge, précise que la peine est la même, quel que soit l'état du suicidé, comment ne pas en conclure que, d'après l'évêque, un clerc échappe, de par son état, à ce traitement ignominieux ?

Cela fait bien des déductions. Mais voici des faits à l'appui. En 1412, un clerc, Jehan Mignot, se pend à Rouen. Sur la prière que lui en font des amis, l'Official fait enterrer le corps de nuit au cimetière. Sur quoi, le chapitre « et les paroissiens » protestent. Le corps est déterré, le cimetière réconcilié; mais quelle que soit l'animosité du public, il n'est pas question de traîner ni de pendre le cadavre (2).

Jean le Coq, dans son journal d'audiences, (1384-1414), rapporte

---

(1) Beautemps-Beaupré, t. III, 1, p. 256. (2) Beaurepaire (*Précis des travaux de l'Acad. de Rouen*, 1892, p. 133).

qu'un Prieur de Sainte-Croix s'étant pendu, le Prévôt rend le corps à l'évêque parce que le défunt avait été *furore deductus* (1). Mais, prend soin d'ajouter Jean le Coq, quand même le défunt se serait détruit *præ timore criminis* ou *voluntate mala* il eût fallu le rendre à l'évêque : en effet « il ne devait pas être pendu puiqu'il était prêtre », et il en va de même d'un simple clerc (2).

Ainsi un avocat du roi reconnaît, au xve siècle, que le clerc qui se tue ne doit pas être pendu, et que, pour éviter qu'il soit pendu, il faut le remettre à l'évêque. Au même siècle, nous voyons un évêque disputer le cadavre d'un de ses prêtres au haut justicier qui veut le faire pendre. Il est difficile après cela de dire que c'est l'Eglise qui pousse aux mesures contre le cadavre. Non seulement ses docteurs, ses écrivains n'en soufflent pas mot. Mais elle-même, lorsqu'elle a les mains libres, se refuse à les appliquer et lutte pour empêcher qu'on ne les applique aux siens.

Réussit-elle souvent à arracher les clercs aux mains du bourreau? Les gens d'Eglise qui se tuent sont-ils d'ordinaire pendus par la justice laïque ou discrètement enfouis ? Je crois que, sur ce point comme sur tant d'autres, la juridiction ecclésiastique, souveraine à l'origine, est de plus en plus dépossédée à partir de la fin du treizième siècle. C'est ainsi que Césaire d'Heisterbach, qui rapporte tous les suicides de moines et de religieuses qu'on a vus plus haut, ne signale nulle part une peine contre leurs cadavres, pendaison ou enfouissement. Par contre, au xve siècle, la décision insérée dans la coutume du Maine contredit celle de Jean le Coq, et nous avons vu plus haut justicier même un évêque : les documents sont trop peu nombreux pour qu'on puisse dégager une règle générale. Une phrase de Damhoudére (3) donnerait bien à penser que parfois les clercs acceptent d'ensevelir des suicidés condamnés par la justice laïque. Mais comme on ne sait pas exactement à quel pays et à quel temps elle s'applique, je n'oserais pas non plus en faire état.

Tout ce que je voulais démontrer, c'est que l'état d'esprit de l'aristocratie intellectuelle est moins simple que ne ferait croire la doctrine de saint Thomas et que la haute Eglise est absolument étrangère aux rigueurs du droit. Je crois en avoir donné la preuve. Les docteurs, loin d'avoir conseillé le refus de sépulture, affectent de n'en pas parler. L'Eglise est hostile aux sévérités coutumières et essaie d'y soustraire les siens. Enfin quelques phrases nous mon-

---

(1) *Quæstiones Joannis Galli*, éd. Dumoulin, II, p. 599. (2) Jean Le Coq ajoute que quelques-uns tiennent la doctrine contraire en ce qui concerne le *clericus simplex*, arguant qu'il n'y a plus clerc là où il n'y a qu'un cadavre. Mais, comme cet argument, s'il était admis, vaudrait même contre un prêtre, il faut le rejeter. (3) Voir *infra*, IV, ch, 1.

trent les moralistes sensibles à la beauté de certains suicides chrétiens ou païens. Cet état d'esprit d'une aristocratie fait contraste avec le sentiment rude et simple qui anime le droit et la morale commune.

II

Dans le monde des légistes : 1) Les rédacteurs des chartes et coutumes méridionales ne s'occupent pas du suicide ; il est probable que tous les suicidés n'étaient pas punis dans le midi ; 2) protestation de Jean Boutillier ; 3) traces d'indulgence dans la jurisprudence.

Ils forment, eux aussi, une aristocratie, ces légistes qui, au moyen âge formulent et appliquent le droit. Du prudhomme, qui pèse avec le seigneur les termes d'une charte municipale, jusqu'au magistrat qui rédige d'une main savante les grands coutumiers, il y a tout un monde qui s'élève forcément au-dessus de la moyenne, parce qu'il réfléchit aux usages qu'il enregistre et qu'il consacre. Faut-il croire que, dans ce monde, plus éclairé, plus instruit, qui voit renaître le droit romain, la législation relative au suicide ne compte que des partisans ?

Qu'il y en ait, ce n'est pas douteux. Rien ne nous autorise à imaginer tous les magistrats d'alors en avance sur leur temps et appliquant les lois la mort dans l'âme. En ces siècles où la peine est communément arbitraire, il leur serait si facile de modifier ce qui leur déplaît ! S'ils ne le font pas, si un homme comme Beaumanoir formule la législation de son temps, sans ajouter à son exposé un mot de blâme, c'est qu'il n'en est nullement offensé. A plus forte raison devons nous admettre que des centaines de magistrats moins instruits la trouvent fort bonne, ne ressentent aucun trouble en condamnant les cadavres à être pendus ou brûlés, en privant des orphelins de l'héritage paternel. Mais ce qui est vrai de beaucoup est-il vrai de tous ? Je ne le crois pas.

Sur trois points on trouve des traces d'un état d'esprit beaucoup plus indulgent. Dans le Midi, il est probable qu'un grand nombre de juges ne punissent pas tous les suicidés. Dans les pays de droit coutumier, après la renaissance juridique du XIIe siècle, il y a des efforts pour faire prévaloir l'ancienne législation romaine. Enfin plusieurs textes nous montrent la jurisprudence atténuant d'une façon inattendue les rigueurs de la coutume.

La législation observée dans le Midi en matière de mort volontaire est aujourd'hui encore mal connue. On se contente trop souvent de faire remarquer que la coutume de Bordeaux punissait le suicide. Nous avons vu le texte plus haut. Il est très net. Mais Bordeaux n'est

pas tout le Midi (1), et je crois bien qu'ailleurs il y a beaucoup d'indulgence pour ceux qui se tuent.

Je ne m'arrête pas au vieil argument : le Midi est pays de droit écrit; le *Code* et le *Digeste* ne punisssent pas le suicide; donc le Midi ne le punit pas. La distinction, autrefois classique, entre les pays de droit écrit et de droit coutumier a été considérée de nos jours comme une grave erreur historique (2). Et, en tout cas, pour ce qui est du suicide, rien ne permet de supposer que les légistes du Midi aient connu le *Code* et le *Digeste* plus tôt que ceux du Nord. Ce ne sont donc pas les recueils de Justinien qui ont pu déterminer la législation sur la mort volontaire, entre le xe et le xiie siècles. Le *Bréviaire* d'Alaric, ou plutôt l'*Interpretatio* qui le remplaça, ou encore un des *Epitome* dont nous avons parlé plus haut furent peut-être connus de quelques lettrés (3). Mais d'après M. Flach, les *Sentences* de Paul, qui seules auraient pu rappeler la doctrine romaine, disparurent de bonne heure. Si le droit romain a agi dans le Midi sur les usages relatifs à la mort volontaire, ce n'est donc pas en tant que droit écrit. Mais, en tant que droit coutumier, je crois qu'il a eu une grande influence.

Ce qui le prouve ou tout au moins porte à le croire, c'est le silence des coutumes méridionales sur la question du suicide.

Je n'ai pas lu toutes les coutumes publiées. Elles sont dispersées dans des publications qu'il n'est pas très facile de se procurer. Mais j'ai lu toutes celles des grandes villes et, dans chacune des dix-neuf régions que distingue M. Brissaud dans son classement des coutumes méridionales, j'ai pris au hasard quelques chartes de petites villes et de village (1) : nulle part je n'ai trouvé trace d'une législation analogue à celle de Bordeaux.

---

(1) D'après Glasson (IV, 108), la coutume de Bordeaux aurait subi d'une façon très sensible l'influence anglaise. (2) Le mot est de M. Brutails. Voir Flach, *Le Droit romain dans les Chartes du* ixe *au* xie siècle, (Montpellier, sd., p. 13). (3) D'après Flach (*ibid.*, p. 14), *l'interpretatio* et les *Epitome* ne disparaissent pas après le ixe siècle, sauf en ce qui concerne les *Sentences* de Paul. (1) J'ai vu (dans les éditions indiquées par M. Brissaud, *Manuel*, p. 259 et M. Jarriand, N. R. H., 1890, les coutumes suivantes : Lyonnais et Forez : Cartulaire municipal de Lyon, Coutumes de Montbrison, St-Germain Laval, St-Haon-le-Chatel ; — Dauphiné : coutumes de Grenoble, Montgardin, Le Queyras, Les Crottes, Briançon, Embrun, Risoul, Serres, Réaumont, Beaucroissant, Rives, Vienne, St-Marcellin, Bourgoing, Névache, Veynes, La Côte-St-André, Bressieux, Gap, St G. de Esperanchia, Moirans, Romans, Crest, Valence, Montélimar ; — Comtat Venaisin et Orange : Avignon, St-André, Château de Gadagne ; — Provence : Tarascon, Digne, St-Maximin, Fréjus, Grasse, Chatelblanc, Apt, Marseille, Draguignan et Fréjus (statuts concédés aux nobles et universités), Arles, Salon ; — Vicomté de Nîmes et Seigneurie d'Alais : Nîmes, Alais, Uzès ; — Montpellier et Bas-Languedoc : Montpellier, Carcassonne ; — Roussillon et Conflant ;

Je sais bien que le silence d'une coutume ne prouve pas du tout l'inexistence d'un usage : la coutume de Paris ne dit rien du suicide et cependant le suicide était puni à Paris. Mais, si le silence d'une coutume, de deux coutumes ne prouve rien, celui de cinquante, de cent coutumes donne à réfléchir.

Dans le Nord et l'Ouest, si certains coutumiers ne mentionnent pas les peines, en usage pourtant dans le pays, d'autres, par contre, les indiquent. Dans le Midi, tous les textes que j'ai vus sont muets : pourquoi cette différence, si la législation est partout la même ?

Il est vrai que, parmi les coutumes méridionales, beaucoup sont des chartes très courtes sans rapport avec les grands coutumiers du Nord. Mais il s'y trouve aussi des textes très riches en ce qui concerne le droit pénal, par exemple les anciens *Fors de Béarn* (1), la *Charte des Malfaiteurs* (2), les coutumes de saint Affrique (3), de saint Bauzeil (4), de Fonsorbes (5), de Puysubran (6), d'Albi (7). Dans tous ces textes pas un mot sur le suicide. Et pourtant si la doctrine assimilant le suicide à l'assassinat régnait dans le Midi comme dans le

---

Villefranche de Conflent ; — Foix, Comminges, etc. : St-Bauzeil, Montgaillard, — Bigorre : Peyrouse, St-Martin en B., Cros, Trie ; — Navarre et Béarn : Fors de Béarn, Anciennes coutumes de Bayonne, Charte des malfaiteurs ; — Armagnac, etc. : Mirande, Eauze, Nogaro, Fleurance, Mielhan ; — Toulousain : Merville, Fontenilles, Martel, Grenade, Castel-Sarrasin, Villebrumier, Larrazet, Angeville, Lauzerte, Valence d'Agen, Montoussin, Fonsorbes, Puysubran, L'Isle Jourdain, Toulouse ; — Albigeois : Albi, Gaillac, Pennes, Lautrec, Réalmont, Beauvais, La Bessière, La Guépie ; — Rouergue : Rodez, Millau, Prades, St-Antonin, Najac, St-Affrique, Sévérac, Verfeil, Compeyre, St-Saturnin, St-Geniez, La Guiolle, Anzits, Peyrusse, Villeneuve, Espalion, Sauveterre, Requista, Villefranche ; — Gévaudan et Vivarais : Annonay, Mende ; — Quercy : Montcuq, La Bastide-l'Evêque, Thégra, Cahors, Gramat, Gourdon, Moissac, Réalville, Montchabrier ; — Agenais : Clermont Dessus, Prayssac, Belvès, Puymirol, Larroque-Timbaut, La Montjoye, Goudourville, Castel Amouroux, St-Pastour, Nomdieu-en-Bruilhois, Sauvagnas, Monclar, St-Maurin, Lunas, Marmande ; — Périgord : Molières, Beauregard, Issigeac, Eymet, La Linde, Beaumont, Bergerac ; — Gascogne : Bordeaux, La Réole, Lesparre, Libourne, Marsan, Acs, St-Sever, Val-Roy, Montségur. (Les quelques coutumes qui ne figurent pas dans les listes de MM. Brissaud et Jarriand ont été publiées, après la publication de ces listes, dans la N.H.R.). Tous les textes indiqués sont bien entendu antérieurs au XVIe siècle. Les dates précises, qui sont généralement connues, sont données dans la liste de M. Brissaud. (1) *Les Fors de Béarn, Législation inédite du* XIe *au* XIIe siècles, par Mazure et Hatoulet, P. sd. ; les *Fors* de Morlaas, d'Oloron, d'Ossan, d'Aspe forment un code pénal très complet. (2) La *Charte des Malfaiteurs* (Balasque et Dulaurens, *Anciennes Coutumes de Bayonne*, Bay. 1869, t. I, p. 419), est une ordonnance rendue par Richard I d'Angleterre pour la répression des crimes et délits. (3) Gaujal, *Etudes histor. sur le Rouergue*, P. 1859, t. I, p. 318. (4) St-Bauzeil, NRH, 1881, p. 517. (5) *Mém. de la Soc. archéol. du Midi*, t. X, p. 346. (6) *Ibid*, XI, p. 409. (7) Giraud, *Essai sur l'H. du Droit fr.*, I, p. 85.

Nord, les légistes méridionaux seraient amenés à en parler par une difficulté matérielle : en plusieurs lieux l'usage est de punir les assassins en les enterrant vivants sous le cadavre de leur victime (1); là où régne cette coutume, force serait bien d'imaginer pour les suicidés un supplice spécial, — si on veut les supplicier : le silence des textes donne bien à croire qu'on ne le veut pas toujours (2).

Voici qui me semble encore plus probant : la peine qui, dans le Nord, accompagne les peines infligées au cadavre, c'est la confiscation. Or, la question des confiscations est de celles qui reviennent à chaque instant dans les coutumes méridionales. En tout pays, les chartes s'en occupent et la législation est sur ce point riche et diverse : ici, on confisque « les biens » du coupable (3), là les meubles (4) ; ailleurs le meurtrier peut choisir : il rachète son sang par ses biens ou ses biens par son sang (5) ; certaines coutumes substituent à la confiscation un système d'amendes tarifiées (6), d'autres exceptent de la confiscation certains objets mobiliers ou les *fructus pendentes* (7), d'autres stipulent que le Seigneur laissera aux héritiers la *portio fraterna* (8); les *Statuts* d'Arles prévoient la destruction des immeubles du criminel (9) ; par contre plusieurs coutumes suppriment la confiscation, sauf dans les cas *de jure exceptis* (10) : on devine à travers tous ces textes les discussions qui mettent aux prises justiciers et justiciables, discussions d'autant plus âpres qu'en certains pays, par exemple en Dauphiné, la justice est albergée, c'est-à-dire octroyée en ferme à des entrepreneurs forcément avides (11). Or, nulle part, à propos des confiscations, il n'est question du suicide;

---

(1) Voir, par exemple, *Fors de Béarn* (Mazure et Hatoulet ; p. 66-67), Coutumes de Clermont Dessus, NRH, 1881, p. 59, de Belvès NRH, p. 663, de Puymirol NRH, 1887, p. 288 ; de Larroque-Timbaud, RHDF, 1864, p. 141 ; de Gourdon, RHDF, 1860, p. 59. (2) Il n'est pas non plus question de peines contre le suicide dans des documents comme l'*Inquisitio pro Juridictione Comitum ac eorum Mistralis in Civitate Viennæ* (de Valbonnais, *Hist. du Dauphiné*, I, p. 23). (3) Coutumes de Moirans (de Valbonnais, *Hist. du Dauphiné* I, p. 16) de Goudourville (NRH, 1892, p. 66), de Puymirol (NRH, 1887, p. 310) de Lauzerte (Rébouis, *Cinq coutumes du Tarn et G.*, Montauban, 1886, p. 26), etc. (4) Coutumes de Montcuq (NRH, 1861, p. 109), de La Réole (*Arch. Hist. de la Gironde*, t. II, p. 244). (5) *Libertés, franchises et coutumes d'Annonay* (Poncer, *Mém. histor. sur Annonay*, Lyon, 1835, p. 134). (6) *Fors de Béarn* (ouv. cité, p. 268) ; Coutume de Larrazet (Rébouis, ouvr. cité, p. 10) ; de St-Antonin (Gaujal, *Etudes Histor. sur le Rouergue*, P. 1858, t. I, p. 276). (7) Moris et Blanc, *Cartulaire de Lérins*, 1883, p. XXXIV. (8) Réglement donné par l'évêque de Rodez (Gaujal, ouvr. cité, t. I). (9) Giraud, ouvr. cité, t. II, p. 285. (10) Privilèges de Vienne, (*Ordonn.* VII, p. 424) ; Bourgoing (*ibid.* t, XX, p. 608) ; St-Antonin privilège de 1369 dans Gaujal, t. I, p. 280 ; La Côte-St-André (NRH, 1895, p. 350) ; St Georges de Esperanchia (le Valbonnais, *Hist. du Dauphiné*, t. I, p. 28). (11) Voir NRH, 1885, p. 662.

nulle part il ne figure dans les cas *de jure exceptis* et, malgré cela nulle part, on ne se préoccupe de dire si les biens du suicidé seront confisqués en totalité ou en partie : que conclure de ce silence sinon qu'*en principe* le suicide ne donne pas lieu à confiscation?

Dira-t-on que peut-être le cas des suicidés est assimilé à celui des intestats, déconfès ou désespérés plutôt qu'à celui des criminels proprement dits ? On n'y gagnerait rien : presque toutes les coutumes méridionales un peu détaillées s'occupent des biens de l'intestat, et c'est d'ailleurs toujours pour sauvegarder le droit des héritiers (1) : nulle part, les textes relatifs aux intestats ne font la moindre allusion aux biens des suicidés.

Est-ce à dire que, dans le Midi, le suicide *n'ait pas été puni ?* Je crois qu'une telle formule serait gravement inexacte. Au XVIe siècle, le Parlement de Toulouse, par un arrêt souvent cité, attribue à l'héritier les biens d'un suicidé : mais il se prononce en appel; la justice locale avait non seulement prononcé la confiscation, mais condamné le corps. Preuve qu'en certains lieux ces condamnations sont d'usage, au moins à la fin du moyen âge. J'ajoute que les statuts synodaux de Nîmes ne pourraient guère, au XIIIe siècle, priver les suicidés de la sépulture chrétienne, si la justice laïque était toujours restée indifférente : qui ferait l'enquête sur le fait, puisque le droit canonique ne parle pas de la procédure à suivre en pareil cas ? Je suis donc persuadé que le suicide est parfois puni dans le Midi. Mais dans quel cas ? Puisque les coutumes, qui s'occupent surtout de sauvegarder les droits des bourgeois, n'en parlent jamais, c'est très probablement que, seuls, les gens du bas peuple sont justiciés. Au fond, rien de plus vraisemblable, si l'on admet la survivance du droit et des usages romains à titre de coutume locale. Pendant des siècles, les esclaves et petites gens qui se tuaient ont été punis, tandis que les grands ne l'étaient pas : des textes précis consacraient alors le privilège des hautes classes. Viennent les Barbares, ces textes disparaîssent. Mais l'usage ne disparaît pas : le suicide est ou n'est pas puni selon la qualité de la personne. Les rédacteurs des textes qu'on a vus plus haut, interprètes de la classe bourgeoise, se gardent bien d'unifier le droit, même en théorie, comme le font leurs collègues du Nord : ce silence ne peut pas être considéré comme une protestation contre l'usage de punir les suicidés, mais c'est au moins une habileté prudente pour maintenir un privilège de fait.

(1) Par exemple, dans le Dauphiné, les coutumes de Réaumont, St-Marcellin, Bourgoing, La Côte-St-André, St-Georges-de-Esperanchia, Montélimar ; dans le Toulousain celles de Merville, Grenade, Villebrumier, Larrazet, Angeville, Valence d'Agen, Montoussin, Fonsorbes, L'Isle Jourdain. Dans toutes les autres régions, on trouve des textes analogues : aucun d'eux ne fait allusion aux biens des suicidés.

Dans le Nord même, il y a des protestations.

Tout d'abord, on l'a vu plus haut, la confiscation des biens est désapprouvée par bien des juristes. Quelquefois, en Normandie par exemple, la jurisprudence tourne la loi (1). Ailleurs les coutumes sont modifiées. Certains textes soustraient à la confiscation les biens de la femme mariée qui se tue. Une ordonnance de Charles V constate qu'à Montreuil-sur-Mer, en cas d'homicide de soi-même, on ne confisque pas les biens de « femme qui ait mari (2) ». Enfin, dès le moyen âge, plusieurs coutumes suppriment toute confiscation, sauf en cas d'hérésie et de lèse-majesté (3). Sans doute faut-il voir dans ces mesures l'influence grandissante de la bourgeoisie riche qui devait souffrir impatiemment la confiscation. Mais comme il y a suppression de la confiscation pour tous les crimes en général et non pour le suicide seulement, ces mesures ne prouvent pas, de la part de la bourgeoisie, quelque indulgence pour la mort volontaire, plutôt qu'un désir très naturel de n'être pas dépouillée par les nobles.

Au contraire, la célèbre *Somme rural* de Jean Boutillier exprime l'opinion des juristes qui protestent contre la législation coutumière, non par intérêt personnel, mais parce qu'ils la trouvent trop rigoureuse. Jean Boutillier ne craint pas de l'abolir d'un seul coup, en revenant à la loi écrite, c'est-à-dire à la doctrine romaine qu'il expose en ces termes : « par deux manières se peuvent l'homme et la femme mettre en désespoir; la première manière si est par maladie ou forsennerie ou par aucune telle malicieuse voye que pour la perte de sa femme, ses enfants ou ses biens luy viennent soudainement, et scachez que par ces deux manières quiconque chet en désespoir, combien qu'il perde vie, il ne doit pas perdre le sien ne le corps : ne le doit pas estre tourné à exécution de crime comme pour estre pendu ne mis à justice publique : car le corps n'a rien meffait à justice mais à soymesmes » (4).

Au contraire si quelqu'un se tue par désespoir, étant accusé d'un crime « dont il eust eu péril de perdre corps ou avoir ou diffame irrecuperable », le corps doit être « livré à tel exemple comme s'il fust en vie convaincu et attaint du cas » (5).

Après avoir ainsi exposé la doctrine romaine, Boutillier ajoute brièvement que « par le Juge et usage de Cour laye il en est usé plus estroittement » et que les juges, dès l'instant qu'un homme est mort par désespoir, « le calengent d'avoir tout forfait au seigneur

---

(1) Voir plus haut, p. 439. (2) *Ordonn.*, t. V, p. 620. (3) Anciennes coutumes de Bourges (Coutumier de Bourdot de Richebourg, III, 2, p. 875); d'Issoudun (*ib.*, p. 916), de Touraine (1507) (*ib.*, IV, 2, p. 621) ; de St-Sever (*ib.*, p. 937), etc. (4) Boutillier, *Somme Rural*, titre XXXIX, p. 273. (5) *Ibid.*

et meinent le corps à justice comme convaincu et condamné » (1). Mais la solution qu'il préconise est tout autre : il essaie de concilier le principe romain avec les mœurs féodales; lorsqu'un homme est trouvé mort, il doit être mis en la main du seigneur pour savoir la vérité du cas. S'il résulte de l'enquête que le suicide est dû à forsennerie ou chagrin, « par le gré du Seigneur le corps peut et doit estre levé et enterré par le conseil de l'Eglise » (2).

Ainsi, « par le gré du seigneur », le corps « doit » être levé. Autrement dit, la justice féodale doit de bon gré faire place au droit romain. Et le suicide, en principe, ne sera pas puni. Les termes prudents qu'emploie Boutillier ne doivent pas faire méconnaître la hardiesse de sa conclusion. Sans doute, il ne dénonce pas encore, comme le fera Montesquieu, les lois « furieuses » de son temps. Mais déjà il porte un coup mortel à l'esprit du droit coutumier, lorsqu'il écrit : « le corps n'a rien meffait à justice, mais à soymesmes ».

Le succès de son livre donne bien à penser que ces hardiesses ne déplaisent pas dans le monde des juristes, et que déjà la renaissance du droit romain a porté ses fruits. La décision de Jean Le Cocq qu'on a vue plus haut, prouve bien que la distinction du droit romain est familière à l'auteur et qu'il la croit connue de ses lecteurs, car il en parle sans insister, comme d'une chose qui va de soi (4). Ailleurs le droit romain se glisse plus modestement. Dans ses *Coustumes d'Anjou*, « intitulées selon les Rubriches de Code dont les aucunes sont concordées de droit escript », Claude Liger reproduit d'abord la coutume : si quelqu'un se tue, il en doit estre faite justice comme d'un autre meurtrier, — mais il ajoute, on dirait sournoisement : reportez vous à la loi : *De bonis eorum qui mortem sibi consciverunt*, loi qui exprime la pure doctrine romaine, et il conclut : *distingue ut ibi* (4). Suivre la distinction romaine, c'est faire ce que conseillait Boutillier : c'est renoncer à punir le suicide.

On pourrait croire que, malgré tout, ce retour à la morale romaine reste le fait de quelques jurisconsultes particulièrement hardis. Ce serait vrai en un sens. Des hommes comme Beaumanoir et J. d'Ableiges connaissent certainement la doctrine du *Code* et du *Digeste* et se refusent à en tenir compte. Mais la jurisprudence a parfois des indulgences qui s'accordent à l'esprit des plus hardis.

D'abord, en dépit des textes sans nuances comme celui des *Etablissements de saint Louis*, certains juges excusent le suicide dû à la démence : on a vu plus haut un texte précisant qu'on ne doit punir que celui qui se tue à son escient, atténuation due sans doute

(1) *Ibid.*, p. 274. (2) *Ibid.*, p. 272. (3) Voir plus haut, page 471. (4) Beautemps-Beaupré, t. II, 1, p. 516.

à l'influence du droit canonique. On trouve dans les *Actes du Parlement de Paris* une décision royale en ce sens (1).

Parfois aussi, le deuil, un grand chagrin sont tenus pour excuse valable. C'est ainsi qu'en 1418, le Roi fait grâce de la confiscation encourue, parce que le défunt s'est pendu après avoir perdu ses enfants, voyant sa femme malade et se voyant lui-même ruiné (2).

Une apprise sur les causes du suicide de Philippe Testard en 1278, nous montre le Parlement de Paris très indulgent en matière de mort volontaire. Il s'agit de savoir si le mort s'est tué par folie ou de sang froid. Les dépositions des témoins sont loin d'être concluantes. Pourtant l'arrêt est en faveur du mort. Détail intéressant, l'Eglise a précédé le Parlement dans la voie de l'indulgence : Testard n'étant pas mort sur le coup, un prêtre vient et lui demande s'il veut être confessé et communier. Il répond : faites ce que vous voudrez. « Et li demanda le Pretre s'il croit que ce soit cil par cui vous seroiz saus. » Et Philippe dit : je croirai ce que vous voudrez. « Une fois disoit : je le crois, autrefois non. Et à la parfin dit-il : je le crois. » Le prêtre s'en contente et « li bailla » (3). Le Parlement ne veut pas sans doute être moins généreux, et il l'absout comme fou, sans prendre garde que cette folie s'accorde assez mal avec son repentir final.

Tout cela nous montre que, si certains juges appliquent le droit coutumier dans sa rigueur, d'autres se montrent soucieux de le corriger en l'appliquant. Ces corrections vont-elles parfois jusqu'à une abolition déguisée ? On peut se poser la question. J'ai cité plus haut les arrêts sévères de quelques justices laïques relevant d'anciennes églises et communautés monastiques de Paris. Mais la Justice de saint Martin des Champs est beaucoup plus indulgente. Sur cinq affaires de suicide que relate le registre criminel, quatre se terminent par des acquittements et trois fois le motif est le même : le suicidé était « furieux et hors du cens », ou bien « par avant ce grand temps il était tout fol et hors du sens », ou bien il était « fantasieux et hors de son sens (4).

Evidemment il suffit d'accepter sans difficulté l'excuse de folie pour abolir la législation qu'on est censé appliquer.

Toutes ces exceptions ne doivent pas nous faire perdre de vue la règle. La doctrine des coutumiers est trop souvent affirmée au moyen âge, on l'y voit trop souvent appliquée et avec trop de rigueur pour qu'il soit possible d'imaginer une lutte à forces égales entre

---

(1) Boutaric, *Actes du Parlement*, t. I, p. 3, n° 28. (2) Douet d'Arcq, *Choix de pièces inédites relatives au règne de Charles VI*, P. 1863, t. II, p. 176. (3) Boutaric, *Actes du Part.*, t. I, p. 198. (4) *Registre Criminel de la Justice de St-Martin-des-Champs*, pp. Tanon. P. 1877, pages 193, 196, 218, 219, 228.

les partisans de Boutillier et ceux de Beaumanoir. Mais on peut sans témérité s'arrêter à la conclusion suivante : dans le Midi, les légistes, rédacteurs des chartes, franchises et coutumes, évitent avec soin d'employer une formule consacrant le droit des hauts justiciers sur les suicidés; dans le Nord, quelques juristes se déclarent plus ou moins ouvertement, au XIVe et au XVe siècles en faveur de la doctrine romaine, c'est-à-dire contre le principe de la législation coutumière, et parfois la jurisprudence semble être d'accord avec eux : ici encore, l'état d'esprit de l'élite se distingue de celui de la foule.

III

La morale mondaine : 1) Le suicide et les romans courtois ; suicides alitruistes, suicides après la perte d'un être aimé, suicides destinés à sauver l'honneur, à expier ; l'apothéose du suicide d'amour ; 2) influence de la morale courtoise sur les chansons de geste ;3) la morale courtoise et les mœurs : quelques suicides ; le suicide était-il puni dans la noblesse ? 4) Faiblesse et timidité de la morale nuancée.

La vie mondaine, qui avait disparu avec les invasions, reparaît ça et là au Moyen âge. Jusqu'à quel point transforme-t-elle les goûts et les habitudes ? Les médiévistes le diront un jour. Mais, si les mœurs sont peu connues, on atteint aisément l'idéal mondain. La littérature courtoise le définit longuement et le fait vivre sous nos yeux.

Sans doute, les chansons de geste, nées à l'ombre des monastères promenées au long des routes de pélerinages offrent, elles aussi des leçons, des exemples d'héroïsme chrétien. Mais le roman courtois, si plein de fantaisie, est infiniment plus pédagogique. L'auteur du *Lancelot* en prose rédige en somme un code de l'honneur féodal, un manuel de morale aristocratique. Dans d'autres romans, ce souci de moraliser est moins apparent ou moins constant. Mais souvent on s'aperçoit que l'aventure est amenée pour l'enseignement qui s'en dégage. Tous ces romans ne nous disent pas ce que les gens du monde pensent de telle ou telle question, mais ce qu'ils croient devoir en penser, ce qu'il est élégant d'en penser. — Quelle est leur morale touchant le suicide ?

J'ai consulté indifféremment romans antiques mis au goût du jour, romans bretons, romans d'aventure : tous, au point de vue moral, rendent à peu près le même son. Ça et là, on trouve des phrases qui condamnent la mort volontaire; mais la morale en action, celle que suivent les héros et qui fait d'eux ce qu'ils sont, admire ou approuve ceux qui se tuent ou veulent se tuer dans un certain nombre de cas.

Le suicide altruiste est naturellement vu avec faveur : quand

le chevalier Lambègue se livre à la mort pour sauver une ville assiégée, quand la sœur de Perceval donne son sang pour sauver une lèpreuse et meurt, nulle réserve ne se mêle à l'admiration qu'ils inspirent (1). D'ailleurs, le roman de Lancelot célèbre l'oiseau qui se tue pour rendre vie à ses petits (2).

Bien qu'il ne convienne pas à baron « qu'il face duel outre raison (3) » il est de bon goût pour une dame ou un héros de ne pas vouloir survivre à la mort d'un enfant, d'un frère, d'un ami.

La mère de Perceval, si elle perdait son fils, « s'ociroit tost de duel apriés (4) ». La mère de Lancelot, quand la dame du Lac emporte son enfant, « fust saillie dedans le lac se li varles ne l'eüst tenue (5) ». Dans le roman en prose de *Tristan*, un chevalier déclare qu'il ne survivra pas à son enfant (6). La mère de Floris, voyant son fils mourant; s'écrie :

Trop desloiaul mère seroie,
Beaux fiz, s'après ta mort vivoie...
Nuns ne m'en peut voir destorner
Beauz fiz, qu'après toi ne m'ocie (7).

De même le père de Cléomadés, croyant que son fils va mourir, déclare : ainçois meisme m'ocirroie (8). La mère de Clarmondine, quand sa fille a disparu « a ses mains s'esgratigne et tue (9) ». La sœur de Floris, dit, comme sa mère : « si tu muerz, frère, je morrai (10) ». Dans *Claris* et *Laris*, Lidoine croit son frère mort : « a peu qu'ele ne s'ocioit (11) ». Dans *Perceval*, un chevalier trouvant son père et son frère tués, s'écrie :

Las, que ne m'oci à mes mains
quant je les ai ci mors trovés? (12)

Quand Galehaut croit que Lancelot, son ami, s'est tué, il décide de mourir et reste onze jours sans manger. J'ai cité plus haut les propos que lui tiennent les gens « de religion ». Il ne se laisse guère convaincre, car on le fait manger « comme par force » et il meurt.

---

(1) Voir Paulin Paris, *Romans de la Table ronde*, P. 1868, t.III, p. 104; sur la sœur de Perceval, *Lancelot*, III, p. 171. (2) Lancelot, III, p. 120. (3) *Joufrois*, v. 653, p. 19. (4) *Perceval le Gallois*, v. 56, t. II, p. 33. (5) *Lancelot*, t. III, p. 15. (6) *Tristan* (en prose, éd. Lôseth), p. 297. (7) *Floris und Liriopé* (édit. Ulrich, v. 677, p. 38). (8) *Cléomadès*, v.6112, page 191. (9) Ibid. 193. On l'empêche de se faire violence, mais elle se laisse mourir de faim. Cf. *Guillaume de Palerme*, v. 95, page 4. (10) *Floris und Liriopé*, v. 811, p. 46. (11) *Claris et Laris*, v. 16703, p. 450. (12) *Perceval*, t. III, p. 273.

« Et lors trespassa de cest siècle comme li plus preudoms au dit du conte qui onques fust au tamps de son eâge (1). » A son tour, Lancelot, lorsqu'il voit le tombeau de Galehaut « dit que trop seroit malvais s'il ne moroit aussi pour lui ». Il tire son épée et une demoiselle envoyée par la dame du Lac arrive juste à temps pour le sauver, non en lui faisant un discours contre le suicide, mais en l'adjurant au nom de Geniévre (2).

Genièvre elle-même, quand elle apprend la mort de Gauvain, qu'elle n'a jamais aimé que comme un ami et d'amour loyal, songe au suicide : « priès qu'ele ne s'ocist de duel (3). »

Le suicide dû à l'orgueil, au point d'honneur est, lui aussi, vu de bon œil. Sans doute on reprend Orgueilleuse d'amour, lorsqu'elle veut mourir pour avoir été embrassée par Blancandin (4). Mais il paraît tout simple qu'on se tue plutôt que d'être exécuté ou de subir un supplice honteux. Quand Tristan est conduit au supplice, il se jette du haut de la falaise :

Mex veut sallir que jà ses cors (5)
Soit ars...

Dans les anciennes parties du *Roman en prose*, il s'explique plus nettement : « certes, Glouton, se je muir, ce ne sera pas par si vil gent comme vous estes; ainchois me larcie je cheoir en cette mer (6). » De même Yseut livrée aux lépreux dit à Sandret (7) : « Ha ! pour Dieu, occiez moi avant que vous ne me livrés à si vil gent; ou tu me prestes ton espée et je m'occiray. » Ailleurs dans le même roman, un chevalier se tue pour n'être pas mis à mort par son ennemi (8).

Il est assez rare, mais il arrive qu'un chevalier aime mieux mourir que vivre vaincu. Nascien, renversé par Gauvain, au lieu de se rendre comme le veut l'usage, s'écrie : « j'aime mieux mourir ». Quand le roi Rion est vaincu par Artus, il dit, lui aussi, plutôt la mort ! et se fait tuer par Artus (9).

Je ne sais trop que penser du suicide de Camille la magicienne qui a séduit Arthur, et de son frère Hargodabrans qui l'a aidée dans ses trahisons. Bien qu'ils soient antipathiques, il me semble bien que l'auteur a voulu leur épargner la honte d'une condamnation ou d'une grâce humiliante (10). En tout cas, dans le roman de *Tristan*, le

(1) *Lancelot*, IV, p. 155. (2) *Ibid*, IV, p. 277. (3) *Li Chevaliers as deus espées*, v. 3279, p. 103. (4) Vers 734, page 25. (5) *Le roman de Tristan*, par Béroul, V. 946, p. 30. (6) *Les anciennes parties du roman en prose*, dans le *Roman de Tristan*,, édit. Bédier, t. II, p. 358. (7) *Ibid.*, p. 358. (8) *Tristan* (éd. Löseth), p. 281. (9) P. Paris, *Romans de la Table ronde*, t. II, p. 237 et 328. (10) *Lancelot*, III, p. 423.

chevalier Palamède est franchement sympathique, lorsque, vaincu par Tristan, il décide de se tuer (1).

Lancelot lui-même, fait prisonnier par trois dames, se désespère, et, comme une demoiselle lui reproche de mener trop grand deuil, il répond : « Je ne devroie pas mener deuil; je devroie m'ocirre. » L'idée qu'on ne doit pas survivre à certaines hontes apparaît bien nettement dans le fameux roman de la *Charrette*. Lancelot, comme on sait, s'est déshonoré aux yeux du monde en prenant place dans une charrette pour rejoindre la reine Geniévre. Le lendemain du jour où il a consenti à cette honte, il voit passer au loin la reine et, pour la suivre plus longtemps du regard, se penche à une fenêtre si avant qu'il va tomber. Gauvain se précipite, croyant que son ami veut mourir, le tire en arrière et lui dit :

A grand tort haez votre vie!

Mais la demoiselle du château reprend Gauvain et lui dit froidement que le suicide est la meilleure solution pour un chevalier qui s'est déshonoré :

Des qu'il a en Charrete esté
Bien doit voloir qu'il soit ocis (3).

Dans le *Lancelot* en prose la demoiselle n'est pas moins nette : dés qu'il est honni en terre, « il doit sa mort porcachier au plus tost que il puet ». Il doit bien « haïr sa vie » (4).

On voit aussi des héros se tuer ou vouloir se tuer, plutôt que manquer à leur devoir, ou lorsqu'ils se trouvent pris entre deux devoirs : dans le *Roman de Thèbes*, Etéocle veut tuer le chevalier qui est venu lui annoncer la victoire de Tydée. Le chevalier, ne voulant pas frapper son seigneur, tire son épée et se tue :

Jo ne morrai ja par t'espée,
Car la meie m'est moult privée (5).

De même Lancelot, près de partir au combat pour Genièvre, voit arriver une vieille qui, au nom d'un ancien serment, le somme de la suivre. Ne voulant ni fausser sa parole ni s'occuper d'aucune entreprise tant que Genièvre est en péril, il décide de suivre la vieille (c'est à quoi son serment l'engage), et de se tuer une heure après (6).

---

(1) *Tristan* (Löseth), p. 105. (2) *Lancelot*, V, p. 94. (3) *Le Chevalier à la Charrette*, v. 582, p. 23. (4) *Lancelot*, IV, p. 165-166. (5) *Romans de Thèbes*, éd. Constans, P. 1895. v. 1917, t.I, p. 97. (6) *Lancelot*, IV, p. 303.

Les suicides dûs au regret d'un crime ou simplement d'une faute sont communs dans les romans courtois. Cleodalis, qui a offensé gravement son sénéchal et vient d'être sauvé par lui, lui tend son épée en lui disant : tue-moi (1). Enide, croyant Erec mort par sa faute, prend l'épée de son amant en déclarant :

L'éspée que mes sire a cainte
Doit par raison sa mort vangier,

Et, comme on la lui arrache des mains, elle déclare qu'elle se laissera mourir de faim (2).

Dans le roman de *Merlin*, le compagnon de Balain, après avoir tué son amie infidèle, se tue d'un coup d'épée (3). Dans *Foulques Fitz Warin*, Marion, s'étant rendue sans le vouloir complice d'une trahison, se précipite du haut d'une tour (4). Dans *Ipomedon*, Drias, ayant tué son frère sans le reconnaître, veut se tuer lui-même (5). Dans le roman du *Comte de Poitiers*, le comte, lorsqu'il reconnaît l'innocence de sa femme, qu'il a bannie sur un faux rapport, s'écrie : ou bien je la retrouverai « u a cort terme m'ocirrai » (6). De même, le comte d'Anjou, ne pouvant vaincre son amour pour sa fille, décide de se laisser mourir de faim (7). Dans *Guillaume de Dôle*, Liénor est accusée d'avoir été la maîtresse d'un sénéchal. Aussitôt un de ses parents déclare qu'elle n'a qu'à se tuer :

s'ele ne se haste qu'ele muire,
je l'ocirai à mes II mains (8).

Mais c'est surtout le suicide d'amour qui est exalté dans les romans courtois. On peut dire sans aucune exagération que, pour l'amant et la dame, le suicide est élégant, obligatoire en plusieurs cas.

Premier cas, l'amant a commis une faute, a offensé celle qu'il aime. La mort prouvera son repentir, la délicatesse de son regret. Ainsi, dans la *Chatelaine de Vergy*, le chevalier qui par son indiscrétion, a causé la mort de sa dame, s'écrie :

Mès je ferai de moi justice
por la trahison que j'ai fete (9).

---

(1) P. Paris, *Rom. de la Table ronde*, t. II, p. 195. (2) Erec et Enide, v. 4666, p. 120 et v. 4815, p. 124. (3) *Merlin*, t. II, p. 42. (4) *Foulques Fitz Warin*, p. 25. (5) Voir plus haut, p. 453. (6) *Le comte de Poitiers*, p. 37. (7) *Le comte d'Anjou*, vers cité par Langlois, p. 246. (8) *Guillaume de Dole*, v. 3824 (p. 115). (9) *La Chastelaine de Vergy*, v. 894-895 (*Romania*, *XXI*, p. 191).

Dans *Partenopeus de Blois*, le héros a fait, par une indiscrétion, le malheur de la belle Meliador. Il déclare aussitôt qu'il n'a qu'à mourir :

Trop vit hom qui fait felonie.
Mielz est que mort ançois m'ocie

Ses amis le gardent étroitement pour qu'il ne puisse accomplir son dessein. Il décide alors d'aller dans la forêt des Ardennes, soi-disant pour y chasser, en réalité pour se faire manger « par les guivres ». Son écuyer veut l'en dissuader : si vous le faites, dit-il, « je m'ocirrai ci demanois ». Ce serait à tort, dit Partonopeus :

Quar je ai ma mort deservie
Par traïson, ce n'as tu mie (1).

Et le poète nous le montre prêt à se « livrer à martire ».

Dans le fameux roman d'*Yvain*, Yvain, ayant manqué de parole à la Dame de la Fontaine, est banni par elle. Il prend aussitôt son épée et veut s'en frapper. Son lion la lui arrache des mains. Mais Yvain déclare :

Qui pert la joie et le solax
Par son mesfet et par son tort
Mout se doit bien haïr de mort
Haïr et ocirre se doit (2).

Les amants comme Lancelot préfèrent la mort à l'infidélité : mortellement blessé et ne pouvant être guéri que par une demoiselle qui l'aime et l'a requis d'amour, Lancelot aime mieux mourir de sa blessure que manquer à sa foi (3).

Deuxième cas, l'amant aime sans espoir, il est dédaigné, rebuté. Il doit pour le moins parler de se tuer. Le jeune varlet qui aime une haute dame est tenu de mourir d'amour ou de se donner la mort. Ainsi Guillaume au faucon décide de mourir de faim si la femme de son seigneur n'a pas pitié de lui (4). Gliglois, amoureux de Beauté, et rebuté par elle, tire un poignard en disant :

Bien say que j'ere en Paradis
Puis que pour vous serai ocis (5).

---

(1) *Partonopeus*, v. 5413, 5606, 5610 (t. II, p. 14, 15, 25). On lit dans l'analyse de Robert (édit. Crapelet, P. 1834, t. I, p. 38) : Les «sentiments religieux» du héros s'opposent à ce qu'il se tue. — Nulle part il n'est fait allusion à des scrupules religieux. Si Partonopeus ne se tue pas, c'est qu'on l'en empêche. (2) *Yvain*, v. 3540, p. 92. (3) *Lancelot*, V. p. 79. (4) *Guillaume au faucon*, v. 421 (Méon, IV, p. 420). (5) Analyse de l'*Hist. Littér.*, t. XXX, p. 167.

Dans le roman *d'Eracles*, Parides, aimant sans espoir, se laisse mourir de faim (1). Lancelot déclare qu'il « devrait » s'être occis, le jour où Genièvre lui montra semblant de haine (2). L'amant rebuté du roman de la *Violette* annonce comme une chose toute simple qu'il se tuera si sa dame ne le reçoit en grâce, et il ajoute avec une nuance de menace que je n'ai pas trouvée ailleurs :

Et sachiés que molt entreprent
Ki occist homme de son gré (3).

De même l'amant auquel on enlève sa dame songe aussitôt à se tuer. Beaudous et Ermaleus se disputent une demoiselle. Au cours du combat, Ermaleus se sent faiblir. Puisque sa dame lui échappe, il se fera tuer :

Quant il a perdu son désir,
Moins ainme vivre que morir (4).

Même désespoir dans l'*Escoufle*, quand Guillaume ne retrouve plus Ælis :

Certes, fait-il, Dix! je me vœl
Ocire à mes mains ambedeus (5).

Quand Crompart enlève Clarmondine, Cléomadès veut mourir :

Car pour poi qu'il ne s'ocioit
Ses serours les mains li tenoient (6).

Aucassin, à la seule idée qu'on lui ravirait Nicolette, déclare qu'il n'attendrait pas d'avoir un couteau, mais irait se briser la tête sur la pierre de sa prison (7).

Dames et demoiselles ne sont pas moins promptes à parler de suicide au moins en trois cas : c'est d'abord lorsque leur honneur est en péril. « Se nus me velt faire force », dit la comtesse de Poitiers :

Je vuel que dyables n'enporce
Lués que tenrai coutiaus trençans
Se jou ne fiers dedens mes flancs (8).

---

(1) Voir plus haut, page 454. (2) *Le chevalier de la Charrette* (Reims, 1849), p. 115. (3) *Roman de la Violette*, v. 458, p. 26. (4) *Beaudous*, v. 1292, p. 37. (5) *L'escoufle*, v. 5108, p. 152. (6) *Cléomadès*, v. 6006, p. 187. (7) *Aucassin et Nicolette*, p. 50. (8) *Le comte de Poitiers*, p. 29.

C'est encore lorsqu'elles veulent éviter la honte ou le deuil d'être abandonnées ou négligées : si Bohort ne m'aime pas, déclare la fille du roi Brangoire, « iou m'ochirrai a mes deux mains! » (1) La dame de Gaudestroit, plus violente, décide, si Gauvain ne l'aime pas, de le tuer et de se tuer « sans demourance » (2). Fleurie « pres va de duel ne se tue » quand Galerent l'abandonne (3). Et Ganor, au moment où Galerent lui dit qu'il ne peut l'épouser, s'écrie que même une « fille à vilain » ne survivrait pas à un tel affront :

Mais fu il fille a vilain onques
Qui si grant honte eust soferte...
Ou qui ne fust aprise en l'onde
Ou la rivière est plus parfonde
Ou en un fu ne se fust arse? (4)

Quelques femmes raffinent sur ce point, disent tout net qu'elles se tueront si leur mari va courir les aventures sans elles. « Se moi leissiez, je m'occirai », dit Lidoine (5) et Florete à Floriant :

Ains vous dis que je m'ocirrai
Quar sans vous ne porroie vivre (6).

Troisième cas, mieux vaut se tuer que d'être infidèle à celui qu'on aime, d'épouser qui on n'aime pas. Dans le roman en prose de *Tristan*, Gloriande se jette par une fenêtre pour ne pas épouser le fils de Clodoveus (7). Dans le roman d'*Escanor*, Andrivéte, craignant d'être enlevée par un comte qu'elle n'aime pas, prévient ses amis :

C'assez plus tost se noieroit
Ou d'un coutel se tueroit (8).

On a vu plus haut la tentative de suicide de Galienne, placée en un cas semblable (9).

Il y a, dans le roman de *Perceval*, un mot plus original et assez beau. La demoiselle qui vient implorer l'aide du chevalier lui dit qu'elle ne vivra plus qu'un jour et une nuit. « Ainçois m'ocirroie demain ». Et elle explique que trop de prudhommes sont morts pour elle et qu'il est bien droit « qu'elle s'en déconforte » (10).

---

(1) *Lancelot*, IV, 267. (2) *La vengeance de Raguidel*, v. 2293, p. 80. (3) *Galerent*, v. 7698 (p. 200). (4) *Ille et Galeron*, p. 124. (5) *Claris et Laris*, v. 15289, p. 412. (6) *Floriant et Florete*, v. 6672, p. 239. (7) *Tristan* (éd. Löseth), p. 15 (8) *Escanor*, v. 11004, p. 290. (9) Dans le roman de *Fergus*, voir plus haut, page 453. (10) *Perceval*, p. 108.

Mais le suicide le plus commun, celui que les poètes ont pris soin d'embellir, c'est le suicide de l'amant qui ne veut pas survivre à son amie, de l'amie qui ne veut pas survivre à son amant.

L'histoire de Didon est célèbre au Moyen âge : sur le vaisseau qui l'emporte, Floriant contemple des tableaux qui la représentent :

Quar ele por amor s'ocit
Dont moult très grand merveille fit (1).

Aux noces de Flamenca, on conte l'aventure de Phillis, qui, pour l'amour de Démophon, se fit violence à elle-même (2). Mais, de toutes ces histoires d'amour et de mort, celle qui semble avoir été le plus populaire est celle de Pirame et Tisbé. Les poètes qui la content exaltent le suicide des amants : C'est torz, s'écrie Pirame, « quand elle est morte et ne suis mort ». Et pourquoi reculer? « Mort de fuir est coardie. » Il se frappe et, quand Tisbé revient :

Con faible amor, con povre foi
Avroie,
Amis, se je ne vous sivoie
S'a court terme ne m'ocioie.

Elle se frappe à son tour :

Se demonstre veraie amie
Cil est feniz, cele est fenie (3).

C'est cette belle histoire d'amour que lisent ensemble Floris et Liriope (4), c'est elle aussi que « lit en un livre » Claris, sur le vaisseau qui l'emporte et il s'attendrit au souvenir des deux amants :

De lor mort durment li poise (5).

Nombreux sont, parmi les héros des romans courtois, ceux qui s'inspirent de cet exemple et s'estimeraient déloyaux de survivre à ce qu'ils aiment. C'est Blonde qui se reproche de vivre :

Bien doi souffrir au tel martire
Pour lui comme il a fait pour toi
Si feras tu, foi que loi doi.
Tu en morras, ensi me plaist (6).

---

(1) *Floriant et Florete*, v.892, p. 33. — L'histoire de Didon se trouve dans le roman d'*Eneas*, v. 2031 ss. (éd. Salverda de Grave, Halle 1891, p. 76). On lit dans son épitaphe (v. 2141) : Onkes ne fu meilor paaine. (2) *Flamenca*, éd. P. Meyer, p. 282. (3) *Pyrame et Thisbé*, v. 737, 762, 847, ss., 918. Cf. d'autres versions dans Faral, *Recherches sur les sources latines*, *Les Contes et Romans Courtois du Moyen-Age*, P. 1913, p. 49, 55-56, 60. (4) v. 81 ss. p. 54. (5) V. 163, p. 5. (6) *Jehan et Blonde*, v. 1245 (p. 140).

C'est Florete croyant Floriant mort :

Se il est mort, je m'ocirrai,
Autre pitié de moi n'arai (1).

C'est Cligés s'écriant : « ma mie est morte et je suis vis « (2), Amadas disant :

Ne suis mie si desloiaus
Que je vœlle après vous avoir
Confort n'en vie remanoir (3).

Marine, prête se frapper d'un couteau (4), Melior (5), Gueloïe (6), la dame d'Yvain (7) ; c'est Floire, priant Dieu avant de se frapper :

Moi et m'amie Blanceflor
Metés ensaule en camp flori (8),

la dame de Coucy se laissant mourir de faim (9), la maîtresse de Cabestaing, se jetant du haut d'un balcon (10), le chevalier de *Perceval* déclarant que, si on voulait le séparer de sa dame, il se donnerait de l'épée parmi le corps « et elle aussi » (11).

Dans le *Lancelot*, une « molt bone dame » se jette du haut de la falaise pour rejoindre son amant tué par un mari jaloux (12); Lancelot veut mourir, croyant Genièvre morte, et Genièvre quand on lui annonce la mort de Lancelot (13). De même Tristan et Iseut : qu'il meure quand il plaira à Dieu, dit Iseut, je l'accompagnerai; le jour où il mourra, je me tuerai; et Tristan : mourons ensemble (14).

Dans un des manuscrits du roman de *Tristan*, publié par P. Paris, Tristan mourant dit à Iseut : « Ne mourrés vous avec moi? Ha, bele douce amie que je ai plus amée de moy, faites ce que je vous requiers, que nous meurions ensemble ». Je le voudrais, répond Iseut « mais je ne sais comment ce puisse estre ». Alors le héros la prend dans ses bras et l'étreint de telle force « qu'il li fist le cuer partir » (15).

Comme on voit, Tristan n'hésite pas à requérir son amie. Il ne

---

(1) *Floriant*, v. 4097 (p. 147). (2) *Cligés*, v. 6245 (p. 141). (3) *Amadas et Idoine*, v. 4967 (p. 172) ; cf. v. 4850. (4) *Claris et Laris*, v. 19793 (p. 532). (5) *Guillaume de Palerme*, v. 2272 (p. 81). (6) *Ider*, d'après l'analyse de l'*Hist. Littér.*, t. XXX, p. 203. (7) *Yvain*, v. 985, (p. 26), et 1150, (p. 30). (8) *Flor et Blanceflor*, (v. 930 de l'éd. Bekker ; éd. Merril, Appendice, V. 138-1139 (p. 233). Cf. v. 782, 797, 907, 935 et suiv. (9) *Li roumans* etc., Vers 8120 ss. (p. 268-269). (10) *Hist. Littér.*, t. XIV, p. 212. (11) *Le St-Graal*, (t. I, p. 454-455). (12) *Lancelot* IV, p. 128-129. (13) *Lancelot*, IV, p. 207-208 ; cf. *Le Chevalier à la Charrette*, v. 4177 (p. 148), 4198 (*ibid*), et 4275 (p. 151). (14) *Tristan* (éd. Löseth), p. 384, 387 ; cf. p. 71. (15) *Mss français de la Biblioth. du Roi*, P. 1836, p. 206-207.

doute pas un instant de son désir. L'idée qu'il faut mourir ensemble paraît naturelle à celui qui aime, à celui qui est aimé, comme d'ailleurs à ceux qui les entourent. Quand Idoine se voit sur le point de mourir, elle ne doute pas un instant qu'Amadas ne veuille la suivre et n'hésite pas à se dire criminelle pour l'en détourner (1). Dans le roman *d'Escanor*, le héros se laisse persuader que :

Por lui mesmes a mort traire
Ne porroit a s'amie aidier.

et, au lieu de mourir, il se fait ermite. Mais l'opinion n'admet pas qu'il ait pu survivre à sa dame :

Car chascuns quidoit sans doutance
Qu'il se fust en la mer noiez... (2).

Je disais plus haut que les poètes s'étaient plu à relever la beauté de ces suicides d'amour. Voici un passage de Chrestien de Troyes, dans lequel il montre Lancelot qui croit Genièvre morte et veut « s'ocire sans respit »; dans son dépit de mourir le dernier, il cherche à rendre sa fin tragique et hideuse : il se passe un lacet autour du cou et en attache l'extrémité à l'arçon de sa selle (3). Il semble bien qu'il veuille ainsi être traîné et pendu. L'impression d'horreur qu'une telle mort devait produire sur le public du moyen âge, est un peu perdue pour nous. Mais on sent confusément l'effet que l'auteur attend du contraste entre une telle mort et un tel homme.

Dans le *Tristan* en prose, on annonce à Iseut que son ami est mort. Elle écarte ses femmes et dispose une épée « encontre un arbroissel »; puis elle va se parer : elle est « richement vêtue et appareillée » comme au jour de son couronnement ; comme elle était honorablement vêtue « à la joie roïal », tout ainsi veut-elle venir parée à la mort d'amour. Elle prend sa harpe, regarde autour d'elle; elle voit le temps si bel et si clair et si « durement net » et le soleil luisant et les oisillons; elle se souvient du Morois et pleure et chante son lai :

Le solex luist et clers et biaus...

et elle finit sur ces vers :

Tuit amant venez ça corant
Vez Yselt qui chante en morant....
Puisqu'estes mort, je ne quiers vivre...
Por vos, amis, a mort me livre (4).

---

(1) *Amadas et Idoine*, p. 172 et suiv. (2) *Escanor*, v. 24630 et 25 344, (p. 649 et 668). (3) V. 4275 ss, pages 151 ss. (4) Je cite d'après Bartsch, *Chrestomatie* (9e édit., Leipz. 1908, p. 105 ss.).

Je ne crois pas que les poètes romantiques aient fait davantage pour parer la « mort d'amour ».

Tous les exemples qu'on vient de voir sont empruntés à la littérature courtoise. Les *Chansons de geste*, on l'a vu, n'enseignent pas la même morale. Pourtant il ne faudrait pas croire qu'elles n'aient subi en rien l'influence des autres poèmes. Il s'y trouve des exemples de suicide altruiste : le petit Vivien se livre pour sauver son père (1); Gauteron, fils d'Anséis, ôte la corde passée au cou de son père et et la passe au sien en disant :

Bien est loïauté
Que pour son cors aie le mien livré (2).

Quand Aimeri renvoie ses enfants de Narbonne, Hermanjart pour eux « fait duel a peu que ne se tue » (3). Dans *Hugues Capet*, Marie, reine de France, ne veut pas survivre à sa mère:

D'un coutel m'ochiray, trop ay au cuer ruine (4).

Dans *Daurel et Beton*, Beatris, ayant perdu son fils et voyant son mari partir en exil, se laisse choir du haut d'une tour :

E mori se, que Domidieus l'ampar (5) !

Dieudonné se jette à l'eau (6), Florent se jette par une fenêtre (7) plutôt que de rester aux mains de leurs ennemis. J'ai cité plus haut les déclarations de Soliman (8). Dans les *Chétifs*, Sorgalé, vaincu par Ricard de Beaumont demande le baptême et la mort; Richard le baptise, le fait communier, et l'autre :

Or me trence la test, dit-il, al branc forbi.

Richard en a regret, mais obéit (9). Quand Renaud est assiégé dans Montauban, Claris, sa femme, ne songe pas à se rendre :

A poi que me m'oci, si me va malement

---

(1) Gautier, *Epopées françaises*, t. III (P. 1868), p. 387. (2) *Auberi*, analyse de l'*Hist. Littér.*, t. XXII, p. 327. (3) *Les Narbonnais*, v. 870, t. I, p. 36. (4) p. 195. (5) *Daurel et Beton*, page 36, v. 1089. (6) *Charles le Chauve*, v. 13698, cité par *Hist. Littér.* t. XXVI, p. 120. (7) *Hernaut de Beaulande*, Gautier, t. III, p. 196. (8) Voir page 458. (9) *Hist. Littér.*, t. XXII, p. 387.

et, quand toute résistance est devenue impossible :

Renaus, dist la duchesse, il nos convient morir (1).

Dans *Tristan de Nanteuil*, Clarinde veut se tuer pour se punir de ses fautes, et Dieu la sauve en faisant un miracle (2). Doon de Mayence, qui se bat contre Charlemagne, son suzerain déclare que s'il le tue, il ne lui survivra pas :

Se je ici t'ochis, bien te puis afichier
De douleur m'ochirai ou je m'irai noier (3).

Claresme, à laquelle deux garçons veulent faire violence, s'écrie : je me ferrai d'un coutel el pormon (4). Doraine se jette par la fenêtre pour échapper au déshonneur (5). Aye d'Avignon, redoutant d'être honnie, se jette à l'eau (6). Soneheut, livrée à Lambert, s'écrie :

Ains m'ociroie d'un coutel esmoulu
Que je gisse avec lui nu à nu (7).

Dans *Garin de Monglane*, Mabilette enceinte et croyant Garin mort, veut se bouter une épée au cœur (8). Quand Huon de Bordeaux va mourir, la belle Esclarmonde s'écrie :

Se jou tenoie un coutel acéré
Jou m'en ferroie el cuer si m'aït Dés ! (9)

Dans *Renier de Gênes*, Olive, qui a juré de se tuer plutôt que de tomber aux mains des Sarrasins, craint que Renier, son ami, ne succombe dans la lutte. Tout à coup, elle essuie ses larmes : « J'emporterai un couteau » (10).

Ces exemples ne doivent pas faire oublier ce que nous avons vu plus haut. Ils sont peu nombreux, et quelques-uns sont empruntés à des rédactions en prose du xve siècle. Dans l'ensemble, il reste vrai que les chansons de gestes trahissent une aversion extrêmement vive pour la mort volontaire. Il n'en est que plus frappant de voir la morale courtoise triompher çà et là de cette aversion.

---

(1) *La chanson des quatre fils Aymon*, v. 13329, p. 694 et 13725, p. 707. (2) *Tristan de Nanteuil*, v. 17839 (*Hist. littér.*, t. XXVI, p. 258). (3) *Doon de Mayence*, v. 7044-7045 (p. 213). (4) *Gaydon*, p. 289. (5) *Charles le Chauve* (analyse d'*Hist. Littér.*, t. XXVI, p. 111. (6) *Aye d'Avignon*, v. 920 (p. 29). (7) *Le roman d'Aubery le Bourgoing*, p. 93. (8) Gautier, *Epopées*, III, p. 147. (9) *Huon*, v. 10087-10088 (p. 300). (10) Gautier, *Epopées*, t. III, p. 185.

Ainsi il y a au Moyen-Age une morale en exemple, propre aux romans que lit une aristocratie mondaine, qui, sans faire nulle part l'apologie « du suicide », l'excuse, l'admet, l'exige ou l'exalte, quand celui qui se tue préfère la mort à l'infamie, au remords d'un crime commis, à une peine d'amour, au chagrin de survivre à un être aimé.

Cette morale est-elle autre chose qu'une morale livresque? Notre ignorance touchant les mœurs ne nous permet pas de répondre aujourd'hui à cette question. J'ai dit plus haut qu'il n'y a pas au Moyen-Age de « modes » analogue à la mode stoïcienne. Il ne faudrait pas cependant en conclure que le suicide soit chose inconnue dans l'aristocratie mondaine et l'aristocratie intellectuelle.

D'abord, les Juifs se tuent au cours des persécutions. Bourquelot signale plusieurs suicides collectifs en Angleterre, au XIIe siècle (1); autre exemple dans la *Chronique* de Raoul Glaber (2). En 1320, cinq cents Juifs assiégés par des Pastoureaux s'entretuent. En 1321, quarante Juifs, accusés d'empoisonnement, se font tuer par un des leurs (3). Dans la *Chronique* d'Albert d'Aix, on voit également des Juifs s'entretuer (4). Tous ces suicides sont dans la tradition que nous a fait connaître Flavius Josèphe.

Les hérétiques vont à la mort aussi allègrement que les chrétiens des premiers siècles. Raoul Glaber signale le suicide de Leutard (5). Ailleurs il conte qu'à Orléans, au début du XIe siècle, les chefs d'une hérésie ayant été condamnés à mort, plusieurs déclarent qu'ils partagent leur doctrine et veulent aussi partager leur mort. On fait allumer un bûcher pour les effrayer. Mais « poussés par une incroyable audace, ils s'écrièrent que c'était ce qu'ils demandaient et se présentèrent d'eux-mêmes à ceux qui étaient chargés de les traîner au bûcher » (6). Au cours de la guerre contre les Albigeois, soixante-quatorze chevaliers, auxquels on offre le choix entre le supplice et l'abjuration, montent d'eux-mêmes sur le bûcher (7). A la prise du château de Minerve, Simon charge un abbé de Citeaux de régler le sort des prisonniers. L'abbé est « grandement marri » pour le désir qu'il a que les ennemis du Christ soient mis à mort. Mais, n'osant, comme prêtre, les y condamner, il s'avise d'un expédient et leur fait offrir le choix entre l'abjuration et la mort. Puis il ajoute : ne crains rien, je crois que très peu se convertiront. Et, en effet, obstinés dans leur méchanceté, tous se précipitent de gaieté de cœur dans les flammes (8). Ces suicides sont copiés sur ceux des

(1) Bourquelot, p. 461 ss. (2) III, 7 (Coll. Guizot, VI, p. 267). (3) Guillaume de Nangis, *Chronique*, (Guizot, XI, p. 344 et 352). (4) Guizot, XX p. 39. (5) II, 11 (Guizot, VI, p. 235). (6) III, 8 (*ibid.*, p. 279). (7) Guillaume de Nangis, *Chron.* (Guizot, XI, p. 107). (8) Pierre de Vaulx Cernay, XXXVII, (Guizot, XII, p. 97-98).

chrétiens de Nicomédie et d'Apollonia. Les Albigeois ont parfois recours à un suicide plus original, l'*endura*, sur lequel on trouvera des détails, dans le livre de M. Alphandéry, sur les *Idées morales des hétérodoxes latins* (1).

Juifs et hérétiques constituent des groupements aristocratiques en un sens, mais en marge de la société régulière. Parmi les orthodoxes, les suicides chrétiens ne semblent pas avoir été nombreux. Quand Joinville décide de se rendre aux Sarrasins, un sien clerc s'y oppose en disant : « je m'accort que nous nous lessons touz tuer; si nous en irons tuit au paradis ». Mais, ajoute Joinville, « nous ne le creumes pas » (2). Néanmoins, quand les croisés décident de revenir en France, l'évêque de Soisson aime mieux demeurer avec Dieu et il se jette seul au milieu des Turcs, qui le mettent bientôt « en compagnie de Dieu, au nombre des martyrs » (3).

Les chroniques signalent des suicides altruistes. On connaît le dévouement des bourgeois de Calais. Guillaume de Tyr conte qu'à Jérusalem, tous les chrétiens étant accusés d'un crime, un jeune homme innocent se dévoue pour sauver ses frères, moyennant qu'on priera pour sa mémoire (4).

Des femmes veulent se tuer ou se tuent, pour ne pas survivre à leur mari. Blanche de Castille, à la mort de Louis VIII

Se fust ocise de duel
S'on nel tenist outre son vœl (5).

Suger nous montre la femme de Gui se faisant tuer sur le corps de son mari (6). Quand Charles VI, rentré dans Paris, fait exécuter des mutins, la femme d'un condamné se précipite du haut des fenêtres de son hôtel (7).

Voici des suicides dus à la chasteté : Orderic Vital signale, dans son *Histoire de Normandie*, que quelques femmes violées par les Normands préfèrent la mort à l'existence (8). Dans la *Chronique du Religieux de St-Denis*, la femme de Jean de Carrouges, ayant été violée, s'écrie : « mon cœur est innocent, je le prouverai par la mort » (9). Quand la femme de saint Louis craint de tomber aux mains des Sarrasins, elle se jette aux genoux d'un vieux chevalier :

---

(1) Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du* XIIIe siècle, P. 1903, p. 52 ss. (2) Joinville, éd. Natalis de Wailly, P. 1868, p. 112. (3) *Ibid.*, p. 139. (4) Coll. Guizot, t. XVI, p. 12. (5) Philippe Mousket, *Chronique rimée* (*Rec. des Hist. des Gaules*, t. XXII, p. 39). (6) *Vie de Louis le Gros*, (Coll. Guizot, VIII, p. 65-66). (7) Juvenal des Ursins, *Hist. de Charles VI*, année 1382 (éd. Michaud et Poujoulat, P. 1836, p. 357). (8) Coll. Guizot, t. XXVI, p. 215. (9) *Chronique du religieux de St-Denis*, éd. Bellaguet, P. 1844, t. I. p. 464.

« Je vous demant, fist-elle, par la foy que vous m'avez baillie que, se li Sarrazin prennent ceste ville, que vous me copez la teste avant qu'ils me preignent ». Et li chevaliers répondi : « Soïés certeinne que je le ferai volontiers » (1).

Les chroniques signalent encore quelques suicides de prisonniers. Le plus célèbre est celui de Regnault, comte de Boulogne (2). Le Religieux de St-Denis relate celui de Jean de la Rivière qui, craignant une condamnation, déclare : « Non, je ne verrai pas les vilains de Paris jouir du spectacle de ma mort ignominieuse » (3).

Enfin, les suicides les plus fréquents sont les suicides de guerriers qui ne veulent pas survivre à une défaite ou qui préfèrent la mort à la honte de fuir. Dans les *Miracles de saint Benoit*, Aimon, archevêque de Bourges et ses gens, battus par Eudes, se percent de leurs épées (4). Suger rapporte deux exemples de suicide collectif (5). Dans l'*Histoire des Croisades* de Guibert de Nogent, des chrétiens, n'espérant plus échapper aux Turcs, se jettent à la mer, « aimant mieux choisir le genre de leur mort » (6). Joinville signale un fait analogue (7). Juvénal des Ursins montre un Flamand blessé, refusant la vie que lui offre le roi de France (8). Les anciennes *Chroniques de Flandre* content qu'à la bataille de Courtrai, les Gantois auraient volontiers sauvé le gentil connétable de France, Raoul de Neelle. Mais il dit « qu'il ne vouloit plus vivre quant il veoit toute la fleur de crestienneté morte ». Et se jetant sur les ennemis, il les force à le tuer (9). Enfin, on ne compe pas les chevaliers qui aiment mieux se faire tuer que de fuir ou d'abandonner un ami. Quand le roi Jean fonde, à l'imitation de la Table ronde, l'ordre de l'Etoile, les compagnons jurent que jamais ils ne fuiront en bataille de plus de quatre arpents. Peu après, quatre-vingt-dix d'entre eux se font tuer dans une embuscades : « se le sierement n'euist esté, ils se fuissent retret et sauvet » (10).

Tous ces faits sont trop peu nombreux pour qu'on puisse parler d'une mode. Mais ils suffisent à montrer que la morale courtoise n'est pas toujours purement livresque.

Enfin, sur un point, il semble bien que cette morale ait réussi à s'imposer, sinon au droit, du moins aux mœurs : la répression du suicide paraît avoir été bien peu rigoureuse dans le monde noble.

Non seulement on ne trouve aucune trace de peines propres à la noblesse : bris d'armoiries, déchéance des descendants, mais il est fort

---

(1) Joinville, p. 141. (2) Voir Bourquelot, IV, 245. (3) Tome V, p. 57. (4) V. 4, édit. De Certain. P. 1858, p. 197. (5) *Vie de Louis le Gros*, chap. VI et XVIII (p. 17 et 82). (6) Coll. Guizot, IX, p. 67. (7) Joinville, p. 117. (8) Juvénal des Ursins, année 1382, (t. II, p. 356). (9) *Rec. des Histor. des Gaules*, XXII, 379. (10) Froissart, I, 342

peu probable que le noble qui se tuait ait été souvent traîné sur la claie et qu'on ait souvent confisqué ses biens.

Si un homme se tue, disent les coutumiers, « les meubles sont au baron ». Fort bien, mais si c'est le baron qui se tue?

Je ne connais pas un texte qui fasse allusion à ce cas. Force est donc bien d'imaginer la solution. Théoriquement, pas de difficultés : le baron a un suzerain; ce suzerain est lui-même un vassal et ainsi de suite : quel que soit celui qui se tue, son seigneur le fait traîner et confisque. Mais, en pratique, est-il vraisemblable que cette théorie ait joué?

Tout d'abord, à l'origine, les fiefs ne sont pas héréditaires. On ne peut donc les confisquer comme on confisque un héritage. Mais alors. donnera-t-on au fils du noble l'investiture, tout en lui retirant les meubles, faute desquels il ne pourra tenir honorablement son fief?

Envisageons même l'époque à laquelle le principe de l'hérédité prévaut. Voilà un baron vieux, malade, qui, ne pouvant résister à ses souffrances, se tue. Il laisse deux fils, dont l'aîné gouverne sa terre. Comment croire que, sur l'arrêt d'un suzerain, ces fils vont laisser traîner et pendre leur père? qu'ils renonceront bénévolement à leurs « meubles »? Plus on suppose le noble de haut rang, plus l'hypothèse est invraisemblable. Imagine-t-on dans cette France du moyen âge, où les crimes des grands sont à chaque instant impunis, le roi confisquant un comté, sous prétexte que le comte s'est détruit? Autant imaginer les grands vassaux objectant à Louis XI, pour ne pas le reconnaître, que Charles VII s'est laissé mourir de faim!

Je sais bien qu'on répond à cela, (c'était la réponse de Durkheim): ce qui nous paraît invraisemblable aujourd'hui est alors tout simple; les habitudes d'indépendance des grands vassaux et ce qu'il y a d'anarchie dans le monde féodal, tout cède à l'horreur du suicide : le « fils de suicidé », déshonoré aux yeux de son maître, déshonoré à ses propres yeux, est le premier à comprendre qu'il ne peut plus tenir son fief. Il s'efface, comme aujourd'hui le fils d'un traitre renoncerait de lui-même à une fonction publique. Seulement, reste à prouver que cette horreur existe dans le monde de la noblesse, comme elle existe, de par l'application du droit, dans le menu peuple. Où est le texte dont on peut conclure que le noble qui se tue est traité comme le manant? C'est en vain que j'ai cherché. Aucun des coutumiers indiqués plus haut ne fait allusion, même indirectement, à des peines frappant les barons.

Second argument, les romans courtois, s'ils ne prouvent rien touchant la fréquence des suicides, prouvent peut-être quelque chose qui veulent se tuer ou se tuent. Comment croire, si le suicide expose Tristan, Iseut, Lancelot, Galehaut à être *justiciés*, que l'auteur n'y

fasse jamais allusion ? J'ai cité le mot de Tristan : miex veut sallir que jà ses cors soit ars... Quel sens aurait ce vers, si Tristan mort devait être ou croyait pouvoir être pendu et traîné? On a lu plus haut les propos de ceux qui essaient de détourner un héros du suicide. Ils disent : c'est grand outrage, ou : votre âme « sera périe ». Nulle part, ils ne disent : vous serez traîné et jeté à la voirie et vos enfants seront privés de vos biens. Comment expliquer ce silence si les nobles sont soumis à la loi commune?

Bien plus, il n'est pas même question, dans les textes cités plus haut, d'un refus de sépulture. Dans l'épisode des amants noyés, on enterre la Dame qui s'est jetée à l'eau, pour ne pas survivre à son ami (1). Galehaut est enseveli (2). Dans la *Vengeance de Raguidel*, la demoiselle de Gaudestroit déclare qu'elle se tuera pour être mise dans le même cercueil que Gauvain (3). La dame de Coucy est ensevelie « a honnour ». Dans la *Châtelaine de Vergy* :

Li dus enterrer l'endemain
Fist les amanz en I. sarqueu (3).

Quand le comte d'Anjou se laisse mourir de faim, « son frère, l'évêque d'Orléans, le fait enterrer honorablement » (6).

Je n'ai garde de conclure que le noble qui se tue n'est *jamais* justicié. Tout ce qui touche au droit criminel est, au moyen âge, si divers et si incertain qu'une formule de ce genre aurait toute chance d'être inexacte. Je suis même persuadé qu'il y a parfois des exécutions. Seulement, ce qui est la règle pour les petits est sans doute l'exception pour les grands.

Donc, ici encore, deux usages : dans le peuple, le suicide est un cas « énorme », quel que soit le motif; dans le monde, il est des suicides excusables, élégants, sublimes. Pour l'homme du peuple, la loi joue en principe; le cadavre est pendu, les biens sont confisqués. Pour le noble, elle joue rarement : le compagnon de Metz qui s'est pendu par amour est « à force de verges très bien chastoyé », mais l'idée ne vient à personne qu'un traitement de ce genre puisse être appliqué à Lancelot ou à Iseut.

Ainsi l'hypothèse qui nous a guidés jusqu'ici n'est pas en défaut. Dans les trois aristocraties d'Eglise, de robe et d'épée, on retrouve des sentiments bien différents de ceux de la foule. Non seulement la morale nuancée n'a pas disparu, mais on a presque l'impression d'une renaissance. Est-ce à dire qu'il n'y ait pas triomphe de l'ancienne

(1) *Lancelot*, IV, p. 129. (2) *Ibid.*, p. 277. (3) v. 2297, p. 80. (4) *Li roumans* etc., v. 8149, p. 269. (5) v. 936 (p. 192). (6) Langlois, p. 246.

morale populaire? Je crois qu'une conclusion de ce genre, si adroitement qu'on la formulât, serait une erreur très grave.

Sans doute, la morale nuancée survit. Mais sa rivale l'opprime à tel point qu'elle n'ose engager la lutte contre les forces d'en bas. Elle existe, mais elle se tait, elle se dérobe. On dirait qu'elle a peur d'elle-même.

Pour mesurer sa déchéance, il suffit de songer à ce qu'elle avait été dans la société antique. Sénèque illustrait la thèse stoïcienne; Lucain l'exaltait; les jurisconsultes multipliaient les cas dans lesquels le suicide est licite pour l'homme libre; l'aristocratie voyait dans la mort volontaire une fin décente et noble. Au moyen âge, rien de tel. La morale nuancée sourd çà et là dans l'œuvre des philosophes et des juristes; mais elle ne forme pas doctrine, elle ne modifie pas le droit. Dans les mœurs, elle suscite quelques actes, elle ne crée pas une mode.

Je crois avoir montré que le haut clergé est absolument étranger aux rigueurs du droit, qu'il les désaprouve, qu'il est partisan d'une condamnation purement morale. Mais à quoi s'en avise-t-on? A son silence. Le silence des sages n'a jamais été la leçon des peuples. Les grands théologiens disent bien à l'occasion : Dieu seul a le droit de juger les morts; la privation de sépulture est en soi chose indifférente. Mais où est celui qui ajoute : donc, il est insensé de condamner un mort, de justicier ici-bas celui auquel Dieu a peut-être fait grâce; il est insensé de présenter comme une peine la privation de sépulture qui n'a pu nuire aux saints et aux martyrs? Sans doute ces protestations d'une élite, en des siècles où on ne lit guère, n'aurait pas suffi à transformer les mœurs. Mais la morale nuancée se serait du moins affirmée. Elle n'ose le faire. Elle se tait.

Même timidité de la part des légistes. C'est au silence des coutumes qu'on finit par s'apercevoir que le suicide est souvent impuni. Mais, sur cent cinquante chartes et franchises, aucune ne dit nettement : si un bourgeois s'occit, le corps n'est pas mis à justice, et il ne confisque ni le bien, ni le corps. Dans le Nord, que trouve-t-on en cinq siècles? La phrase de Boutillier : « Qui se tue ne meffait pas à Justice, mais à soi-même. » Elle est claire, et, prise à la lettre, signifie qu'il ne faut pas punir le suicide. Mais Boutillier lui-même, lorsqu'il constate que les juges de son temps « en usent plus étroitement », ose-t-il ajouter qu'ils ont tort, que la coutume qu'ils suivent est mauvaise? Il le pense. Il ne le dit pas. De même, Claude Liger essaie de ruiner le droit coutumier, mais c'est par une petite note insidieuse. Ici encore, la morale d'en haut existe, mais se dérobe. Résultat, aucune coutume ne s'en inspire franchement. Aucune ne dit : l'homicide de soi-même ne doit pas être justicié. Aucune ne dit même : dans tel ou tel cas il *doit* être acquitté.

Passons à la morale mondaine, même spectacle. D'abord, le privilège des nobles est un privilège de fait qui n'est inscrit dans aucun texte. Mais surtout, le suicide mondain, qu'il soit rare ou fréquent, n'est pas, comme l'avait été le suicide stoïcien ou le suicide chrétien, chose à la mode. On ne se plaît pas à citer le nom de ceux qui, par dévouement, par scrupule ou par courtoisie ont mis fin à leur vie. A Rome, on dit : Caton, Brutus, Cassius, et plus tard : Thraséas, Pétrone, Arria, Sénèque, Othon. Au moyen âge on dit : la dame de Coucy, Lancelot, Tristan, Iseut. Cela ne veut pas dire que ces héros de roman n'ont pas d'imitateurs. Mais ce qui est sûr, c'est que, s'ils en ont, on ne les glorifie pas ouvertement, on ne les cite pas en exemple.

Et en cela consiste le triomphe de l'ancienne morale populaire. Non seulement elle a désormais ses théoriciens, ses juristes. Mais ils parlent haut, et, en face d'eux, la haute Eglise se tait ou murmure, les légistes balbutient, la morale mondaine semble se cacher. La morale nuancée a l'air de ne revivre que pour assister impuissante au triomphe de sa rivale.

Comment s'explique ce triomphe? Quelles causes donnent tant de puissance souveraine aux forces d'en bas et tant de timidité aux forces aristocratiques ? Je vais essayer de montrer qu'ici encore, notre hypothèse suffit à rendre compte des faits.

CHAPITRE VII

La dernière victoire de la morale populaire est encore une victoire de l'institution servile et de l'ignorance

A première vue, notre hypothèse semble ici peu défendable.

Elle lie l'horreur du suicide à l'institution servile. Or, au XIIe, au XIIIe siècles, il n'y a plus d'esclaves. Comment expliquer que l'horreur du suicide n'ait jamais été aussi vive et commune?

Elle lie le succès des morales nuancées à la prospérité des aristocraties intellectuelles et des aristocraties mondaines; or, au XIIe et au XIIIe siècles, ces deux aristocraties semblent, en France, souveraines. Comment expliquer que leur morale reste si timide, si effacée?

Je crois qu'en effet, notre hypothèse serait ici sans valeur si le droit, canonique et coutumier, s'était formé à l'époque où les aristocraties sont déjà puissantes. Mais j'espère pouvoir montrer qu'il s'est formé beaucoup plus tôt, aux environs du Xe siècle. Cela admis, la dernière victoire de l'ancienne morale d'en bas s'explique exactement comme les précédentes.

Au Xe siècle, l'ignorance envahit tout, l'institution servile se modifie, mais se fortifie au sein de l'institution féodale. La victoire de la morale populaire est donc toute simple.

Au XIIe et au XIIIe siècles, les aristocraties réagissent. Seulement elles se trouvent en présence du fait accompli, et, surtout, elles sont bridées, l'une par l'esprit scolastique, l'autre par l'esprit féodal. Elles ne sont qu'à demi des aristocraties. La défaite de la morale nuancée est donc toute naturelle.

I

Causes du dernier succès de la morale d'en bas : 1) Les sévérités du droit canonique et du droit coutumier ne datent pas du XIIIe siècle, mais du Xe ; 2) à cette époque, le régime féodal consacre l'institution servile, il n'y a plus d'élite mondaine ni d'élite intellectuelle. L'horreur du suicide triomphe avec l'institution servile et grâce à la disparition des aristocraties.

C'est au XIIe et au XIIIe siècles que l'horreur du suicide s'affirme dans les statuts de Nîmes et les coutumiers. Mais les usages sont-ils contemporains des textes?

Je laisse de côté le *Décret* de Gratien. Il ne fait que reproduire

les canons du VIe siècle. Mais le concile de Nîmes, qui, en 1274, refuse la sépulture aux suicidés, consacre-t-il une nouveauté? Pas le moins du monde. On a vu plus haut la décision d'Innocent III, insérée dans les *Décrétales*, et relative à une jeune fille qui, menacée par un garçon, s'est jetée à l'eau. L'archevêque de Tours, qui consulte à ce sujet le Saint-Siège, ne demande déjà plus : « Faut-il accorder oblation, commémoration, chants et psaumes? » Il écrit : « Faut-il ensevelir? » Ainsi, soixante ans avant l'approbation des statuts de Nîmes, l'usage de refuser la sépulture existe dans le diocèse de Tours.

Où les évêques de Tours avaient-ils pris cet usage? Ce n'est ni dans Gratien, ni dans les *Quinque Compillationes*, ni dans Burchard, ni dans Ives, ni dans les Pénitentiels, ni dans les canons de Conciles. C'est donc dans le droit non écrit, dans la coutume. Mais, alors, il n'est plus possible de placer au XIIIe siècle l'avènement du droit nouveau.

Ce siècle mis hors de cause, quelle date envisager? S'il s'agit des petites gens, force est bien de renoncer jusqu'à l'époque romaine. Inscription de Lanuvium, concile d'Arles, statuts de Nîmes, tout cela fait la chaîne et atteste de loin en loin la permanence des vieilles mœurs païennes. La seule question est donc de savoir à quelle époque l'Eglise les a reconnues et prises à son compte.

Deux faits désignent le Xe siècle. D'abord, c'est à cette époque que les idées anglo-saxonnes disparaissent des textes canoniques. En outre, c'est au Xe siècle qu'une décision du roi Edgar refuse aux suicidés la sépulture en terre chrétienne. Sans doute, il manque la preuve écrite que le même usage ait existé en France au même moment. Mais comme l'indulgence en faveur des suicidés avait été encore plus nette en Angleterre que chez nous, il est bien vraisemblable que, s'ils sont, au Xe siècle, privés de sépulture en Angleterre, ils le sont à plus forte raison en France.

Passons aux textes laïques. On a lu ceux qui prescrivent de justicier les cadavres et de confisquer les biens. Ils sont du XIIIe siècle. Mais comment croire à une innovation? Dès le VIe siècle, nous voyons un concile consacrer l'assimilation entre le suicidé et le condamné à mort, assimilation qui suppose déjà et les procès aux cadavres, et, sans doute, l'exécution des sentences. Dès le VIIIe siècle, nous voyons un juriste poser en principe : *Si quis se mortem ipsi intullerit, bona ejus fiscus adquerat.* Tout ce qu'il y a de neuf dans la législation coutumière, c'est qu'elle s'applique non plus à ceux qui sont soumis à la loi romaine, mais à tous les justiciables; c'est que les biens confisqués ne vont plus au roi, mais au baron, et c'est peut-être enfin que les juges mettent un peu plus de formalisme dans l'exécution des sentences rendues contre le cadavre.

A quelle date ces nouveautés se produisent-elles? Pour ce qui est du formalisme, des sentences régulièrement rendues et appliquées, je n'ai trouvé aucune indication. Mais la confiscation au profit du baron remonte évidemment à l'origine même du régime féodal. L'empereur romain confisquait. Le roi mérovingien confisque. L'empereur carolingien confisque. A moins de supposer une interruption invraisemblable dans la répression, le baron prend, dès le début, la succession des rois. De même, à quelle époque peut disparaître le privilège des Barbares, sinon à l'époque où le système de la personnalité des lois disparaît définitivement, c'est-à-dire au moment où le régime féodal commence à s'organiser?

Ainsi, qu'il s'agisse du droit canonique ou du droit séculier, les textes sont du XIIIe siècle, mais les usages sont du Xe. Cela admis, notre hypothèse reprend toute sa force.

Pourquoi le Xe siècle adopte-t-il et aggrave-t-il les sévérités des temps mérovingiens? Parce que l'institution servile se fortifie, tout en se modifiant, dans l'institution féodale, parce que l'ignorance et la barbarie ont supprimé toute élite intellectuelle ou mondaine.

L'esclavage à l'antique n'existe plus guère à l'époque où se forme la société féodale. Mais le serf, qui succède à l'esclave, est, comme lui, l'homme d'un autre. Sans doute, alors que le maître traitait son esclave comme une chose, le baron, à maints égards, traite son serf comme un homme. Mais quand il le traiterait le mieux du monde, dès l'instant qu'on est « son » homme, la servitude, pour être plus douce, n'en est pas moins la servitude.

Ce n'est pas tout. Non seulement, le serf n'est qu'un esclave mieux traité. Mais le citoyen de l'époque antique fait place au « vassal ». La vassalité est une servitude volontaire, au moins en apparence. Elle en est plus élégante. Elle n'en est pas moins réelle. Etre esclave, c'est être l'homme de quelqu'un. Dans la société féodale, qui n'est pas l'homme d'autrui? L'institution servile s'est adoucie, les mailles se sont élargies; seulement, le filet recouvre la société presque tout entière.

Il va sans dire qu'à bien des égards, l'adoucissement de l'esclavage a des effets bienfaisants qui font presque oublier le maintien du principe. Mais, en ce qui concerne le suicide, ce maintien garde toute son importance. Qui appartient à autrui ne peut, sans larcin disposer de lui-même. Quand Lydus meurt, il porte un double préjudice à son maître : il attente à ses droits, il lui fait subir un dommage. Aussi, Platon lui-même trouve-t-il tout simple que le maître, en pareil cas, se venge. Mais le serf qui se détruit cause exactement le même préjudice à son seigneur. Le vassal fait pis : non seulement il enlève un homme à son suzerain, mais il manque à son

serment. Comment s'étonner que le seigneur et l'opinion le jugent sévèrement?

« Au point de vue féodal, ni le gentilhomme ni l'hons coutumier n'avaient le droit de priver le seigneur de leur service. » Cette réalité si simple, exprimée dans l'ancien ouvrage de Du Boys sur l'*Histoire du droit criminel*, a généralement été méconnue. J'en vois deux raisons. D'abord, on partait de l'idée que le suicide est avant tout un crime au point de vue religieux, (nous avons vu ce qu'il faut en penser); en outre, l'argument féodal ne se trouve ni dans les *Sommes*, ni dans les *Coutumiers*. Mais cela prouve simplement que les hommes du moyen âge ne connaissaient pas bien leur propre morale. Connaissant si mal la nôtre, nous n'avons pas lieu d'en être surpris. Seulement quand l'usage dit : si quelqu'un se tue, ses meubles sont au baron, qu'est-il besoin de théorie? Le fait, à lui seul, parle haut et clair. Le suicide de « son » homme a lésé le seigneur. Le seigneur prend sa revanche. Ni lui-même, ni le vassal, ni le serf n'ont l'impression d'un acte arbitraire, d'autant que, pour le serf, pour la masse, il n'y a là rien de nouveau.

Il est vrai qu'au-dessus des serfs et des menus vassaux, il y a les puissants seigneurs, et, à côté d'eux, les clercs. Ils pourraient, ils devraient, semble-t-il, conserver pour leur usage une morale plus nuancée. En fait, il est bien probable qu'ils savent souvent se soustraire aux brutalités du droit. Mais, pour maintenir une doctrine, il eût fallu, dans notre hypothèse, des aristocraties, des élites. Comment parler d'élites au xe siècle?

Ces seigneurs, qui, en grand nombre, vivent en pleine campagne, isolés les uns des autres, ont la force, c'est entendu. Mais qu'ont-ils de ce qui fait les aristocraties? Par la culture, par les mœurs, par les soucis de chaque jour, en quoi se distinguent-ils de ceux qui leur sont soumis? Même la conduite des grandes affaires ne semble pas les avoir dégrossis. « Quand on lit l'histoire du haut moyen âge, écrit M. Loth, et du xe siècle en particulier, on est étonné de l'absence d'idées politiques, de dessein arrêté, en un mot, d'esprit de suite... Les hommes de cette époque, surtout les seigneurs laïques, ressemblent à des barbares. Ils en ont les passions violentes les ruses, la cruauté, les perfidies, et, en même temps, la légèreté. le manque de réflexion, avec de brusques retours de sensibilité et de piété (1). » Les femmes n'adoucissent pas ces barbares : « La châtelaine que dépeignent, au xie siècle, l'histoire et la poésie, écrit M. Luchaire, est presque toujours une virago au tempérament vio-

(1) F. Lot, *Les derniers carolingiens*, P. 1911, p. 168.

lent. Vivant au milieu des gens de guerre, comment n'arriverait-elle pas à en contracter les habitudes et les mœurs ? » (1).

Comment une « aristocratie » de ce genre pourrait-elle soutenir la morale nuancée? Comment pourrait-elle opposer à la brutalité des sentiments populaires, qui sont les siens, la doctrine nuancée du *Code* et du *Digeste?*

D'abord, les praticiens ne connaissent plus les textes, ou ne les comprennent pas. Mais, quand ils les connaîtraient, comment les faire prévaloir dans un monde livré à la force? Les recherches de M. Flach ont établi que, çà et là, on lit l'*Interprétation* de la *Lex romana*. Mais, observe-t-il, « l'arbitre seigneurial intronisait la force, l'usage s'inspirait de mœurs de plus en plus rudes et grossières. Comment le droit romain n'y aurait-il pas succombé? Les nuances si fines, si subtiles de la théorie juridique de Rome, qu'est-ce que cela, désormais, à supposer que quelque chose en survive? La délicatesse d'un réseau de toile d'araignée opposée à la brutalité d'un coup d'épée » (2).

Dans l'Eglise, même déchéance, même absence d'aristocratie.

Je ne sais si le xe siècle mérite ou non d'être appelé « siècle de fer » (3). Il n'est pas facile de se prononcer pour ou contre une métaphore. Mais on a beau alléguer Flodoard, Richer, Gerbert, on a beau faire valoir que les invasions normandes, funestes aux abbayes bénédictines, épargnent les écoles capitulaires, il n'en reste pas moins que, dès la fin du IXe siècle, la reconstitution de l'élite intellectuelle, ébauchée sous Charlemagne, est brutalement arrêtée.

Tous les historiens sont d'accord et sur le fait et sur ses causes : « Autant les ravages des nations étrangères furent funestes aux lettres, écrivent les Bénédictins, autant les guerres domestiques et la faiblesse du gouvernement leur portèrent de préjudice » (4). Pour Ampère, le xe siècle est une de « ces époques de défaillance et de crise durant lesquelles on se demande avec anxiété si l'esprit humain va périr, si la civilisation va s'éteindre » (5). Selon Hauréau, les grands désastres du siècle ont pour effet immédiat « de rendre l'avantage à la barbarie » (6). Ebert écrit : « Les relations sociales sont les plus déplorables à la culture générale et à la littérature » (7).

---

(1) Lavisse, *Histoire de France*, t. II, p. 1901, p. 20. (2) Flach, *Le droit romain dans les chartes du* IXe *au* XIe *siècle*, Montpellier, s. d., p. 11). (3) D'après Molinier, c'est « proprement une erreur historique » que de parler de siècle de fer à propos du xe siècle (*Sources*, t. V, p. LXV). Grober étudie sous le titre commun de « Kirchliche Renaissance » la littérature du IXe *et celle du* xe *siècle* (*Grundriss*, t. II, 1, p. 118). (4) *Hist. Littér.*, VI, p. 6. (5) Ampère, *Hist. littér. de la France avant le* XIIe *siècle*, P. 1840, III, p. 342. (6) Hauréau, *De la scolastique*, P. 1872, t. I, p. 208. (7) Ebert, t. III, p. 129.

Molinier lui-même, montrant abbayes et églises livrées aux bandes pillardes, constate que « ces ruines, ces fuites répétées, n'étaient point propices à la vie religieuse et à l'étude » (1). M. Picavet, reprenant l'expression dont certains érudits s'étaient offusqués, appelle le xe siècle un siècle « de fer et de plomb » (2). M. de Wulf écrit : « Le xe siècle est rouge de sang. Les Normands détruisent tout, et les écoles de philosophie traversent une crise fatale. Dépositaires d'une tradition scientifique qui ne devait pas se perdre, quelques philosophes percent à grand'peine cette atmosphère de barbarie » (3).

La formule de M. de Wulf me paraît tout à fait juste. Au xe siècle, il y a encore des écrivains de talent, des clercs instruits : encore faut-il ajouter que, Gerbert mis à part, il n'y a pas de grands esprits; je viens de relire Flodoard et Richer, Odon et Rathier, et, vraiment, aucun d'eux ne me laisse l'impression d'un homme supérieur; mais quelle que soit l'estime où on les tienne, ils sont en leur temps autant d'exceptions. Ce qui a disparu, c'est l'aristocratie.

Et, en effet, ce qui constitue une aristocratie, ce ne sont pas quelques talents qui s'additionnent. Il y faut une culture, des soucis, des habitudes communes. A l'époque carolingienne, cour du roi, abbayes, synodes, évangélisation de la Germanie, grandes hérésies, groupent et tiennent en haleine tout le petit monde que nous révèlent les lettres d'Alcuin, d'Eginard, de Loup, les polémiques que suscitent Gottschalk, Jean Scot, Agobard ou Claude. Au xe siècle, plus rien de tel. Entre le moment où les monastères bénédictins tombent en décadence et l'époque où la Réforme clunisienne porte ses fruits, il y a une période de désarroi; même là où les écoles capitulaires demeurent ouvertes, l'atmosphère n'est pas favorable aux études. Les synodes se font de plus en plus rares. Enfin, plus de ces grandes hérésies qui, comme disent les Bénédictins, « supposent des temps lettrés et féconds en hommes savants » (4). Au lieu de discuter sur le libre arbitre et la prédestination, sur la grâce et le culte des saints, l'Eglise du xe siècle en est réduite à lutter contre les préjugés populaires qui confondent Dieu et les images, ou, encore, font courir la foule à l'église le lundi, pour y entendre la messe dite par saint Michel (5).

Faute d'une aristocratie intellectuelle, on sait ce que devient

---

(1) Molinier, *Sources*, V, p. LXXI. (2) Picavet, *Esquisse*, p. 180. (3) De Wulf, *Hist. de la Philos. médiévale*, Louvain, 1900, p. 173. (4) *Histoire littéraire*, t. VI, p. 10. (5) Le P. de Ghellinck note, lui aussi, qu'après la « glorieuse période carolingienne », la Théologie « descend encore une fois jusqu'à l'enseignement élémentaire des vérités de la foi et des pratiques du culte et de la morale. » (*Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*, P. 1914, p. 279).

l'Eglise au xe siècle. Le fameux Concile de Troslé, les écrits moraux de Rathier et d'Odon nous la montrent rongée par les mœurs féodales, le favoritisme, la simonie, et surtout l'ignorance. Comment la morale nuancée aurait-elle survécu en un pareil milieu? La renaissance anglo-saxonne et carolingienne avait donné naissance à l'effort des Pénitentiels : le retour de la barbarie fait triompher dans l'Eglise l'usage païen de refuser aux suicidés la sépulture, comme il fait triompher hors d'elle la morale servile et l'erreur qui, au vie siècle, a tué le droit romain.

Ainsi replacée à la date où elle s'est produite, la victoire populaire s'explique sans difficulté par notre hypothèse : l'horreur du suicide triomphe avec le principe servile et la barbarie; les morales nuancées disparaissent, faute d'aristocraties capables de les soutenir.

II

Causes de la timidité des morales aristocratiques au XIIIe *siècle* : 1) Les aristocraties se trouvent en présence du fait accompli : le suicide est devenu ut crime ; 2) l'idée d'une morale unique a prévalu ; 3) les aristocratien du XIIIe siècle, bridées par l'esprit scolastique et par l'esprit féodal ne son qu'à demi des aristocraties.

Reste à expliquer comment la formation des aristocraties ne modifie pas nettement le droit élaboré au xe siècle.

La première raison, c'est que ces aristocraties, une fois, constituées, se trouvent en présence du fait accompli.

Déclarer que tel acte est bon ou mauvais, criminel ou sublime, rien de plus facile, quand on discute entre philosophes, loin des précisions, des brutalités de la morale réelle. Le silence des lois favorise ces sortes de méditations. Mais il n'en va pas de même quand l'acte qu'on examine est depuis longtemps un crime. La seule image des tribunaux et de l'appareil des supplices trouble la vue des plus hardis. Il faut, comme dit Pascal, une raison « bien épurée » pour déclarer légitime un acte qui, depuis des siècles, conduit son homme à la potence. Or, au moment où écrit saint Thomas, le suicide est, en fait, un crime.

On dira : « C'est aux penseurs à savoir passer là-dessus. » D'accord. Seulement, le fait, rien qu'en durant, crée un peu le droit. A l'époque romaine, aux temps du *pretium festinandi*, refuser de se tuer est le fait d'un mauvais père. A l'inverse, au XIIIe siècle, le mauvais père est celui qui meurt volontairement. Que le suicide soit métaphysiquement bon ou mauvais, se tuer, c'est condamner les siens à la gêne, au déshonneur, c'est donc faire preuve d'égoïsme. Le penseur même qui estimerait qu'en principe, il est parfois licite

de se détruire ne peut pas ne pas se dire que ceux qui, autour de lui, se détruisent sont en somme peu intéressants.

Ainsi, le fait accompli pèse lourdement sur les aristocraties. Une autre raison rend leur tâche très rude : elles n'ont pas, comme autrefois, la ressource de constituer franchement une morale aristocratique en marge de la morale commune. Au premier abord, on se dit : Pourquoi pas? Echappant, pour une bonne part, aux brutalités du droit, pourquoi les clercs et les nobles ne formuleraient-ils pas une morale nuancée à leur propre usage? Nous touchons ici, pour la seconde fois, à une des plus grandes nouveautés des temps modernes. Le dualisme moral est frappé à mort. La morale païenne était double; la morale chrétienne, simple à l'origine, avait commencé à se dédoubler au cours du IVe siècle. Mais, depuis les temps mérovingiens, c'en est fait de ces dualités. Les invasions ont tout nivelé. C'est l'unité par en bas. Ce n'en est pas moins l'unité. Les Pénitentiels eux-mêmes, à l'époque carolingienne, essaient de nuancer la morale, non de la dédoubler. De siècle en siècle, l'Eglise prend de plus en plus l'habitude de présenter à tous les hommes le même idéal théorique. Conséquence, elle ne peut pas revenir au point de vue antique. Le patricien admirait Caton et faisait jeter Lydus au pourrissoir. Le Docteur, lui, ne saurait dire : « Le suicide est permis à Lancelot et interdit à Jehan Ruxay. » En fait, il est vrai, nul ne songe à traiter Lancelot (ou Blanche de Castille) comme Jehan. Mais, en théorie, il n'est plus possible d'admettre que l'un a tort là ou l'autre a raison. Si donc les aristocraties veulent faire prévaloir la morale nuancée, force est de la présenter non comme une doctrine de luxe, qui s'ajoute à la morale commune, mais comme une doctrine commune qui doit s'y substituer.

Rude entreprise! Cinq siècles plus tard, une élite la mènera presqu'à bout. Mais les aristocraties du moyen âge — et c'est là la raison décisive de leur insuccès — sont inférieures à une aussi lourde tâche. Dans l'antiquité, la morale nuancée était liée à la liberté, à la haute culture; au moyen âge, la liberté est bridée par l'esprit féodal, la haute culture est mutilée par l'esprit scolastique.

Voici, d'abord, l'aristocratie mondaine. Nous en connaissons mieux l'idéal que les mœurs. Mais, même à la juger sur son idéal, il y a un abîme entre elle et l'aristocratie romaine. Le patricien est lettré, cultivé, a le sens et le goût de la liberté. Le héros courtois est preux et vassal. Marcellinus suit les stoïques. Il pourrait être épicurien. En tout cas, on ne l'imagine pas ignorant les doctrines de son temps. A l'inverse, on n'imagine même pas Lancelot se pro-

nonçant sur les doctrines d'Abélard, choissant entre le réalisme et le nominalisme.

Dans la Rome antique, et c'est là l'essentiel, la liberté est chère aux grands, même au début de l'empire. Philosophie, littérature, tout leur présente l'idéal du citoyen qui n'est soumis qu'aux lois. Au XIIIe siècle, c'est en vain que le servage disparaît, c'est en vain que le régime féodal commence à s'en aller : dans la morale, et j'entends la morale la plus mondaine, le principe de la fidélité au suzerain reste vigoureux, incontesté. Lancelot est l'homme du roi Arthur, Tristan est l'homme du roi Marc, tout comme Gérard, Ogier, Renaud, sont les hommes de Charles, jusqu'au plus fort des luttes qu'ils soutiennent contre lui. La servitude de fait qu'implique le régime féodal devient, dans la morale courtoise, un idéal. On en a souvent montré la grandeur, et il a inspiré de beaux récits, de beaux vers, de belles actions. Mais ce qui était vrai du droit est vrai de la morale : qui met son idéal à se faire l'homme d'autrui renonce par là même au droit de disposer de lui-même.

J'imagine un seigneur lettré, délicat, qui vient de lire le roman de Tristan et s'est attendri sur Iseut, s'en allant, parée, à la mort d'amour. Il lit à présent *Lancelot* et s'attendrit sur Galehaut, qui ne veut pas survivre à son ami. Qu'un moraliste lui demande brusquement : « Est-il donc permis de se tuer soi-même » ? il ne peut pas répondre : « Oui. » Le vrai baron trahirait son seigneur en le privant d'un bon vassal.

Et, certes, ce n'est pas à dire qu'au fond de lui-même, il répudiera la morale obscure qui l'a fait s'attendrir. Mais il ne l'avouera pas. Il évitera peut-être d'y penser. La suivre en silence, soit. L'exprimer mènerait trop loin. A toute époque, il y a ainsi des principes qu'on reconnaît sans presque y prendre garde, à propos d'un roman qu'on lit, à propos d'un fait réel auquel on se trouve mêlé comme acteur, mais qu'on veut ignorer, qu'on rejetterait presque s'ils essayaient de se formuler. Ce n'est pas logique, sans doute. Mais on vit très bien dans cet illogisme. On vit même beaucoup mieux qu'on ne ferait, le jour où l'on s'aviserait de tirer ses idées bien au clair et de les suivre coûte que coûte. Lorsque la Renaissance réveillera l'idée antique que la grande affaire n'est pas d'être l'homme de quelqu'un, mais tout simplement d'être un homme, force sera bien de regarder en face cette autre idée que l'homme vraiment libre doit être jusqu'au bout maître de son destin, qu'il en doit décider selon la sagesse. Mais la servitude volontaire du héros courtois lui interdit d'abréger une vie qui n'est plus à lui, une vie dont tout le sens est d'appartenir à un autre.

Ce que l'esprit féodal est pour l'aristocratie mondaine, l'esprit

scolastique l'est pour l'Eglise (1). Comme il bride les cœurs, il bride la pensée. Tous ces docteurs du moyen âge, qui évitent de parler du droit coutumier, pourquoi n'osent-ils pas l'attaquer tout haut? Cela tient à la même raison qui fait que toute leur œuvre garde dans l'histoire de la pensée humaine quelque chose de subalterne. Ils ne sont pas libres. Toute leur science, tout leur génie est vassal.

Deux grandes réalités pouvaient amener les théologiens du moyen âge à se faire les théoriciens de la morale nuancée : l'exemple du christianisme primitif, celui de la Rome païenne. Mais, entre eux et le christianisme, il y a saint Augustin. Entre eux et Rome, il y a le culte de Platon et d'Aristote.

Je pense à tous ces suicides chrétiens, qui, aujourd'hui encore, émeuvent croyants et incrédules comme autant d'ardentes protestations de l'esprit contre la force. Comment n'arrachent-ils pas à la théologie du moyen âge un mot d'admiration ou de tendre indulgence? J'entends que le clergé d'alors, qui pousse si allègrement à la guerre contre hérétiques et Sarrasins, est moins enclin à sentir la beauté du martyre volontaire. Malgré tout, comment s'en tenir, lorsqu'on a lu Eusèbe et des *Actes des martyrs*, à cette sèche et simple condamnation de tous les suicides, quels qu'ils soient ? C'est que le Docteur lit Eusèbe à travers saint Augustin. L'influence de la *Cité de Dieu*, dont on cherche en vain la trace dans la formation du droit canonique, se révèle, sur ce point précis, souveraine. Seul, en somme, saint Augustin a traité dans son ampleur la question du suicide. Il triomphe sans lutte et règne sans partage. Non seulement son raisonnement sur le *non occides* charme des lecteurs, épris avant tout de logique verbale, mais l'ingénieuse hypothèse qu'il risque, en désespoir de cause, pour excuser Samson et les saintes suicidées, devient article de foi. Devant l'autorité du Maître, saint Ambroise, saint Jérôme, un siècle d'histoire s'effacent, ne comptent plus. Les commentaires de la *Cité de Dieu* sur Razias séduisent toutes les écoles. Vu à travers ces subtilités, le magnifique enthousiasme des chrétiens du premier âge se réduit à quelques histoires gênantes, peu propres, assurément, à exciter l'enthousiasme.

La sagesse gréco-latine n'est guère moins mutilée par le culte trop exclusif de Platon et d'Aristote.

Il n'est bruit aujourd'hui, que des « renaissances » qui se seraient

---

(1) J'ajoute que l'élite de l'Eglise doit forcément compter avec la masse du clergé paroissial qui, elle, est peu cultivée. Sur l'ignorance des curés au XIIIe siècle, voir Dobiache-Rodjestvensky, *La vie paroissiale en France, d'après les actes épiscopaux*, P. 1911, p. 173.

produites au moyen âge. Même le P. Mandonnet ne connaît plus qu'une Renaissance, qui embrasserait moyen âge et XVIe siècle : dans l'héritage gréco-latin, le moyen âge assimile les notions politiques, le XIIe et le XIIIe siècle assimilent la science et la philosophie grecque; les XIVe, XVe et XVIe siècles assimilent les formes d'art antiques (1). Si toutes ces assimilations s'étaient réellement produites, les doctrines d'Alexandre de Hales et de saint Thomas sur le suicide seraient, j'en conviens, peu explicables. Mais on a beau multiplier les preuves que les hommes d'alors ont connu le texte des œuvres antiques, qu'importe si l'esprit leur a échappé?

Je laisse de côté, bien entendu, les « opinions politiques », assimilées à l'époque même où le droit romain se désagrège dans l'anarchie féodale, et les « formes d'art » assimilées au temps des *Miracles* et des *Mystères*. Mais comment parler sans sourire de l'« assimilation de la philosophie grecque » par les scolastiques?

Pour la philosophie grecque, le grand problème est d'atteindre le vrai, le souverain bien; pour la scolastique, vrai et bien sont trouvés d'avance, et il s'agit seulement d'ajuster des textes à des dogmes. Le philosophe se fie à la raison libre; le Docteur, à une double autorité. S'il y a assimilation, c'est à ce détail près!

Encore, si la scolastique se proposait de confronter aux dogmes toute la pensée antique dans ses libres variétés. Mais, de même que saint Augustin est, parmi les chrétiens, le maître, la pensée antique se ramène en fait à un certain nombre de textes de Platon et d'Aristote. Là où ces deux philosophes ne s'accordent pas entre eux, ou ne s'accordent pas avec le dogme, une porte s'ouvre, porte basse, mais qui donne sur la liberté. C'est pourquoi M. Coville, M. Guignebert ont pu discerner dans la scolastique une certaine force émancipatrice. Mais que les trois maîtres, par malheur, s'accordent, et le reste n'existe plus.

Or, c'est là, précisément, ce qui se produit touchant le suicide. La formule de M. de Wulf se vérifie sur ce point exactement. Abélard et Alexandre de Hales invoquent surtout Platon et Plotin, Albert le Grand et saint Thomas citent de préférence Aristote. Seulement, Platon, Plotin et Aristote s'accordent en gros sur un point : ils sont tous trois hostiles à la mort volontaire. Du coup, la question est tranchée. Les doctrines opposées ne comptent plus.

Quand je dis qu'elles ne comptent pas, ce n'est pas façon de parler. Ce qu'il y a de plus saillant pour un homme du moyen âge dans la morale antique sur cette question de la mort volontaire, ce sont, sans doute, ces exemples fameux que rapporte l'histoire de

(1) Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au* XIIIe *siècle*, Louvain, 1911, p. 1.

Rome, et ces phrases de Sénèque, qu'on a lues plus haut. Exemples et phrases sont familiers aux Docteurs, et les livres de Vincent de Beauvais suffiraient à le prouver. Cependant, cherchons dans Abélard, cherchons dans Alexandre de Hales et dans saint Thomas, quelque réflexion sur la mort de Thraséas ou d'Othon. Cherchons-y la réfutation des formules de Sénèque. Il semble que le procédé d'exposition adopté dans le *Sic et non* conduise presque forcément l'auteur à exposer, pour la confondre, la doctrine des *Lettres à Lucilius*. Cependant, il n'en souffle pas mot. Alexandre et saint Thomas l'imitent. Tous trois citent en faveur de certains suicides des arguments et des exemples chrétiens, des phrases de l'Ecriture. Sur Sénèque, pas un mot. A les lire, on pourrait croire que le suicide n'a jamais eu pour apologistes que des chrétiens et que les sages païens s'accordaient à le condamner!

Il y a mieux : Sénèque est cité dans les ouvrages de Vincent de Beauvais. Mais il est surtout cité *en tant qu'adversaire du suicide*. J'ai dit plus haut que, dans les pages choisies qui lui sont consacrées, on trouve en tout deux petites phrases qui, vues de près, sont favorables au suicide. Par contre, ses déclarations contre certaines morts volontaires s'étalent au premier plan. Dans le *Speculum Doctrinale*, c'est mieux encore : Sénèque, Epicure, Valère Maxime, sont cités tous trois comme autant d'adversaires de la mort volontaire (1). Bien que les citations soient matériellement exactes, nous jugerions sévèrement, aujourd'hui, un tel procédé. Nous crierions presque à la mauvaise foi. De la mauvaise foi, il n'y en a pas chez les Docteurs du moyen âge. Seulement, leur méthode n'est pas la nôtre, parce qu'ils n'ont pas les mêmes idées que nous sur la liberté.

Qu'y a-t-il, au fond de nos scrupules, quand nous rapportons la pensée d'autrui avec tant de précautions, quand nous vérifions jusqu'au moindre mot d'une page citée ? Il y a surtout le respect de la liberté d'autrui. Nous tenons à lui mettre sous les yeux les pièces mêmes du procès, parce que nous lui reconnaissons autant qu'à nous-mêmes le droit, le devoir de juger au libre gré de sa raison. Mais le Docteur, là où Platon et Aristote sont d'accord entre eux et avec saint Augustin, est sûr de tenir la vérité. Ce n'est pas à la raison qu'il se fie, c'est à trois autorités. Sa tâche est donc terminée dès qu'il a montré l'accord de ces trois autorités. Le reste, c'est l'erreur, cela ne compte pas. Quand il s'agit d'une erreur « chrétienne », c'est-à-dire d'une mauvaise interprétation de l'Ecriture Sainte ou d'un point d'histoire religieuse, il y aura intérêt à la réfuter, parce que cette erreur, ayant déjà séduit des croyants, peut en séduire d'autres. Mais

(1) *Spec. Doctrinale*, l. V, ch. 109 « *Quod non sit ad mortem currendum pro fastidio vitæ secundum philosophos.* »

l'erreur païenne est sans intérêt. En laissant tomber dans la philosophie antique la doctrine stoïcienne, dans les écrits de Sénèque, les déclarations favorables au suicide, Alexandre de Hales et saint Thomas ont conscience de rendre à la fois service au lecteur, à l'antiquité et à Sénèque. Et, en effet, rien n'est atteint par leur méthode, rien, si ce n'est le droit du lecteur à tout savoir pour se prononcer librement. Mais ce droit, qu'ils ne revendiquent pas pour eux-mêmes, ils n'ont aucune raison de le reconnaître à leurs disciples. Et la servitude scolastique a, dans le monde de la pensée, le même effet que la servitude féodale dans les milieux mondains. Le clerc n'approuve pas les brutalités du droit coutumier et prend soin de ne pas écrire une ligne pour les justifier. Les grands Docteurs se gardent bien d'approuver le refus de sépulture, peine antique et qu'ils savent païenne. Mais, au moment d'affirmer une doctrine nuancée, ils se heurtent à saint Augustin, à Platon, à Aristote, et, devant l'accord de ces grands hommes, leur propre pensée recule.

Etant donnée la subordination des légistes aux nobles et à l'Eglise, on n'est pas plus surpris de leur timidité. Sans doute, au XIIe, au XIIIe siècle, ils ont sous les yeux les recueils de Justinien. Mais ce droit, surtout dans le Nord, n'a pas de point d'appui. La fameuse décrétale *Super specula* en interdit l'étude aux moines et aux prêtres, c'est-à-dire à ceux qui seraient le plus à même de l'apprécier. Une ordonnance de 1312 affirme sur ce point l'accord du Saint-Siège et du roi. Ceux qui étudient, malgré tout, l'ancien droit, y trouvent bien, selon l'expression de Klimrath, « une sorte de logique universelle, appliquée au droit », mais le principe du droit coutumier joue à peu près le même rôle que le principe féodal ou le principe scolastique. Là où le juriste fait passer l'étude de ce qui se fait avant l'étude de ce qui doit se faire, l'usage né de la barbarie a le pas sur les plus savantes conceptions de l'antiquité. Là où quelque chose de l'ancien droit a survécu à titre de coutume, c'est-à-dire dans le Midi, il subsiste quelque chose des idées d'autrefois. Mais ces idées, précisément parce qu'elles se réclament non de leur valeur, mais de l'usage local, ne peuvent pas faire tache d'huile. Des déclarations comme celles de Boutillier prouvent un esprit vigoureux, mais en avance sur son temps. Elles peuvent suffire à modifier çà et là la jurisprudence. Elles ne sauraient transformer le droit.

III

Insuffisance des autres hypothèses : 1) hypothèse de Durkheim ; 2) hypothèse qui lie la répression du suicide à l'action de l'Eglise 3) hypothèse qui lie l'horreur du suicide et l'horreur du sang. 4) Conclusion de la troisième partie.

Ainsi, notre hypothèse, sur ce point encore, rend compte des faits. En est-il de même des explications classiques? Je ne le crois pas.

La théorie de Durkheim ne se vérifie guère. Le moyen âge voit triompher l'horreur du suicide : il devrait donc voir triompher le respect de la personne humaine, l'idée que l'homme est un Dieu pour l'homme. J'avoue ne rien voir de tel dans la théologie, le droit ni les mœurs. Ce qu'il y a de plus respectable dans l'homme est assurément la pensée. Jamais elle n'a été plus cruellement opprimée. Sans doute, l'organisation sociale du XIIIe siècle ne comporte plus d'esclavage. Mais le principe de la morale féodale fait de certains hommes des dieux pour d'autres hommes. Enfin, j'ai peine à croire que toutes ces peines infligées à des cadavres, ces corps traînés et pendus, expriment un respect particulièrement vif et scrupuleux de la personne humaine.

L'hypothèse qui lie l'horreur du suicide à l'action de l'Eglise passe, elle aussi, bien au-dessus des faits. Je crois l'avoir démontré plus haut. Sur un point, saint Augustin a exercé une influence décisive. Encore faut-il remarquer qu'elle ne s'est trouvée décisive que grâce à Platon et Aristote. Mais la haute Eglise est étrangère à toutes les sévérités du droit, c'est-à-dire à ce qui fait de l'horreur du suicide une réalité vigoureuse. Loin de diriger la foule et l'usage, elle les suit d'assez mauvaise grâce, condamnant, il est vrai, tous les suicides, mais affectant d'ignorer les peines dont on les punit.

Enfin, la théorie la plus courante, celle qui lie l'horreur du suicide et l'horreur du sang, est, une fois de plus, en contradiction avec les faits les mieux établis.

Ce qui a permis de la soutenir, c'est que les clercs du moyen âge encourent toujours l'irrégularité s'ils prononcent une sentence capitale. C'est par l'appel au bras séculier qu'ils esquivent la responsabilité de faire périr ceux qu'ils condamnent. Mais ce suprême et léger vestige d'un temps où tous les chrétiens devaient s'abstenir de tout meurtre peut-il faire oublier que le moyen âge est jusqu'au bout follement prodigue de sang?

La seule lecture des Mémoires que j'indiquais plus haut en donne

la preuve jusqu'à l'écœurement. Jamais, je crois, meurtres, assassinats, massacres, n'ont été plus à la mode. Mais, pour ne pas juger des siècles sur une accumulation d'anecdotes, considérons des réalités permanentes, droit canonique et droit coutumier.

Le *Décret* de Gratien admet sans hésitation la peine de mort et les justes guerres. On peut se battre sans crime, même quelquefois sous un roi sacrilège (1). Et encore : *non est crudelis qui crudeles jugulat* (2). On ne peut incriminer celui qui fait métier de donner la question (3). Les ennemis de la religion, *etiam bellis sunt coercendi* (4). Le chef doit tuer ceux de ses sujets qui vont apostasier (5). *Non sunt homicidæ qui adversus excommunicatos zelo matris ecclesiæ armantur* (6). Le Pape peut pousser à la guerre contre ceux qui l'oppriment (7). *Innocens est qui non iratus sed propter disciplinam aliquem casu peremit* (8). L'Eglise fait appel au bras séculier pour punir certains crimes : hérésie, sorcellerie, rapt de religieuses, bestialité (9). Enfin, la guerre contre l'hérétique est tenue pour œuvre pie, et le *Décret* reprend la formule : « Vous, hérétiques, quand vous combattez, vous êtes pareils au serviteur du grand-prêtre qui frappa Jésus; nous, nous sommes pareils à saint Pierre, qui tira l'épée (10). »

Le droit coutumier n'est pas seulement prodigue de la peine de mort. Il se plaît aux supplices atroces, brûle les condamnés, les mutile, enfouit les femmes vivantes. La procédure vaut les peines : duel ou torture, c'est toujours par le sang versé qu'on cherche la justice. Le code moral de la féodalité paraît d'abord assez doux, parce qu'en principe, l'ennemi vaincu est reçu à merci. Seulement, cette douceur n'existe qu'entre nobles. Interpellé par un manant qui lui réclame un péage, Lancelot s'indigne et lui passe son épée au travers du corps (11).

Enfin, les effroyables massacres qui souillent et les Croisades, et la guerre des Albigeois, ne sont même pas de excès dont on rougit après coup. C'est avec calme, sans un mot de protestation, que Guibert de Nogent, Pierre de Vaulx Cernay, Guillaume de Tyr, Albert d'Aix signalent les plus horribles tueries : « Ils n'épargnaient le sexe, ni le rang, ni l'âge, tout leur était indifférent », dit paisiblement Guillaume de Tyr dans son récit de la prise d'Antioche. La littérature est ici plus instructive encore que l'histoire. Les chroniqueurs sont forcés, en un sens, de rapporter tous ces massacres.

---

(1) C. XXIII, qu. 1, c. 4. (2) *Ibid.*, qu. 5, c. 28 (3) *Ibid*, qu. 4, c. 45. (4) *Ibid.*, c. 48. (5) *Ibid.*, qu. 5, c. 32. (9) *Ibid.*, c. 47. (7) *Ibid.*, qu. 8, c. 7 10, 11, 13, 17. (8) C. XV, qu. 1, c. 13. (9) C. XV, qu. 1, c. 4 ; *De pœnitentia*, D. I, c. 6. (10) C. XXIII, qu. 3, c. 4. (11) Voir Lot, *Etude sur le Lancelot* P. 1918, p. 157.

Mais les poètes, qui sont libres, les introduisent dans leurs chansons pour flatter le goût de leur auditoire. Le dénouement classique d'une chanson de Croisade est le triomphe du prince chrétien offrant aux vaincus le choix entre le baptême et la mort. Souvent, les païens préfèrent la mort : les conteurs, échos des mœurs du temps, ne croient pas déshonorer leurs personnages par ces massacres d'ennemis héroïques et sans défense. C'est à la joie des vainqueurs, de l'auteur et de l'auditoire, que le sang des mécréants coule à flot : l'horreur du suicide triomphe avec le goût du sang versé.

Ainsi, les théories admises jusqu'ici n'expliquent pas mieux ce qui se passe au moyen âge que ce qui s'est passé aux époques antérieures.

C'est au moment où l'horreur du sang est le plus vive dans l'Eglise que le suicide y est impuni, que les martyrs courent à la mort ou se la donnent, que la question de la mort volontaire laisse les fidèles indifférents. C'est à l'époque mérovingienne et au moyen âge, c'est-à-dire aux deux moments les plus sanglants de notre histoire, que l'horreur du suicide triomphe et inspire la législation canonique et séculière.

Il me semble, par contre, que notre hypothèse s'est vérifiée à chaque étape. L'horreur du suicide, inconnue au premier âge chrétien, mais propre aux petites gens dans la société païenne, apparaît pour la première fois, dans l'Eglise, à la fin du IVe siècle, c'est-à-dire lorsque païens et paganisme inondent la religion victorieuse.

A cette époque, elle apparaît dans l'Eglise d'en bas. Tandis que saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, discutent la question de la mort volontaire, mais sans jamais parler de punir ceux qui se tuent, les premières peines contre le suicide apparaissent dans le monde des moines égyptiens, et celui qui les applique le premier à notre connaissance est un ancien soldat sans culture.

Au Ve siècle, en Gaule, un concile, en condamnant le seul suicide des *famuli*, semble consacrer le vieux dualisme de la morale romaine. Mais, au VIe siècle, les Barbares triomphent. Les morales nuancées, païenne et chrétienne, suivent les aristocraties dans leur chute. La morale d'en bas triomphe, transforme le droit séculier, et, par contrecoup, le droit canonique.

Au VIIIe et au IXe siècles, la renaissance anglo-saxonne et carolingiennne commence à reconstituer une aristocratie intellectuelle : aussitôt se produit un effort pour nuancer et assouplir le droit du VIe siècle.

Mais enfin au Xe siècle, la barbarie réapparaît ; la féodalité naissante consacre le principe servile ; il n'y a pas d'aristocraties : l'horreur du suicide triomphe à nouveau. En vain, au XIIe, au XIIIe siècle,

des élites se reconstituent. Sans doute, elles ébauchent timidement des morales plus nuancées; mais ni la noblesse, paralysée par la servitude féodale, ni l'Eglise, bridée par l'esprit scolastique, ne réagissent avec force contre le fait accompli.

Fille de l'esclavage et de l'ignorance, l'horreur du suicide triomphe donc grâce aux grands faits sociaux qui brident l'essor de la pensée humaine et organisent la servitude féodale. Avec la civilisation renaissante, la morale nuancée va prendre sa revanche.

QUATRIÈME PARTIE

La Renaissance des Élites et la Revanche de la Morale nuancée

---

Dans la vaste période de renaissance qui va du XVIe siècle à nos jours, l'esprit humain se dégage de la servitude scolastique; la raison, redevenant libre, s'attaque peu à peu à tous les problèmes, y compris les problèmes moraux; d'autre part, l'esprit féodal disparaît définitivement, le vassal faisant place au sujet, le sujet au citoyen; le sentiment de la liberté, de la dignité individuelle s'affine dans la vie mondaine. Ainsi s'organise une élite cultivée, éprise d'indépendance, qui s'élève au-dessus de la foule aussi haut que l'aristocratie antique. Si notre hypothèse est bonne, la constitution de cette élite doit avoir pour résultat une revanche de la morale nuancée.

Cette morale, en effet, triomphe à son tour.

La disparition de l'esclavage, l'idée lancée par le christianisme, et conservée en gros par l'Eglise, que la morale est la même pour tous, rendent impossible un retour avoué au dualisme antique. La lutte commencée au IVe siècle continue donc. Mais, cette fois, c'est la morale nuancée qui a l'avantage et finit par l'emporter.

De la Renaissance à nos jours, je distingue cinq phases.

Première phase, le XVIe siècle : la morale nuancée s'affirme; l'Eglise prend parti pour la morale simple; le droit hésite.

Deuxième phase, le XVIIe siècle : les deux morales semblent s'affermir l'une et l'autre sur leurs positions; le droit, après une période d'incertitude, consacre la morale simple, ce qui rend une lutte ouverte inévitable.

Troisième phase, le XVIIIe siècle : la morale nuancée attaque et gagne du terrain.

Quatrième phase, la Révolution : la morale nuancée triomphe dans le droit et dans les mœurs.

Cinquième phase, le XIXe siècle : la morale simple reprend l'offensive; mais la morale nuancée résiste à l'assaut.

CHAPITRE PREMIER

Le XVIe siècle : une nouvelle lutte s'annonce entre les deux morales

Au XVIe siècle, la morale nuancée sort de l'ombre, et, se présentant comme une morale mondaine et renouvelée de l'antiquité, elle s'impose à l'attention. L'Eglise se porte résolument au secours de la morale simple; du coup, le conflit de la morale populaire et de la morale aristocratique semble s'annoncer comme un conflit entre idées « païennes » et idées « chrétiennes ». Ce conflit ne provoque pas encore, au XVIe siècle, de polémiques violentes. Mais, déjà, l'incompatibilité des deux morales trouble profondément la jurisprudence.

I

La morale nuancée : 1) Elle s'exprime déjà hardiment dans les romans ; 2) dans la tragédie naissante ; 3) dans les ouvrages des moralistes et, beaucoup plus timidement, dans les mœurs.

La morale nuancée s'affirme dans les romans et au théâtre, dans les écrits des philosophes, et, plus timidement, dans les mœurs.

Les romans (1), sur ce point comme sur tant d'autres, reprennent à

---

(1) J'ai lu les romans indiqués dans le *Manuel bibliographique* de M, Lanson, (P. 1909, p. 216-217) et quelques-uns des ouvrages indiqués par M. Reynier (*Le roman sentimental avant l'Astrée*, P. 1908). Editions citées dans ce chapitre : Belleforest, *Les histoires tragiques extraites des œuvres de Bandel*, Lyon, 1616. Beroalde de Verville, *Aventures de Floride* (4 parties). Tours 1694. *Les amours d'Aesione*, P. 1597. Boaistuau, *Histoires prodigieuses* P. 1575. *Histoire de Chelidonius*, P. 1578. Helisenne de Crenne, *Les angoisses douloureuses qui procèdent d'amour*, P. 1560, Des Escuteaux, *Les chastes amours de Clarimond*. Rouen, 1602, *Les véritables et heureuses amours de Clidamant et Marilinde*, P. 1603. Du Pont, *L'enfer d'amour*, P. 1603. Du Souhait. *Les amours de Poliphile et Mellonimphe*, Lyon, 1605. Jeanne Flore, *Comptes amoureux*. P, 1543. Gontier, (Prévost. sr de) *Les amours de la belle Du Luc*, P. 1598. Joulet. *Les amours d'Armide*, P. 1608. Jean d'Intras, *Le lit d'honneur de Chariclée*, P. 1609. De Nervèze. *Amours diverses*, P. 1617. Ollenix du Mont Sacré, *Les amours de Cléandre et Domiphille*, P. 1597. *Œuvre de la chasteté*, P. 1595. *Les Bergeries de Juliette*, t. I. P. 1585. t. II. P. 1598. Poissenot, *Nouvelles histoires tragiques*, P. 1586. Valentinian, *De l'amant ressuscité de la mort d'amour*, 1555. Du Verdier, *La Partenice de la Cour*, P. 1628. *Le Printemps d'Yver*, P. 1572. *Les comptes du monde aventureux*, éd. Franck, P. 1878. *La Mariane du Philomène*. P. 1596. A partir du XVIe siècle, je modernise l'orthographe.

des ouvrages italiens et espagnols les traditions de notre littérature courtoise. Aussi y distingue-t-on, du premier coup d'œil, une morale de façade, aveuglément hostiles au suicide, et une morale nuancée qui, dans des cas déterminés, l'approuve. Mais, ce qu'il y a de nouveau, c'est que cette morale en action ose parfois se formuler et se formuler nettement.

La vieille façade ne change pas. Je ne vois que trois traits qui sortent un peu de l'ordinaire : dans le joli roman d'Helisenne de Crenne, l'héroïne prie Dieu de la tuer pour la sauver du suicide et de la damnation : « Voyez que continuellement suis tentée de me vouloir tuer et occire, sans avoir égard à la perdition de ma pauvre âme (1) »; Gontier célèbre « la gloire » de la belle Du Luc qui, apprenant que son amant se vante de l'avoir violée, veut d'abord se tuer, puis le tue (2); enfin dans les *Comptes amoureux* de Jeanne Flore, une jeune femme mariée à un vieillard, « comme coupable maléfique, rompue et ôtée de toute espérance, faite de soi mortelle ennemie, (ô cas énorme et jamais non ouï !) se défit en appelant à son trépas les luctueuses furies d'enfer (3) ».

Cette indignation théâtrale est exceptionnelle. En général, les phrases contre le suicide sont analogues à celles que nous avons rencontrées dans la littérature du moyen-âge : c'est une « cruelle cruauté » (4), « un exécrable forfait » (5); celui qui se tue « souille ses mains de son sang propre » (6), « engage son âme aux peines éternelles (7) ».

Mais la morale en action ne se soucie guère de ces condamnations. Mariane invoque l'argument chrétien, mais cela ne l'empêche pas d'aller se livrer pour se faire mettre à mort (8). Partenice explique que le suicide nous conduit en enfer, mais elle se jette à la mer (9). Marizée qui s'est tuée déclare, dans l'autre monde, qu'elle se repent de son « courage abominable »; seulement, elle est au ciel (10). Cléandre, après avoir appelé le suicide « un exécrable forfait », n'en décide pas moins de se tuer et dit à son ami : « C'est ma résolution, mon désir, ma gloire (11). »

Derrière les phrases de façade, la morale en action garde les traditions du roman courtois. En dehors du conte de Jeanne Flore, je ne connais pas un seul cas dans lequel le suicide d'un personnage le rende odieux, Par contre ceux qui se tuent pour sauver leur

---

(1) *Les angoisses douloureuses*, I, 19. (2) *Les amours de la belle Du Luc*, 73. (3) XLIII. (4) *Les amours de Cléandre et Domiphille*, 353. (5) *Ibid.* (6) *La Mariane du Philomène*, 84. (7) *La Partenice de la Cour*, 633 ; cf. *L'enfer d'amour*, p. 63, *Comptes du monde aventureux*, I, 103 8) P. 84. (9) p. 634. (1) De Nervèze, *Amours diverses*, p. 694. (11) *Les amours de Cléandre et Domiphille*, p. 6 et 24.

honneur, par remords ou par amour sont invariablement sympathiques.

Une femme vertueuse est presque tenue de préférer la mort au déshonneur. Si j'avais un moment de faiblesse, dit l'une, je me tuerais (1); une autre : « je me tuerais plutôt que vous ayez rien de moi (2) »; une autre : « la mort préviendrait la violence que vous me voudriez faire (3 ». Livrée au roi, l'héroïne d'un conte célèbre obtient l'octroi d'une grâce et déclare : « La seule grâce que je demande est de me tuer moi-même (4) ». Une autre déclare que, si elle cédait à son amant, elle « devrait » se tuer (5). Dans les *Histoires tragiques*, Elinde se tue pour n'être pas violée (6); une autre *Histoire* célèbre « la grandeur de courage » d'une jeune fille qui se tue « pour avoir été vue par son ami en un état auquel elle ne désirait d'être vue (7) ». Violée pendant son sommeil, la Fleurie du *Printemps* d'Yver avale du vin bouillant, et la mort vient, « chassant la belle âme de son pénible corps pour la mettre en gloire et félicité éternelles (8). »

Le suicide après un crime réhabilite un peu le criminel (9). Un amoureux jaloux, décidé à tuer son heureux rival, devient moins odieux en déclarant qu'il ne lui survivra pas (10). Cloris, ayant eu le tort de céder à son amant, redevient tout à fait sympathique en se tuant pour expier sa faute (11).

C'est le fait d'une grande âme de se tuer par une honte généreuse, même lorsque la faute est légère : Renaud, surpris sous des habits de femme, veut se détruire (12); Domiphille, s'apercevant qu'elle aime Cléandre, un ennemi, aime mieux mourir que de « faire les obsèques à son honneur (13). » Accusé à tort d'infidélité, Dellio prend son poignard pour se le « cacher dans le sein (14) »; innocent, mais soupçonné, Bransil se laisse mourir de faim (15).

Quand on ne peut avoir ce qu'on aime, on se tue, on essaie au moins de se tuer. C'est ce que font à l'envi les héros et les héroïnes de la *Mariane* (16), du *Printemps* d'Yver (17), des romans d'Ollenix, de Beroalde de Verville, de Des Escuteaux, de Jean d'Intras, de Joulet, de Du Pont, de Du Verdier, de Jeanne Flore (18). On ne voit

---

(1) *Œuvre de la chasteté*, 409. (2) *Seconde partie des aventures de Floride* 114. (3) *La Partenice*, 615. (4) *Les hist. tragiques*, I. (5) *L'amant ressuscité*, etc., 205. (6) *Nouvelles hist. trag.*, I. (7) *Ibid.*, V. (8) p. 139. (9) *Le premier livre des Bergeries*, p. 92. (10) *La Mariane*, 80-84. (11) *La Partenice*, 171. (12) *Les amours d'Armide*, 131. (13) *Œuvre de la chasteté*, 307. (14) *Le premier livre des Bergeries*, 54. (15) *Le IIe Livre des Berg.*, 14. (16) P. 181. (17) P. 57. (18) *Amours de Cléandre et Domiphille*, 6, 15, 24 ; *Œuvre de la chasteté*, 145, 434 ; *Bergeries de Juliette*, II, 27, 28, 81, 93, 124 ; *Aventures de Floride*, I, 83 ; *Les véritables et heureuses amours de Clidamant*, 22, *Les chastes amours de Clarimond*, 171, 200 ; *Le lit d'honneur de Chariclée*,

dans ces suicides ou ces tentatives que des preuves de loyal amour. Si je vous suis désagréable, dit Cléandre à sa belle, dites-le et je me précipite du haut de cette tour, « afin que vous connaissiez par ma fin » que je vous aimais (1). L'amant de Domiphille essaie de se tuer : Domiphille aussitôt décide de l'aimer (2). De même Mellonimphe se met à aimer celui qu'elle dédaignait, dès qu'elle apprend qu'il a voulu mourir pour elle (3).

Enfin on doit ou se tuer ou songer au suicide quand on a perdu ce qu'on aime : les femmes ne sont pas, sur ce point, moins résolues que les hommes. L'une veut imiter Sophonisbe (4), l'autre « eût suivi Porcie à la mort » (5). Cléandre se reproche sa « couardie » de mourir le second (6) ; l'amante d'Espine s'écrie : quelle serait ma « lâcheté » de survivre à mon amant! (7). L'héroïne de Jean d'Intras, ayant perdu son mari, se perce d'une épée (8). Perside, après la mort d'Eraste, veut se tuer aussitôt. — Vengez-le d'abord, dit un bon serviteur, ensuite nous irons le rejoindre « au paradis des bienheureuses âmes ». Eraste vengé, Perside allait se précipiter quand elle aperçoit des Turcs. Elle se fait tuer par eux : « O constance digne des cieux ! ô mort digne d'éternelle vie ! » (9).

Tout cela n'ajoute pas grand chose à la morale des romans courtois. Mais voici la grande nouveauté : au moyen âge, la morale mondaine n'ose pas se formuler; il n'y a pas de discussion sur la légitimité du suicide en tel ou tel cas; au contraire, au XVIe siècle, les discussions sont déjà très hardies. Tantôt l'auteur tient la balance égale ou même se contredit; tantôt il se montre partisan de certaines morts volontaires.

Veut-on un exemple de contradiction ? Boaistuau, dans ses *Histoires prodigieuses*, condamne jusqu'au dévouement de Curtius et de ses émules : tant étaient grands les prestiges du malin que ces gens-là pensaient sauver la patrie en faisant « un volontaire sacrifice au diable de leurs âmes » (10). Mais, dans l'*Histoire de Chelidonius*, le même Boaistuau parle des disciples de Platon « qui, lisant ses livres de l'immortalité de l'âme, trop affectueusement se défesaient eux-mêmes », et, au moment où l'on croit qu'il va les foudroyer, il écrit : « Telles choses ne nous sembleront admirables ou étranges

---

67 ; *Les amours d'Armide*, 27, 157, 212; *L'Enfer d'amour*, 6, 60 ; *La Partenice*, 609 ; *Comptes amoureux*, p. LVII.

(1) *Aventures de Floride*, IV, 335. (2) *Œuvre de la chasteté*, 339. (3) *Les amours de Poliphille*, 81. (4) *La Mariane*, 158. (5) *Œuvre de la chasteté*, 278. (6) *Ibid.*, 468. (7) *La Mariane*, 5. (8) *Le lit d'honneur*, 69. (9) *Le Printemps*, 77, 79. Cf. *Les facétieuses journées*, VI, 3, VI, 10, *Œuvre de chasteté*, 442, *Bergeries de Juliette*, I, 95, 225. (10) *Hist. prodig.*, 41.

aux Ethniques, si nous considérons comme saint Paul, arrosé de spirituelle liqueur, désirait être délié de cette prison terrestre etc. » (1) Ainsi le suicide de Curtius, que louaient saint Clément et Origène, devient chose diabolique; mais celui de Cléombrote, que condamnaient Lactance et saint Augustin, se trouve à peu près justifié par l'exemple de saint Paul!

Poissenot, lui, pour se tirer d'embarras, a déjà recours à l'idée qu'il y a deux morales et que, *hors du christianisme*, la mort volontaire peut être digne d'éloge. Des chrétiens, dit-il, doivent se garder « de faire ce saut périlleux, s'ils ne veulent se damner à tous les diables », mais « telles magnanités, pour t'en dire ce que nous en pensons, étaient entre les païens quelquefois louables » (2).

Voici maintenant des discussions en forme et dans lesquelles l'avantage demeure aux partisans de la morale nuancée.

Dans le roman de Jean d'Intras, Mélisse, repoussé par Chariclée, se demande s'il doit se tuer. Quatre raisons l'en détournent : le suicide est contraire « aux statuts du ciel », — aux « ordonnances de la nature », — aux « préceptes de sa propre affection », — enfin celui qui se tue est blâmé par la postérité. Mais il réfute ces quatre arguments : c'est au contraire en sachant mourir « qu'on laisse du los à sa souvenance », c'est « où se distribuent les couronnes pour les grands courages »; enfin « tant s'en faut que le ciel, la Nature et l'amour de soi-même aient institué la défense de tirer raison sur soi de nos infortunes : c'est au contraire un de leurs préceptes, ils ne nous ont pas mis les armes de la liberté en mains que pour combattre l'infélicité »; il faut donc hardiment vaincre nos malheurs : « Ce sont les lois de la vie qui ne peut être servile de l'adversité » (3). A la fin du roman, l'héroïne sympathique s'inspire de cette doctrine et, « par devoir », par « résolution», par « générosité » elle fait « humer à son âme le doux air des cieux. » — Heureuse mort, s'écrie l'auteur, et « qui, selon le monde, ne peut être assez dignement louée de moi ! » (4).

Dans le *Printemps* d'Yver, l'histoire du suicide de Fleurie est suivie d'un éloge, puis d'une discussion. Au cours de la discussion, celui même qui parle contre Fleurie expose, en évitant de la réfuter sérieusement, la théorie païenne selon laquelle on peut se tuer « pour quelque cause louable », comme pour sauver sa virginité, pour « savoir ce qu'on faisait en l'autre monde », pour apporter quelque bien au public, ou parce qu'on est lassé de trop vivre (5).

Les discussions les plus intéressantes se trouvent dans les romans d'Ollenix.

---

(1) P. 81. (2) *Nlles Hist. trag.*, V. 392. (3) P. 67 et 68. (4) P. 99. (5). P. 148, ss.

Dans les *Bergeries*, Juliette condamne ceux que l'amour conduit à se défaire. Ils font « banqueroute vers la Divinité » en renonçant à la raison qu'elle nous a donnée, et ils désobéissent à Dieu. C'est pourquoi, conclut la bergère, « je n'estimerai jamais » ceux qui se sont tués de leur propre couteau » (1). Il semble bien que ce soit badinage, car la même Juliette loue Bransil qui, accusé à tort, se laisse mourir de faim, et elle déclare que « sa mémoire vivra éternellement » (2). Mais l'auteur ne veut même pas nous laisser sur l'impression indécise que peut produire ce badinage et, dans le même livre des *Bergeries*, Arcas défend la thèse opposée : c'est blâme et déshonneur aux misérables de mendier le secours d'autrui, quand « il y a un propre et particulier remède qui est la mort ». Et tant s'en faut que ceux qui se tuent soient blâmés. Ils sont « loués et de tout le monde estimé. » C'est à cause de ce pouvoir que nous avons de nous détruire qu'on ne peut accuser Nature de toutes nos misères. Car elle nous a « mis entre les mains le propre et salutaire remède à ces pauvretés là, qui est une belle issue de ce monde. » (3)

On dit, continue Arcas, qu'il ne faut point avancer sa mort quand elle apporte incommodité au pays ou bien encore aux parents et aux amis. Mais l'on sait bien que celui qui « ne voudra plus vivre, ains mourir » ne peut plus « rien faire de bon. »

« Voilà pourquoi, conclut Arcas, les anciens sages faisaient si peu de cas de la puissance du ciel et ne craignaient point sa cruauté. » Ils savaient que, par le suicide, l'homme peut être victorieux, « non de la Nature seulement, mais de toutes les puissances du ciel. » Pour échapper à tous ces maux, il n'a qu'à préférer une « belle mort » à une vie misérable (4).

Phillis essaie de répondre à Arcas. Mais, comme pour bien marquer le triomphe d'Arcas, l'auteur convient que, d'abord, Phillis « ne savait bonnement que lui dire. » Il développe pourtant deux arguments : il faut qu'il reste des hommes pour louer Dieu; la créature ne doit pas détruire l'ouvrage du créateur (5). Mais ces deux arguments, (qui vaudraient plutôt contre l'homicide en général que contre le suicide en particulier,) ne persuadent pas Arcas qui prêche d'exemple :

Je vais m'appareiller d'entrer dessous la lame
Et, par cent mille pleurs coulantes de mes yeux,
Rendre à jamais mon nom du temps victorieux.

Dans un autre roman d'Ollenix, Criniton, désespéré des froideurs de Lydie, va trouver un ermite et lui dit : Je vous demande, bon

(1) II, p. 18. (2) *Ibid.*, p. 14. (3) *Ibid.*, p. 104, 105. (4) *Ibid.*, p. 106. 5) *Ibid.*, p. 124.

père, si l'homme que la douleur rend de sorte ennemi de lui-même que n'attendre point de mort plus cruelle que la vie, ne doit tâcher de sortir de ce monde, afin qu'en mourant il fasse mourir et le murmure contre Dieu, qui ne part point de sa bouche, et le désespoir qui tâche à le rendre homicide de lui-même. Car de deux maux le moindre est à prendre, et celui, ce me semble, fait mieux de mourir que vivre pour faire mourir son âme en péché. » Quand nous nous voyons trop faibles pour résister au désespoir, « ne vaut-il pas mieux chercher une mort honorable qui nous affranchit de ce mal ? » (1) Je ne sais s'il y a là une naïveté ou une raillerie ingénieuse de la théorie d'après laquelle le désespoir est le plus grand de tous les crimes. Dans une poésie qui se trouve au même livre, on lit :

Le vaillant par la mort arrête son malheur
Et ce n'est pas mourir que changer sa douleur
En une moindre peine (2)

Enfin, tandis que d'autres délibèrent, l'héroïne de Valentinan parle de la beauté de certains suicides comme d'une chose qui ne se discute même pas. Citant Decius, Caton, Lucrèce, elle déclare : « Qui est celui d'entre vous qui trop mieux n'aimât mourir, voire de mille morts s'il était possible, que tant soit peu abâtardie sa réputation ? » (3) De même l'idée que le suicide est une preuve de courage et de magnanimité revient si souvent qu'elle finit par s'élever au-dessus des discussions : « Aurai-je moins de courage, de hardiesse et de constance, s'écrie un héros, qu'une Porcie, qu'une Cléopâtre, qu'une Sophonisbe, que mille et mille autres damerettes qui, par une mort volontaire, ont laissé d'elles à la postérité un si bel exemple de grandeur, de courage et de magnanimité ?... » (4) Et tous ceux qui hésitent un moment à se détruire sont les premiers à se reprocher leur couardie et leur lâcheté. Hélas, avoue l'un d'eux, je devais me frapper, « mais quoi ! ce n'est pas chose facile que la séparation de l'âme et du corps » (5). Comme Emilye va se jeter à l'eau, la crainte et l'horreur la retiennent un moment, mais, honteuse de cette faiblesse, elle s'élance en faisant le signe de la croix (6).

Ainsi l'ancienne morale mondaine ose maintenant se montrer au grand jour. Les exemples donnés par Lancelot, Galehaut, Tristan et Iseut sont comme fortifiés par l'exemple de Codrus, de Pirame et Thisbé, d'Alceste, de Didon, de Sophonisbe, de Lucrèce, et l'idéal que les héros courtois suivaient sans l'oser définir s'affirme en formules hardies.

---

(1) *Œuvre de la Chasteté*, p. 78. (2) *Ibid.*, p. 92. (3) *L'amant ressuscité* IV, 201. (4) *La Mariane*, 236, cf. p. 3. (5) *Les amours de Cléandre*, 15. (6) *Les Bergeries*, II, 81. Cf. *Les Amours d'Armide*, 27.

La tragédie naissante (1), est, elle aussi, une école de morale nuancée : le suicide est un « brave trépas » lorsqu'on ne veut pas survivre à ce qu'on aime ou lorsqu'on est vaincu.

Dans Jodelle, le chœur célèbre Cléopâtre qui aura, dit-il, une gloire impérissable,

Pour avoir plutôt qu'en Rome
Se laisser porter ainsi
Aimé mieux s'occire ici
Ayant un cœur plus que d'homme (2).

La *Cléopâtre* d'Ollenix est une longue apologie du suicide de la reine. *L'argument* nous prévient d'abord que c'est un acte « courageux et louable » (3). Les discussions fort longues qui s'y trouvent tournent en faveur de Cléopâtre :

Ceux-là tant seulement sont chétifs ici-bas
De qui le cœur poltron redoute le trépas,
Qui, craignant de mourir et lâches de courage,
N'osent en se tuant racheter leur servage (4).

En vain Iras dit à la reine : « Sont les désespérés qui recherchent la Parque ». Elle répond fièrement : « C'est le cœur généreux que la Fortune attaque » (5). Le chœur l'approuve à plusieurs reprises. César s'écrie : « O constance admirable ! » (6) Tout l'acte III est une longue discussion sur le suicide; il se termine par une déclaration favorable à Cléopâtre.

Dans le *Saül* de Jean de la Taille, les lévites disent à Saül :

As-tu donc le cœur si lâche
Que supporter il ne sâche
Les malheurs communs à tous?...

Mais l'écuyer de Saül dit au contraire : « O roi, tu montres bien ton cœur être héroïque » (7), et David, à la fin de la pièce s'écrie :

O que beaucoup auront sur vous envie
Qui finissez vaillamment votre vie,
Qui par vos morts acquerrez un renom
Lequel doit rendre immortel votre nom... (6)

---

(1) J'ai lu la plupart des pièces indiquées dans le *Manuel bibliographique* de M. Lanson, p. 226 ss. et dans Faguet, *La tragédie française au* XVIe siècle, nouvelle édit., P. 1912. (2) Acte V, chœur final. (3) Ollenix, *Cléopâtre*, p. 4. (4) Acte I (p. 14). (5) *Ib.*, p. 22. (6) Acte III, p. 113. (7) Acte IV. (8) Acte V. Au même acte, l'écuyer de Saül qui, lui aussi, s'est tué est proclamé « digne de tout honneur ».

Montchrestien, dans l'*Avis* qui précède la *Cartaginoise*, écrit : « Si tu veux, elle te dira sa résolution de mourir plutôt que de tomber en servitude et servir de spectacle aux dames romaines. Le tout avec telle constance et générosité que tu connaîtras qu'elle n'avait pas moins de courage que de beauté etc. » Dans les *Lacénes*, Cléoméne vaincu déclare :

Quand il est interdit de vivre librement
C'est faire un très beau coup de mourir bravement (1).

et il se tue avec ses compagnons. Le chœur célèbre leur vaillance :

...O l'honneur immortel des âmes généreuses !
Tout bien considéré vous avez eu raison
De rendre vos esprits en vos mains valeureuses
Pour sortir par la mort d'une double prison.

Que rien ne se compare avecque votre gloire
Vous vainquez tout d'un coup en ce dernier effort
Deux pestes qui sur nous emportent la victoire
L'envie au cœur malin et la cruelle mort.

...Elles domptent vos corps et vous domptez leur rage
Vous chassent de la terre et vous montez aux cieux (2).

Dans le théâtre de Garnier, l'hésitation devant la mort volontaire est présentée comme une lâcheté : sus ! que tardes du donc, s'écrie Thésée après la mort de Phédre :

une crainte couarde
Te rend-elle plus mol que ta femme paillarde ?
Craindras-tu de t'ouvrir d'une dague le flanc ?
Craindras-tu de vomir une mare de sang (3).

Au dernier acte de *Porcie*, la vieille nourrice dit de même :

Mais que tardé je tant ? qu'attendé-je musarde ?
Qu'ores je ne déromps ma poitrine vieillarde ?
Quelle frayeur m'assaut ? Quelle glaceuse peur
Pirouettant en moi me vient geler le cœur ? (4)

Porcie, apprenant la mort de Brutus se reproche de lui survivre un seul instant :

Brute, pardonne-moi, je sais bien que j'ai tort
De vivre un seul moment après ton dernier sort etc. (5)

(1) Acte III. (2) Acte III. (3) Scène dernière. (4) Scène dernière. (5) Acte IV.

Les suicides d'Hémon, d'Antigone, d'Eurydice (1), de Cornélie (2) ne sont l'objet d'aucun blâme. Nabuchodonosor, parlant d'un roi vaincu, demande pourquoi il n'appelle pas la mort à son secours, et son confident lui répond : « C'est par faute de cœur qu'il ne recourt à elle ». Marc Antoine explique qu'une belle mort effacera la honte de ses amours lascives :

Mais sus, il faut mourir et d'un brave trépas
Expier ma diffame et mes nuisans ébats;
Il faut, il faut mourir, il faut qu'une mort belle
Une mort généreuse à mon secours j'appelle;
Il me faut effacer la honte de mes jours
Il me faut décorer mes lascives amours
D'un acte courageux et que ma fin suprême
Lave mon déshonneur me punissant moi-même.

Et le chœur qui lui répond fait une belle apologie du suicide :

Las! que nous tourmente l'envie
et le désir de cette vie !
Que ce nous est un fier bourreau
Qui nous travaille et nous martéle
Que l'ignoble peur du tombeau !

La mortelle Parque au contraire
Nous offre un secours salutaire
Contre tous les humains malheurs
Et nous ouvre sans fin la porte
Par où faut que notre âme sorte
De ses incurables douleurs.

...Mais qui peut disposer lui-même
Quand il veut de l'heure suprême
De ses libres jours sans effroi
Cette belle franchise estime
En son courage magnanime
Plus que la fortune d'un roi.

O que c'est une chose vile
Sentant son courage imbécille
Qu'au besoin ne pouvoir mourir,
Laissant choir d'une main mollâtre
Le poignard tiré pour combattre
la douleur qui ne peut guérir! (3)

(1) Dans *Antigone*. (2) Dans *Cornélie*. (3) *Marc-Antoine*, acte III.

Ces vers, de si fière allure, expriment non seulement avec hardiesse, mais avec une sorte de ferveur, le grand argument de Sénèque et de la morale aristocratique : l'homme qui ne reculera pas devant le suicide est libre, celui-là est serf qui cède « à l'ignoble peur du tombeau ». Si l'on songe que la tragédie naissante est avant tout, selon la remarque de M. Faguet, une école de morale (1), on se rend compte du terrain gagné par la morale nuancée depuis le temps où les *Mystères* flétrissaient la mort « impétueuse, laide, abominable et honteuse ».

Enfin la morale aristocratique reparaît même dans les ouvrages philosophiques. Les philosophes (2), bien entendu, parlent beaucoup moins librement que les romanciers et les auteurs dramatiques. Mais ce n'est pas en vain qu'on lit et qu'on relit les auteurs antiques : leurs idées s'imposent fatalement à l'attention des philosophes.

Au premier contact, elles avaient surpris : Pétrarque réfute encore avec soin et d'un ton très sincère les arguments allégués en faveur du suicide, et la mort même de Caton ne trouve pas grâce à ses yeux (3). Mais déjà Erasme a un autre ton. Si l'*Eloge de la folie* raille Curtius d'avoir cédé à l'attrait de la gloire, il proclame « voisins de la sagesse » ceux qui ont « avancé leur mort par dégoût de la vie » (4). Dans les *Apophtegmes*, Erasme rapporte sans commentaires le mot de Diogène, conseillant à Speusippe de se tuer; il loue le courage de Caton, « qui conseilla aux autres de se sauver, et évita lui-même par une mort volontaire une servitude honteuse » (5).

Peu à peu, les érudits manifestent, sans beaucoup se gêner, leur admiration. Ravisius Textor cite tour à tour des textes louant le suicide de Caton et la phrase de Lactance, qui le condamne. Mais, arrivant à Cassius, il rapporte seulement un texte qui l'approuve. Le

---

(1) Faguet, p. 56-57. (2) J'ai lu les ouvrages indiqués dans le *Manuel bibliographique* de M. Lanson (p. 197 ss.) et dans le Grundriss d'Uberweg (t. III). Ouvrages cités dans ce chapitre : Charron, *De la sagesse*, P. 1797 ; Dampmartin, *Du bonheur de la court*, 1595 ; Du Vair, *Œuvres*, Rouen, 1636 ; Erasme, *Apophtegmes* (Œuvres, Bâle, 1540, IV), *Eloge de la Folie*, trad. Des Essarts, P. 1877 ; L'Hospital, *Œuvres inédites*, P. 1825 ; Amadis Jamin, *Discours des Passions humaines* (dans Frémy, *L'Académie des derniers Valois*, P. 1887) ; Juste-Lipse, *Opera*, Lyon, 1613, *Epistulae*, Lyon 1596 ; Lostal, *Les Discours philosophiques*, P. 1579 ; Montaigne, éd. Jouaust, P. 1875 ; Pétrarque *De remediis utriusque fortunae*, Rotterd., 1649 ; (une traduction française avait été publiée en 1523) ; Pibrac, *Quatrains*. éd. Claretie, P. 1874 ; Primaudaye (La), *Académie française*, P. 1581 ; Ravisius Textor, *Officina*, 1532 ; Scioppius, *Elementa philosophiae stoicae moralis*, 1606 ; d'Urfé, *Epistres morales*, P. 1619 ; Zvingger, *Theatrum vitae humanae*, P. 1572 ; de Mornay, *Disc. de la vie et de la mort*, 1575. (3) *De remediis*, CXVIII. (4) P. 46 et 55. 5) *Œuvres*, IV. 103.

récit du suicide d'Atticus est suivi d'un long éloge de ses vertus. Lucrèce est « une rare lumière de pudicité » : je ne peux, dit Ravisius, y penser sans pleurer (1).

Dans le *Théâtre de la Vie Humaine*, de Zvingger, on trouve une liste encore bien plus complète des suicides célèbres de l'antiquité. La morale nuancée triomphe dans cet ouvrage, sans que l'auteur ait même l'air d'y prendre garde. Il parle avec mépris de certains suicides, avec admiration de beaucoup d'autres, comme si tout le monde acceptait d'avance sa distinction entre les suicides courageux et les suicides de désespoir (2).

Parmi les philosophes proprement dits, je n'ai rien trouvé dans les écrits platoniciens. Mais les idées antiques s'affirment, d'une part, dans les œuvres des stoïciens; d'autre part, dans Montaigne et Charron.

Du Vair ne traite pas la question de la mort volontaire. Mais, parlant du mépris de la mort, il écrit : « Croyons en Socrate, et nous ne la craindrons plus; croyons en Caton, et nous irons au devant d'elle, croyons en Arria, femme de Petus, mourant pour tenir compagnie à son mari et ne point séparer leurs amours liées ensemble par une si sainte et si chaste soudure. Le mépris de la mort est la vraie et vive source de toutes les belles et généreuses actions des hommes (3). »

Scioppius, dans ses *Eléments de philosophie stoïque*, consacre toute une page à exalter le suicide de Caton (4).

Juste Lipse, dans sa *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, examine, parmi les « paradoxes stoïciens », celui qu'il résume en ces termes : *sapientem sumere aliquando mortem posse, decere, debere : ex stoicō quidem decreto.* Il expose très clairement, et avec beaucoup de sympathie, le point de vue stoïcien : *Bella res est mori sua morte.* Et on est tout surpris que cet exposé, qui a l'allure d'un plaidoyer, se termine par une réfutation (5). Une lettre de Juste-Lipse donne la clef de l'énigme. « Vous me demandez, écrit-il à un ami, si le sage peut se donner la mort? La question était débattue autrefois, elle est aujourd'hui tranchée : vous savez ce que décident sur ce point les lois de notre religion. » Mais, continue Juste-Lipse, voulez-vous un mot *pro veterum mente?* C'est avec les stoïciens que

---

(1) *Ravisii Textoris nivernensis Officina*, fol. III ss. (2) Zvingger, *Theatrum Vitae humanae*, l. IV, *De Fortitudine*, p. 653, 657 ; voir aussi p. 711, 747, 830. (3) *La Philosophie morale des Stoïques* (Œuvres, p. 712). Dans le *Livre de la Constance et consolation ès calamitez publiques*, un des interlocuteurs rapporte sans commentaire la «piteuse» histoire d'une femme qui s'est tuée parce qu'elle manquait de pain. (4) Ch. LXXIII. (5) III, *dissert.* 22, *Opera*, p. 809.

je serais d'accord : *Stoicis adhœream.* Le suicide leur a plu, mais non pas sans discrétion. Suit l'indication des cas dans lesquels il ne faut pas se tuer. Mais, ces cas mis à part, « quelle lâcheté de souffrir tant de morts et de ne pas mourir »! (1).

Même morale nuancée dans les *Epistres morales* de d'Urfé, qui est, lui aussi, favorable aux idées stoïciennes. Il y a des suicides qui sont des abdications. Quelques-uns disent, en somme : « Mourons plutôt que de lutter contre la fortune! » « Eh bien! j'y consens, mourez de peur d'avoir du mal et de la peine. Puisque la mort vous est plus douce que la douleur des plaies, ensevelissez-vous! Et puisque la servitude vous semble plus belle que le combat, soyez esclaves!... » (2) Mais, par contre, un suicide comme celui de Caton est chose courageuse et magnanime : « L'acte que Caton commit en soi-même en se tuant, en tant que Caton, ne fut pas cruauté, mais courage et magnanimité. » On dit que c'est une « extrémité », et quelques-uns ajoutent qu'une extrémité ne peut être vertueuse. Mais, répond d'Urfé, « aux esprits grossiers, les moindres ressentiments sont des extrémités » (3). Cette remarque un peu dédaigneuse atteint la morale populaire au point vif.

Enfin, sur les cinq sonnets qui font suite aux quatrains de Pibrac, trois sont consacrés à Didon, Porcie et Lucrèce, Lucrèce conclut assez fièrement :

Nulle par mon exemple impudique vivra,
Et nulle à son honneur honteuse survivra.
Qui survit son honneur, il a part à l'offense (4).

Toutes ces déclarations stoïciennes sont nettes, mais brèves. Au contraire, dans les *Essais*, la morale nuancée s'étale avec complaisance.

Dans un long chapitre sur la *Costume de l'isle de Cea*, (5) Montaigne commence par dire prudemment qu'il n'est qu'un «apprentif», qui propose ses doutes, et que son « cathedrant » est « l'autorité de la sacro-sainte volonté divine qui nous règle sans contredit ». Puis il expose les deux thèses. Les principaux arguments en faveur du suicide sont les suivants : le sage vit tant qu'il doit, non tant qu'il peut; le plus favorable présent que Nature nous ait fait, c'est de nous avoir laissé la clef des champs ; pourquoi te plains-tu de ce

---

(2) *Epistulae*, Centur. II, épist. 26. (3) *Les epistres morales*, P. 1619, t. I, p. 145. (4) *Ibid.*, p. 239. (1) Les quatrains de Pibrac, p. 103. D'après Colletet, il n'y eut « rien de plus connu ni de plus célèbre» que les sonnets de Pibrac sur les femmes illustres de l'antiquité (E. Frémy, *l'Académie des derniers Valois*, P. s. d., p. 101). (2) Essais, II, 3.

monde? si tu vis en peine, ta lâcheté en est cause; — la mort n'est pas « la recepte à une seule maladie, la mort est la recepte à tous les maux : ç'est un port très assuré qui n'est jamais à craindre et souvent à rechercher; — la plus volontaire mort, c'est la plus belle : la vie dépend de la volonté d'autrui, la mort de la nôtre; — le vivre, c'est servir, si la volonté de mourir en est à dire; — Dieu nous donne assez de congé quand il « nous met en tel état que le vivre nous est pire que le mourir ».

Mais ceci, poursuit Montaigne, « ne va pas sans contraste ». Et voici, « outre l'autorité », les arguments contre le suicide : certains philosophes tiennent que nous ne pouvons quitter notre garnison sans un ordre exprès de celui qui nous y a placés; autrement, comme déserteurs, nous sommes punis en l'autre monde; — il y a plus de constance à user la chaîne qu'à la rompre; — c'est le rôle de la couardise, non de la vertu, d'aller se tapir dans un creux; — c'est parfois la fuite de la mort qui nous y fait courir; — l'opinion qui méprise notre vie est ridicule en nous, car enfin, c'est notre être, c'est notre tout.

On attend la conclusion, le choix de Montaigne entre les deux thèses. Au lieu de conclure, il revient à la première et dit que, parmi ceux qui la soutiennent, il y a doute sur les occasions qui nous permettent de nous tuer. D'un côté, tous les inconvénients ne valent pas qu'on veuille mourir pour les éviter, et il y a trop de changements aux choses humaines pour qu'on se hâte de juger une situation désespérée. D'autre part, il y en a qui sont d'avis de se tuer pour éviter la honte d'une pire mort.

Il semble qu'on doive renoncer à connaître le sentiment personnel de Montaigne. Mais, d'un air indifférent, il se met à conter le suicide de Razias, ceux de Pélagie et de Sophronie. et il ajoute : « Il nous sera à l'aventure honorable aux siècles à venir qu'un bien savant auteur de ce temps et notamment parisien se met en peine de persuader aux dames de notre siècle de prendre plutost tout autre parti que d'entrer en l'horrible conseil d'un tel désespoir ». (Pélagie et Sophronie se sont tuées, comme on sait, pour n'être pas violées.) Et Montaigne continue : « Je suis marri qu'il n'a su pour mêler à ses comptes le bon mot que j'appris à Toulouse d'une femme passée par les mains de quelques soldats : Dieu soit loué, disait-elle, qu'au moins une fois dans ma vie, je m'en suis soulée sans péché! A la vérité, ces cruautés ne sont pas dignes de la douceur française. Aussi Dieu merci nostre air s'en voit infiniment purgé depuis ce bon avertissement. Suffit qu'elles dient nenni en le faisant suivant la règle du bon Marot. » Le sentiment de Montaigne commence à se découvrir : ses plaisanteries sont une réponse, gaillarde mais directe, à ce qu'il y avait de paradoxal dans la théorie absolue de la *Cité*

de Dieu. C'est sans doute avec la même arrière-pensée de réfuter cette théorie que Montaigne rapproche le mot de saint Paul : « Je veux être dissous », de l'exemple donné par Cléombrote et par l'évêque du Chastel : tous trois désiraient la mort pour l'espérance d'un plus grand bien.

Cependant, après ces hardiesses, Montaigne conclut : « La douleur et une pire mort me semblent les plus excusables incitations »; conclusion modeste et fort éloignée de celles des stoïciens. Mais d'autres passages des *Essais* découvrent plus hardiment les vrais sentiments de Montaigne.

Parlant d'Ignatius et de son fils, qui, proscrits par les triumvirs, se tuent l'un l'autre, il écrit : Ils « se résolurent à ce généreux office de rendre leur vie entre les mains l'un de l'autre (1). » Ailleurs, il dit : « Je vois la plupart des esprits de mon temps faire les ingénieux à obscurcir la gloire des belles et généreuses actions anciennes, leur donnant quelque interprétation vile et leur controuvant des occasions et des causes vaines : grande subtilité!... comme Plutarque dit que de son temps il y en avait qui attribuaient la cause de la mort du jeune Caton à la crainte qu'il avait eu de Cæsar : de quoi il se pique avecques raison, et peut-on juger par là combien il se fût encore plus offensé de ceux qui l'ont attribuée à l'ambition (2). » Et c'est avec enthousiasme que Montaigne parle de Caton : « Ce personnage-là fut véritablement un patron, que Nature choisit pour montrer jusques où l'humaine fermeté et constance pouvait atteindre (3). » Un tel courage est au-dessus de la philosophie (4). Il y a, en effet, grande différence entre sa mort âpre et rude et la mollesse de certains autres suicides. Héliogabale avait fait mille préparatifs en vue de son suicide : « La mollesse de ces apprêts rend plus vraisemblable que le nez lui eût saigné qui l'en eût mis au propre », et, en effet, plus d'un a reculé au dernier moment; mais si une mort lente, comme celle d'Atticus, est déjà merveilleuse, une mort lente et cruelle, comme celle de Caton, est deux fois admirable : « et si c'eût été à moi à le représenter en sa plus superbe assiette, c'eut été déchirant tout ensanglanté ses entrailles » (5). Je crois sans doute, dit encore Montaigne, « qu'il sentit du plaisir et de la volupté en une si noble action et qu'il s'y agréa plus qu'en autre de celles de sa vie. » Et il ne s'y plut pas par quelque espérance de gloire, « mais par la beauté de la chose mesme en soy. » (6)

Dans le chapitre *De trois bonnes femmes*, Montaigne célèbre avec chaleur la « rare bonté » de la femme dont parle Pline, et qui se tue pour donner à son mari malade le courage de mettre fin à ses

(1) I, 33. (2) I, 37. (3) *Ibid.* (4) II, 28. (5) II, 13. (6) II, 11.

maux, l'héroïsme de Pauline et le *Pœte, non dolet*, « noble, généreuse et immortelle parole » (1). Le suicide prémédité des gymnosophistes lui semble « un miracle » (2). Dans le chapitre où il démontre « que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons », il conclut en reprenant à son compte la formule de Sénèque : « On n'échappe pas à la philosophie pour faire valoir outre mesure l'âpreté des douleurs... Car on la contraint de vous donner en payement ceci : s'il est mauvais de vivre en nécessité, au moins de vivre en nécessité il n'est aucune nécessité » (3). Ailleurs, il réfute au passage l'argument selon lequel il est ridicule de mépriser la vie qui est « notre être, notre tout ». Midas, dit-il, se tua pour un songe ; « C'est priser sa vie justement ce qu'elle est de l'abandonner pour un songe » (4).

Enfin, Montaigne va jusqu'à se demander, comme font aujourd'hui les partisans de l'euthanasie, s'il ne serait pas possible de se ménager une fin agréable. Pour ma part, dit-il, j'aurais plutôt bu le breuvage de Socrate que de me frapper comme Caton. Puisque chacun a quelque choix entre les formes de mourir, essayons un peu plus avant d'en trouver quelqu'une déchargée de tout déplaisir. Pourrait-on pas la rendre encore voluptueuse? Pétrone et Tigellin ont comme « endormi » la mort par la mollesse de leurs apprêts : « Ne saurions-nous imiter cette résolution en plus honnête contenance ? » (5).

Tous ces passages corrigent bien l'impression un peu indécise que laisserait la lecture du seul chapitre sur la coutume de Cea. C'est à tort qu'on a fait de Montaigne un « partisan du suicide ». Mais il est l'admirateur résolu du suicide stoïcien; le premier en France, il entreprend la défense et illustration de l'ancienne morale aristocratique.

Avec moins d'éclat, Charron reprend les idées de Montaigne.

Première thèse : s'il est permis de demander, de désirer, de chercher la mort, pourquoi serait-il défendu de se la donner? Pourquoi attendrais-je d'autrui ce que je puis de moi-même? La plus volontaire mort est la plus belle. Je n'offense pas les lois faites contre les larrons quand « j'emporte le mien et je coupe ma bourse »; aussi ne suis-je tenu aux lois faites contre les meurtriers pour m'avoir ôté la vie. Enfin, « les plus excellents hommes et femmes de toutes nations » n'ont pas hésité en certains cas à se donner la mort, et Charron cite pêle-mêle Grecs, Romains, Juifs et chrétiens.

Deuxième thèse : le suicide a été condamné par les chrétiens,

(1) II, 35. (2) II, 29. (3) I, 14. (4) III, 4. (5) III, 9.

par les Juifs, par Platon; c'est lâcheté et couardie, c'est désertion. L'exposé de ces arguments est très bref (1).

Conclusion : Ceci n'est pas sans dispute ni sans doute. Mais, pour dissiper ces doutes, Charron définit avec précision le principe des morales nuancées. « Il ne faut pas entendre à ce dernier exploit sans très grande et très juste raison afin que ce soit comme ils disent εὔλογος ἐξαγωγή, une honnête et raisonnable issue et départie. »

C'est être « trop léger et difficile » de rompre compagnie pour peu de chose, et Charron se sépare de Montaigne en déclarant que Caton n'avait pas le droit de se détruire. Mais que d'autres puissent avoir ce droit, il ne le met pas en question. Voici sa conclusion : « C'est un grand trait de sagesse de savoir connaître le point et prendre l'heure de mourir; il y a à tous une certaine raison de mourir : les uns l'anticipent, les autres la retardent : il y a de la faiblesse et de la vaillance en tous les deux, mais il faut de la discrétion. » Combien ont survécu à leur gloire! « Il y a un certain temps à cueillir le fruit de dessus l'arbre : si davantage il y demeure, il ne fait que perdre et empirer, c'eût été aussi grand dommage de ne le cueillir plus tôt » (2).

Je n'ai rien trouvé sur le suicide dans les ouvrages de Charondas, ni dans les *Dialogues*, si hardis au point de vue moral, de Bruès. Dans le *Discours des Passions humaines prononcé à l'Académie du Palais*, en présence de Henri III, il y a un mot d'éloge pour Thémistocle, qui aime mieux se tuer que « d'aller contre sa patrie » (3) Pierre de Lostal parle avec admiration des suicides d'Annibal, de Decius, de Curtius, de Charondas (4) Michel de L'Hospital parle sur le même ton de la mort de Socrate (5). Quelques traits sont intéressants par l'incertitude qu'ils expriment. Philippe de Mornay, dans son *Discours de la Vie et de la Mort*, développe si longuement l'idée que la mort est un bien qu'emporté par son raisonnement, il finit par dire : « A ce compte », on devrait « se précipiter »; bien vite, il ajoute : « Erreur! la vie est un combat, nous ne devons pas déserter; quant à la mort, il ne faut ni la fuir ni la chercher (6). » On ne peut s'empêcher de penser : qu'est-ce qu'un bien qu'il ne faut pas chercher? La Primaudaye, dans son *Académie françoise*, cite les suicides de Caton, de Brutus, de Cassius, comme autant de « magnanimités ». Puis, se ravisant, il écrit : « Si est ce qu'il ne faut pas que celui qui craint Dieu et lui veut obéir s'oublie tant que pour aucune occasion que ce soit il avance la fin de ses jours (7). » Dampmartin déclare, lui, qu'il n'est pas d'accord avec ceux qui

(1) *De la Sagesse*, II, 11 parag. 18. (2) *Ibid.* (3) Page 272. (4) Discours XVII. (4) *Traité de la réformation de la Justice* (I. p. 199 ; cf. p. 145). (6) p. 68, 69, 70. (7) Chapitre XXVII.

« réputent courageux » Caton, Cassius et Brutus. Ils ont, au contraire, manqué de courage et de constance. Mais, dans le même ouvrage, on lit que Persée était si perdu de cœur » que, si une fois, on a lu cet endroit, on passe volontiers par-dessus et on en détourne les yeux ainsi que d'un laid et difforme tableau de la vie humaine », et, un peu plus loin : La mort d'Othon fait oublier tout ce qu'il avait fait auparavant et le met au rang des hommes magnanimes, « autant qu'un païen le pourrait être » (1). Ainsi, là même où les philosophes essaient de répudier la morale nuancée, elle s'impose encore à eux, et ils n'arrivent pas à s'en délivrer.

Dans les mœurs, la morale nuancée s'affirme plus timidement. D'après Bourquelot, il s'opère au XVIe siècle « une sorte de réaction » en faveur de la mort volontaire : elle fait moins d'horreur et devient plus fréquente (2). Au contraire, à en croire Desjardins, « le suicide est rare au XVIe siècle » (3). Les renseignements dont nous disposons ne permettent pas de choisir entre ces deux affirmations.

Le père de Montaigne voit « tenir compte de bien vingt et cinq maîtres de maison qui s'étaient défaits eux-mêmes en une semaine » (4). Malheureusement, on ne sait pas si ce compte porte sur une ville ou un pays.

Henri Estienne, partisan résolu de l'ancienne morale, écrit : « Quant à notre siècle, nous avons les oreilles battues », tant d'hommes que de femmes qui meurent volontairement : il y a les filles qui se tuent pour n'être pas violées, les femmes qui se tuent après l'avoir été, les femmes trompées qui meurent par dépit, les amants qui cèdent à une peine de cœur, les meurtriers involontaires qui se tuent de désespoir, les usuriers, « et généralement sont sujets à cette infâme et tant exécrable mort tous ceux auxquels la concience fait le procès » (5). Les gens d'Eglise ne se tuent pas moins que les séculiers (6). L'expression : « nous avons les oreilles battues » donnerait bien à penser que, dans le monde où vit Etienne, le suicide n'est pas chose très rare. Mais l'indication est vague. Sans doute, le texte a l'air de dire qu'il y a des suicides à la mode. Seulement, c'est en vain qu'on cherche trace de ces modes dans les *Mémoires* de l'époque. Lestoile signale un certain nombre de morts volontaires, mais sans parler d'épidémie (7). Dans le *Journal d'un*

---

(1) *Du bonheur de la court*, 108, 112, 113. (2) Bourquelot. art. cité. p. 464. (3) A. Dejardins, *Les sentiments moraux au* XVIe *siècle*, P. 1887. p. 142. (4) *Essais*. II, 3. (5) *Introduction au Traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes*, chap. XVIII (éd. Ristelhueber, I, 401, 402). (6) *Ibid.*, ch. XXIV (II, 68). (7) J'en compte sept de juillet 1576 à février 1587 : 18 juillet 1576, 29 sept. 1578, août 1582, 7 mai 1584, 25 mai 1584, 30 janvier 1586, 6 février 1587.

bourgeois de Paris, sous François Ier, je note en tout deux suicides (1); j'en note un dans Chassanion (2); je n'en vois aucun dans Monluc ni dans les *Mémoires* de d'Aubigné.

Du moment qu'il n'y a pas de modes, la morale nuancée n'a pas sur les mœurs le même empire qu'elle avait dans la société antique. Mais, si elle s'affirme timidement, je crois bien pourtant qu'on la voit se glisser dans l'opinion mondaine, dans les conversations.

Montaigne conte qu'un prisonnier de qualité étant sur le point d'être condamné, la famille aposte un prêtre pour lui dire de se recommander à un saint et de se laisser mourir de faim. « Il l'en crut, et, par ce moyen, se défit sans y penser de la vie et du danger. » L'anecdote prouve que, dans le monde noble, le suicide déshonore moins que l'exécution par la main du bourreau (3).

A la bataille de Cérisoles, le duc d'Enghien, se croyant vaincu, essaie par deux fois de se tuer. Bien entendu, il n'est pas question de le punir. Mais il semble qu'il y ait déjà quelque flottement dans l'opinion. Les Romains pouvaient faire cela, dit Monluc; les chrétiens, non : « chacun en disait lors sa ratelée » (4).

Brantôme, qui juge en homme du monde, sans prétention à la philosophie, dit à propos du célèbre suicide de Strozzi, qu'il se coupe la gorge « autant généreusement que patiemment » (5).

Parlant d'un maître d'armes qui se tue après avoir été touché deux fois dans un assaut par un élève, Brantôme écrit : « Quelle humeur, quelle résolution et quel courage d'homme! Ce trait ne tient pas du chrétien. Car il ne nous est pas permis de partir de la garnison de cette vie sans le congé du grand capitaine qui est notre souverain Dieu; et pour ce ne devons nous louer sa mort; mais le courage et l'âme généreuse sont dignes de toute louange » (6).

Les suicides des femmes inspirent à Brantôme des réflexions assez diverses. « Une femme, dit-il, ne doit pas révéler à son mari la bâtardise d'un enfant : ce serait s'exposer à se faire tuer, et il est défendu « de pourchasser la mort. » « Non pas même est permis à une femme de se tuer, de peur d'être violée ou après l'avoir été, autrement elle

---

(1) Edit. Lalanne, P. 1854. p. 327 et 436. (2) *Les grandes et redoutables jugements et punitions de Dieu* (attribué par Brunet à Chassanion), 1582, p. 140. Il s'agit du suicide de Bonaventure des Périers. Les suicides politiques semblent particulièrement rares. Quand Henri IV entre à Paris, Mme de Montpensier *demande*, d'après Lestoile, (éd. Champollion-Figeac, p. 218) qu'on lui donne un coup de poignard dans le sein, mais elle s'en tient à cette demande. (3) *Essais*, II, 3. (4) Monluc, *Mémoires*, P. 1865, I, p. 275. (5) *Œuvres*, éd. Lalanne, IV, 136. Strozzi, [ajoute Brantôme, avait des opinions approchantes « d'aucuns anciens Romains, de ces braves qui, pour immortaliser leur nom, ne craignaient pas de se défaire eux-mêmes. Aussi a-t-on dit de lui qu'il était sceptique et mauvais chrétien ». (6) T. IV, p. 15-16.

pécherait mortellement. » Cependant, ajoute Brantôme, sainte Sabine et sainte Sophronienne sont excusées des Pères de l'Eglise, et de même, en 1570, une demoiselle cypriotte s'est tuée pour sauver son honneur (1).

Madallena de Sozia tue son mari puis elle se tue elle-même, en laissant cette phrase en guise d'épitaphe : « Et à moi aussi je me suis donné la mort par faute d'entendement. » « Elle fit bien aussi de la sotte de se faire mourir », s'écrie Brantôme; il ajoute, d'un ton moins chrétien : Elle eût mieux fait de « se donner du bon temps par après » (2).

A propos d'une dame qui se tue après l'assassinat de son mari, il écrit : « Tant y a qu'il eût mieux valu que cette dame eût employé ses jours à regretter son mari et à venger sa mort que de se la donner soi même, ce qui ne servit de rien, sinon à quelque revanche vaine, ainsi que j'en ai ouï discourir à aucunes la blâmant; mais, pourtant, quant à moi, je ne la puis assez que louer ni elle ni toutes autres dames veuves qui aiment leur mari mort aussi bien que vivant » (3). Et ailleurs, Brantôme constate que des suicides de ce genre sont bien rares. C'est un propos de veuve que de crier en pleurant : « Si ce n'étaient ces petits enfants, non, je me tuerais tout à l'heure » (4); mais pour ce qui est de le faire :

Le temps n'est plus, belle bergeronette...

« il ne se trouve plus de ces sottes et folles de jadis; aussi que notre saint christianisme nous le défend ; ce qui sert beaucoup aujourd'hui à nos veuves d'excuses et qui disent sans qu'il est défendu de Dieu elles se tueraient; et par ainsi couvrent leur moumon (5). »

Si je cite toutes ces phrases, c'est qu'elles sont sans doute un dernier écho des conversations mondaines du XVIe siècle; du bout des lèvres, les gens du monde reconnaissent que « le saint christianisme » interdit le suicide. Mais, quand le motif en est noble, ils s'empressent d'ajouter qu'il n'y a rien de plus brave et de plus généreux. Et déjà paraissent les plaisanteries, ennemies redoutables de l'ancienne morale : ceux qui invoquent la religion sont au fond tout heureux et tout aises d'avoir ce prétexte pour ne pas se tuer. La doctrine de saint Augustin sert aux belles éplorées à couvrir leur momon.

Ainsi, roman, théâtre, philosophie, lancent hardiment des formules nouvelles. Dans les mœurs même, on voit poindre la morale nuancée. Est-ce à dire qu'elle va triompher sans combat? Il s'en faut.

(1) T. IX, p. 137, (2) T. IX, p. 656. (3) T. IX, p. 652. (4) T. IX, p. 657 (5) T. IX, p. 665.

La morale populaire est naturellement intacte. Et Montaigne nous a prévenus qu'au-dessus des « apprentifs » qui lancent les idées neuves, il y a le « cathedrant » qui décide.

La décision du cathedrant est prise : l'Eglise se prononce résolument en faveur de l'ancienne doctrine, contre la morale nuancée.

II

La morale simple ; L'Église se prononce en faveur de la morale simple : 1) le droit canonique est maintenu et appliqué comme précédemment ; 2) les casuistes sont assez rigoureux sur la question de la mort volontaire

Roman, théâtre, philosophie, tout ce qui porte les idées nouvelles passe bien au-dessus du peuple. Etant donné l'idée chrétienne que la morale est la même pour tous, la lutte devait donc éclater tôt ou tard entre les sentiments populaires et la doctrine de l'élite. Mais, si toute l'élite eût été unanime, c'eût été une de ces luttes silencieuses que l'histoire n'atteint guère. L'attitude de l'Eglise en décide autrement. Dès l'instant qu'elle se prononce en faveur de l'ancienne morale, un conflit public, un combat de doctrines devient inévitable.

En principe, il n'y avait pas de raison décisive pour que l'Eglise du XVIe siècle fût aveuglément hostile à la morale nuancée.

Le haut clergé du moyen âge était resté étranger aux rigueurs du droit coutumier; l'élite des théologiens n'avait pas essayé de justifier celles du droit canonique. *A priori*, rien n'empêche l'Eglise, affranchie de l'esprit féodal et de l'esprit scolastique, de prendre la direction du nouveau mouvement intellectuel, de reviser ou de laisser tomber le *Décret* de Gratien, et même les formules absolues de saint Thomas.

Pour mener à bien cette œuvre, elle n'a qu'à suivre la mode, c'est-à-dire à remonter aux textes.

S'agit-il du *Décret?* Sur quoi se fondent les décisions des conciles de l'époque barbare, assimilant suicidés et condamnés? Quel passage de l'Ecriture ou des Pères les autorise? S'agit-il de la doctrine absolue reprise par le moyen âge à saint Augustin? Quel écrivain chrétien, en dehors de saint Augustin, a jamais osé condamner le suicide de sainte Pélagie? Saint Ambroise, saint Jérôme, Eusèbe n'ont-ils pas exalté à l'envi ceux qui meurent volontairement pour la chasteté ou la foi? Que le clergé fasse ces réflexions, et on imagine fort bien l'Eglise laissant tomber peu à peu l'ancien droit, avouant qu'il y a suicide et suicide, opposant fièrement les martyrs à Caton, sainte Pélagie à Lucrèce.

En fait, c'est le contraire qui se produit. Le droit canonique sub-

siste. Les casuistes eux-mêmes se refusent à adoucir nettement l'ancienne morale.

Non seulement les canons du VIe siècle passent tels quels dans l'édition officielle du *Corpus juris canonici*, publiée par ordre de Grégoire XIII, mais conciles et statuts synodaux confirment l'ancien droit. Entre 1503 et 1519, les *Statuts synodaux* d'Etienne Poncher, évêque de Paris, déclarent qu'on ne doit pas prier pour celui qui est mort évidemment en état de péché mortel, « comme celui qui se précipite ou se tue d'autre façon » (1). En 1557, les *Statuts synodaux* publiés par l'évêque de Châlons rappellent que la sépulture ecclésiastique doit être refusée à ceux qui se tuent *propria malicia, ex desperatione vel iracundia* (2). Le refus de sépulture est également prescrit par le concile de Lyon, en 1577 (1), les conciles de Reims (2) et de Bordeaux (3), en 1583; le concile de Cambrai, en 1586 (4); le concile de Chartres, en 1587 (5). Tous ces textes sont rigoureux : les *Statuts* de Lyon visent ceux qui se tuent « poussés de désespoir, de courroux ou autrement »; le concile de Reims frappe d'excommunication ceux qui prendraient soin d'ensevelir les suicidés : *qui autem eos sepeliendos quacunque ratione procuraverint excommunicatione feriantur;* enfin, les *Statuts* de Paris interdisent expressément les prières qu'autorisaient les Pénitentiels du VIIIe siècle.

Il est vrai que l'application du droit canonique ne devient pas plus rigoureuse : dans les romans, on voit parfois accorder la sépulture, voire des funérailles somptueuses à certains suicidés (6). En 1578, un conseiller au Parlement de Paris se tue pour mettre fin à de cruelles souffrances, et « néanmoins fut solennellement enterré, sous couleur qu'on avait fait courir le bruit qu'il était en fièvre ardente et frénétique » (7). Il est fort possible que, comme au moyen âge, les grands échappent aux rigueurs du droit canonique. Mais cela ne veut pas dire qu'elles soient en général inappliquées.

Despeisses dit que quand quelqu'un s'est homicidé par extrême pauvreté, le mort n'est pas justicié, « mais on dit que le corps de tel sera privé de sépulture en terre sainte » (8). Ce « on dit » désigne

---

(1) Sibour, *Actes de l'Eglise de Paris* (P. 1854), p. 126-127. Les statuts refusent, en outre, la sépulture ecclésiastique, Le refus est également prescrit par les *Statuts* d'E. du Bellay, évêque de Paris (1551-1563). *Ibid.*, p. 129. (2) *Statuta synodalia*, etc., (Bibl. nat., B. 2273). (1) *Statuts et ordonn., synod, de l'église métropol. de Lyon*, publiés au concile de Lyon, Lyon, 1577, p. 35. (2) Mansi (réimpression), t. XXXIV, c. 683. (3) *Ibid.*, c. 745. (4) *Ibid.*, c. 1241. (5) *Statuta in sacra synodo Carnotensi promulgata*, P. 1587 (B. nat., B. 5417). (6) *Les facétieuses journées*, VIe journée, nouvelle 3 ; *Le Printemps d'Yver*, p. 139 ; *Comptes du monde adventureux*. (XVIII-(t, I. p. 103). (7) Lestoile (éd. Michaud-Poujoulat. P. 1837, p. 105). (8) Despeisses, *Œuvres*, Lyon, 1660, t. II, p. 708.

sans doute une décision de la justice séculière dictant au clergé sa sentence. Il n'en reste pas moins que la peine canonique est appliquée, là même où la peine coutumière ne l'est pas.

Même la peine macabre de l'exhumation ne disparaît pas : en 1596, un nommé Bocquet, ayant perdu un procès, se tue. Ses enfants parviennent à cacher le suicide et le font porter à Saint-Innocent. Mais la vérité du fait ayant été découverte, le corps est déterré (1).

Les clercs même n'échappent pas toujours à ces pénalités. En 1524, Guillaume Le Conte, chanoine à Rouen, se tue. On l'ignore et on l'enterre. Mais bientôt, le bruit se répand qu'il y a eu suicide : le corps est exhumé de la cathédrale, la cathédrale réconciliée; il semble bien que le Parlement confisque les biens, malgré l'opposition du Chapitre; enfin, le domestique du chanoine demande à être relevé de l'excommunication qu'il a encourue en ne révélant pas le suicide de son maître (2).

Non seulement le droit canonique subsiste, mais la morale écrite ne s'assouplit pas.

Le *Catéchisme* du Concile de Trente coupe court à toute velléité de réforme en condamnant le suicide sans aucune réserve (3). Saint François de Sales, dans une *Digression sur l'imperfection des vertus des païens* condamne nettement la théorie stoïcienne qui permet à l'homme de sortir de cette vie. Ni Caton ni Lucrèce ne trouvent grâce devant lui. Il s'en tient à la doctrine de saint Augustin sans l'atténuer par un mot d'estime ou de pitié (4).

Je ne me suis pas attardé à chercher dans la littérature catholique du XVIe siècle toutes les déclarations relatives à la mort volontaire. Il m'a paru que le témoignage des casuistes (5) était, sur ce point, décisif. Ils sont célèbres par l'effort qu'ils ont tenté pour adoucir l'ancienne morale : là où ils la relâchent, on ne saurait prétendre que ce relâchement soit approuvé par l'Eglise entière; mais, lors-

(1) Lestoile, p. 277. (2) Beaurepaire, article cité, p. 136. (3) Catéchisme du Concile de Trente. (4) Saint François de Sales, *De l'amour de Dieu*, XI, ch. x (Œuvres P. 1652). (5) J'ai pris la liste des principaux casuistes dans le *Dict. de Théologie* de Vacant, (art. *Casuistique*). Editions citées dans ce chapitre : Benedicti *La Somme des péchez et le remède d'iceux*, P. 1601 ; Caietan, *Commentaires* sur Saint Thomas (cités d'après l'édition de saint Thomas indiquée p. 423) ; Comitolus, *Responsa moralia*. nlle éd., Rouen. 1709 ; Barthélémy Fumus, *Summa aurea*, Lyon, 1683 ; Lessius, *De Justitia aliisque virtutibus morum*, libri IV, Lyon, 1630 ; Navarrus, *Enchiridion sive Manuale Confessariorum ac paenitentium*. s. l. n. . d; Suarez, *Tractatus de legibus et de Deo legislatore*, Anvers, 1613; *De fide, spe et charitate* (Migne, *Summa*, 1848) ; Toleti, *Summa casuum* l. V, ch. 6, p. 554-557. (1) Benedicti, *La somme des Pechez et le remède d'iceux, conscientiae*, Cologne, 1610.

qu'ils sont intransigeants, on peut croire sans témérité que cette indulgence ne leur est pas propre. — Or, sur la question du suicide, ils maintiennent dans l'ensemble la doctrine du moyen âge.

Barthélemy Fumus consacre à la question une ligne : il n'est jamais permis de se tuer (1).

Caietan, étudiant le cas des saintes qui se sont tuées, dit qu'un théologien a proposé de les excuser pour deux raisons : 1° elles n'ont pas eu l'intention de se tuer, mais celle se sauver leur honneur; 2° elles ignoraient la loi. Mais cette subtilité ne trouve pas grâce devant Caietan : la première raison est ridicule; quant à la seconde, il n'est pas possible qu'on ignore la loi qui défend de se détruire, car l'amour de soi est chose naturelle (2).

Navarrus ajoute à la condamnation du suicide en général les précisions suivantes : c'est pêcher mortellement que de souhaiter la mort *præ ira, impatientia, dedecore, paupertate, seu ob quodvis aliud infortunium*; si un clerc ou un moine a porté la main sur lui-même il encourt *ea de causa* l'excommunication; c'est péché que de s'offrir au martyre ou d'avoir l'intention de s'y offrir *principalius ob vitæ suæ tædium, vel alium finem pravum;* c'est péché que d'abréger sa vie par des abstinences téméraires ; enfin celui-là pèche aussi qui, à cause de sa misère, « souhaite délibérément de ne jamais être né (3). »

D'après Tolet (4), le suicide « immédiat » n'est jamais licite, étant contraire à la justice, à la charité et aux droits de Dieu. Celui-là pèche également qui donne à quelqu'un le conseil ou l'ordre de le tuer, ou qui donne la main à ce meurtre ou qui, pouvant l'empêcher, ne l'empêche pas. Par contre, on peut « se laisser tuer », quand on doit ou mourir ou renier la foi, quand il y va du bien de l'état, du salut d'un ami, du bien du prochain, et enfin quand on est condamné à mort. Maintenant un accusé fait prisonnier peut-il s'enfuir, même coupable? Oui, d'après Sotus, mais d'autres sont d'avis contraire, et Tolet ne conclut pas. Un homme condamné à mourir de faim peut-il, si le moyen lui en est offert, se nourrir ? Il le peut, dit Tolet, qui ajoute : Caietan est d'avis qu'il le doit. Un homme condamné à mourir par le poison a-t-il le droit de boire le poison ? Oui, d'après Victoria, non d'après Sotus. Pas de conclusion. Enfin les danseurs de corde et ceux qui combattent les taureaux pèchent-ils mortellement ? Non.

Celui qui se tue, dit Benedicti, pèche contre la loi « naturelle, divine et humaine. » Achitophel et Saül, « selon aucuns », et en tout

(1) P. 562. (2) *Comment. sur saint Thomas*, II, 2, qu. CXXIV, t. X, p. 28. (3) *Enchiridion*, ch. xv, p. 313-314. (4) *Summa*. I, V. ch. 6, p. 554-557.

cas Judas, Lucrèce, Cléombrote, Caton sont réprouvés. Quant à Samson, Razias, Sainte-Sabine, Sainte-Sophronie et autres saints personnages, « qui se sont occis eux-mêmes », ils ont agi par un mouvement particulier du saint esprit, « chose qu'il ne faut pas tirer en conséquence. »

Non seulement on n'a pas le droit de se tuer. Mais il ne faut pas « maugréer la vie » ou souhaiter de n'être pas né.

Pèche encore celui « qui se fait tuer à un autre » ou se précipite « à son escient au danger d'estre occis ». Car « qui s'expose au péril probable de mort, il est homicide de soi-même, comme les soldats qui se jettent au danger manifeste afin qu'ils ne soient estimés timides et couards », ou comme les danseurs de corde.

Pèche qui va au martyre par vaine gloire ou « pour ennui de ne plus vivre. »

« La personne qui se tue de peur d'être violée ou après l'avoir été est homicide de soi-même. »

Pèchent enfin ceux qui, étant malades, mangent et boivent contre l'ordonnance du médecin, ou qui refusent de « prendre médecine, saigner et autre remèdes » : c'est là tenter Dieu (1).

Comitolus résume d'abord les arguments de saint Augustin, de saint Thomas et d'Alexandre de Hales. Puis il examine la question des condamnés à mort. Victoria prétend que le juge peut condamner un coupable à prendre du poison. Opinion absurde. On ne peut condamner quelqu'un à commettre un crime. Maintenant le coupable condamné à mourir de faim peut-il, doit-il se nourrir si l'occasion lui en est offerte ? Les théologiens ne sont pas d'accord (2).

Lessius seul discute assez longuement avant d'indiquer ses conclusions. Le suicide, dit-il, est interdit d'abord par le « *non occides* », puis par le précepte qui nous ordonne d'aimer nos ennemis « comme nous-mêmes ».

On dit : nous avons le droit de désirer la mort, comment n'aurions-nous pas le droit de nous la donner ? Réponse : il y a bien des choses qu'on a le droit de désirer et non de faire.

On dit encore : comment prétendre que le suicide soit défendu comme nuisible à la République ? Nous avons le droit d'aller à l'étranger et cependant ce départ porte exactement le même préjudice à la République. Réponse : « quoi qu'il en soit de ce raisonnement, le suicide est contraire à la justice légale qui n'est pas de moindre prix mais de plus haut prix que la justice commutative ».

Troisième objection : comment dire que le suicide fait tort à Dieu, puisque des saintes se sont tuées ? A cela deux réponses : il y a d'abord

(1) Benedicti, *La somme des Pechez et le remède d'iceux.* l, II, ch. 4, p. 113-116. (2) *Responsa moralia*, l. IV, qu. 10, p. 454-460.

l'argument de saint Augustin; en second lieu, ces saintes peuvent être excusées *per ignorantiam inculpatam*. En effet, « se tuer pour le salut de la patrie ou la sauvegarde de sa pudicité n'est pas un mal si évident de soi qu'on ne puisse s'y tromper sans faute et croire la chose licite. » Ce ne sont pas seulement des Païens, mais des chrétiens « fort doctes » qui ont été de ce sentiment.

Dernière objection : tous les arguments ordinaires tombent s'il s'agit d'un condamné à mort. En se donnant la mort, il ne pèche pas contre la charité, il ne tue pas un innocent, il n'est pas juge en sa propre cause, enfin il n'est pas plus contraire à la nature de se donner la mort que de s'exposer à certains tourments. Réponse : d'après certains docteurs, il n'est pas improbable qu'un condamné à mort puisse en effet se tuer ; mais Lessius est d'avis contraire, parce qu'un tel suicide est contraire à « l'inclination de la commune nature ».

Suivent quelques conclusions pratiques : on peut, sans être homicide de soi-même, s'offrir au juge lorsqu'on est coupable; on peut, lorsqu'on est condamné à mourir de faim, ne pas manger, bien que quelques docteurs soient d'avis contraire; on peut, dans l'extrême nécessité, se laisser mourir de faim pour donner son pain à un compagnon de misère; on peut s'offrir à un coup, *se objicere telo*, pour sauver la vie du Prince; on peut, dans un naufrage, céder à autrui la place qu'on occupe sur quelque planche, parce que ce n'est pas là se tuer, mais s'exposer à un péril; on peut faire sauter son vaisseau pour qu'il ne tombe pas aux mains de l'ennemi; on peut enfin, dans un incendie, se jeter du haut d'une tour *cum certo vitæ periculo* parce qu'on n'a pas, ce faisant, l'intention de se tuer, mais celle d'éviter un supplice (1).

Suarez, traitant la question de savoir si l'on est tenu de penser à soi, *sibi consulere*, plus qu'au prochain, dit que, d'après saint Thomas, on ne doit pas donner à un autre ce dont on manquerait soi-même. Si, dans un naufrage, on cherche à saisir une planche, on peut permettre à un autre de la saisir. « Mais il en va autrement si l'on est déjà installé sur la planche : dans ce cas, céder sa place à autrui, ce serait se jeter soi-même à la mer et avoir une part positive à sa propre mort, ce qui n'est jamais licite (2). »

Comme on voit, la doctrine des casuistes du seizièmes siècle est sensiblement la même que celle des casuistes contemporains. Je ne dis pas qu'ils ne fassent aucune concession à la morale nuancée :

(1) Lessius, *De justitia*, etc., l. II, ch. 9, p. 73. (2) *De fide, spe et charitate*, p. 1175. Dans le *Tractatus de legibus et de Deo legislatore* (l. V, ch. 7, p. 327). Suarez traite la question du coupable condamné à mourir de faim, mais sans donner de solution personnelle.

leur théorie du suicide indirect en est une, et elle n'est pas moins développée alors qu'aujourd'hui. Mais, tandis qu'elle se glisse par la porte basse, la vieille morale du moyen âge règne toujours en souveraine.

Non seulement les casuistes n'admettent rien des idées stoïciennes qui séduisent, autour d'eux, Du Vair, d'Urfé, Montaigne, Charron, mais ils ne daignent même pas les discuter (1). On vient de voir comment Lessius essaie d'excuser Caton : son acte, qui, pour d'autres, est un des plus beaux efforts où puisse se hausser la volonté de l'homme, devient une bévue morale ! Encore Lessius est-il seul à accorder ce pardon dédaigneux : pour Bénédicti, Caton et Lucrèce sont réprouvés comme Judas.

D'autre part, le seul fait de poser certaines questions trahit une aversion véhémente pour le suicide : il faut sans doute en avoir bien horreur pour en arriver à se demander si un coupable a le droit de se dénoncer, si un homme condamné à périr par le poison a le droit d'ouvrir la bouche, si l'on peut, dans un naufrage, préférer la vie d'autrui à la sienne propre.

Par les solutions qu'ils donnent à ces problèmes, par le soin qu'ils ont d'interdire moins la volonté de mourir, (impliquée dans le suicide indirect), que le fait matériel, l'acte de porter la main sur soi, les casuistes montrent bien que l'Eglise se fait désormais l'interprète des sentiments populaires. Pour l'ancienne morale servile, pour le peuple, ce qui est grave dans le suicide, c'est le suicide lui-même. La mort est déjà chose terrible. Celle qu'on se donne à soi-même est deux fois horrible, donc criminelle. Le crime n'est pas lié au motif qu'a eu le coupable : il est dans le coup dont on se frappe, dans l'élan pour le saut fatal, dans l'absorption du poison. C'est parce qu'elle sent bien qu'elle s'appuie sur un sentiment vigoureux que la casuistique est si résolue. Là même où Lessius se rend compte que tous ses arguments sont en défaut, je veux dire dans la question des condamnés à mort, il déclare tranquillement : le suicide est contraire à la nature. — A quelle nature ? Non pas certes à celle de Caton ou de Thraséas, mais à celle dont s'inspiraient l'orphisme et l'antique morale servile.

---

(1) On le regrette à peine ; car, lorsqu'il discutent ssur d'autres points, les casuistes ferment les yeux ou tournent court dès que se présente une difficulté. Lessius rapporte une critique ingénieuse de l'argument social. Que répond-il ? « Que la justice légale l'emporte sur la justice commutative ». De même il démontre fort bien que les arguments ordinaires tombent dès qu'il s'agit des condamnés à mort, mais il se contente à répliquer que le suicide est toujours contraire à l'inclination de la commune nature. Or, pour excuser Caton, il dit précisément le contraire. Si la seule nature nous avertit que le suicide est un crime, comment alléguer en faveur des païens ou des saintes l'*ignorantia inculpata* ?

III

Les deux morales et le droit : 1) La question du suicide ne soulève pas encore de controverses passionnées ; 2) mais la lutte inévitable s'annonce déjà *a*) dans les écrits des jurisconsultes ; *b*) dans la jurisprudence.

Dès l'instant que l'Eglise se prononce résolument en sa faveur, la vieille morale populaire a ses théoriciens tout comme la morale nuancée. Tôt ou tard, une lutte ouverte, des controverses violentes sont inévitables.

Cette lutte ne s'engage pas tout de suite. Les protestants n'essayant pas de lancer sur ce point une morale nouvelle (1), la question du suicide ne se trouve pas mêlée à la grande controverse théologique qui domine et emplit le siècle. Les romans opposent bien morale païenne et morale chrétienne, mais il n'y a aucune âpreté dans les discussions qu'ils prêtent à leurs héros. Les casuistes ne dénoncent pas Montaigne, Du Vair ou Charron. Montaigne, de son côté, évite le fer en déclarant par avance qu'il se soumet à la décision du cathedrant.

Mais l'inévitable bataille s'annonce déjà dans les écrits des jurisconsultes et dans la jurisprudence.

La loi elle-même n'est pas atteinte par les idées nouvelles. Il y a, au seizième siècle, quelques grandes Ordonnances sur les matières criminelles (2). Aucune d'elles ne parle du suicide.

Le droit coutumier, lui aussi, se tait. C'est surtout au XVIe siècle que se fait la rédaction officielle des coutumes. Les députés auxquels sont soumis les projets rédigés par les praticiens prêtent serment de signaler tout ce qui « se trouverait rude, dur, rigoureux, déraisonnable et, comme tel, sujet à être tempéré, modéré et dû tout corrigé, tollu et abrogé » (3). Or, dans les *Procès-verbaux* joints

---

(1) Je n'ai trouvé aucune déclaration intéressante sur le suicide dans Calvin, Théodore deBèze, Farel, Viret. Duplessis Mornay, on l'a vu, se prononce contre la mort volontaire sans même discuter, comme si la question ne se posait pas. D'Aubigné conte (*Œuvres*, éd. Réaume et Caussade, I, p. 12) qu'en 1563, se trouvant sans ressources, un grand désir le prit de se jeter dans la Seine, « quand, sa bonne nourriture lui faisant souvenir qu'il fallait prier Dieu devant toute action, le dernier mot de sa prière étant la vie éternelle, cela l'effraya... » Les protestants n'ont pas repris à leur compte, cela va sans dire, le vieux droit canonique. Mais ils n'ont pas sur la question du suicide une doctrine opposée à celle des catholiques. (2) Ces *Ordonnances* sont énumérées dans le livre de M. Allard, *Hist. de la justice criminelle au XVIe siècle*, Gand, 1868, p. 415 ss. (3) Brissaud, p. 366.

au texte des coutumes par Bourdot de Richebourg, je ne trouve pas trace d'un seul débat relatif au suicide. En matière de confiscation on voit, en certains pays, le Tiers état réclamer l'adoucissement de la coutume (1); mais l'usage de traîner et de pendre les corps morts ne soulève aucune objection. Nul ne l'estime donc « rude, dur, rigoureux ou déraisonnable ».

Mais, tandis que la loi demeure immuable, l'esprit nouveau pénétre dans le monde des jurisconsultes et atteint la jurisprudence (2).

Naturellement, grâce aux travaux des grands romanistes du XVIe siècle, Alciat, Hotman, Cujas, Doneau, l'ancienne législation romaine devient familière aux juristes. Je ne m'attarde pas à citer tous ceux qui l'exposent. Cujas la résume très clairement dans son Commentaire sur les *Sentences* (3) de Paul et, fidèle à sa méthode, distingue, en ce qui concerne le suicide des accusés, les diverses phases par lesquelles passe le droit. A partir du seizième siècle, tous les juris-

---

(1) Dumoulin dans ses *Notes sur les coutumes de France mises par matières* (mot *confiscation*) dit qu'à Montfort-l'Amaury, le Tiers voulait qu'en cas de confiscation, la moitié des biens fût réservée aux enfants s'ils étaient plus de quatre, mais l'Eglise ne voulut pas « y adhérer». D'après Dumoulin (*ibid.*), il y a confiscation totale ou partielle dans les Coutumes de Paris, Sens, Montfort-l'Amaury, Troyes, Vermandois, Bourgogne, Auxerre, Paris, Orléans.
(2) J'ai pris la liste des principaux criminalistes (ou jurisconsultes ayant touché au droit criminel) dans le Manuel de Brissaud et dans Allard, *Hist. de la Justice criminelle*, 1868. Editions citées dans ce chapitre : d'Argentré, *Commentaires sur la Coutume de Bretagne* (dans les *Coutumes générales du païs et duché de Bretagne*, Rennes, 1748) ; Ayrault, *Des procès faits au cadaver, aux cendres, à la mémoire, aux bestes, choses inanimées et aux contumax* (livre IV de l'*Ordre, formalité et instruction judiciaire*), Angers, 1591 ; Bacquet, *Œuvres*, éd. de Ferrière, P. 1688 ; Barnabé de Vest, *CCXXXII Arrests célèbres et mémorables du Parlement de Paris*, P. 1612 ; Charondas le Caron, *Somme rural avec annotations*, P. 1603, *Responses et décisions du droict français*, P. 1637 ; Chasseneux, *Commentarii in Consuetudines Ducatus Burgundiae* ; 1573 ; Clarus, *Sententiae* (B. nat., F 509) ; Coras, *Arrest memorable du Parlement de Tholose contenant une histoire prodigieuse*, etc., P. 1572 ; Cujas, *Opera*, t. IV, P. 1577 ; Damhoudère, *Praxis rerum criminalium*, Anvers, 1616 ; Dumoulin, *Les notes sur les Coutumes mises par matière*, P. 1715 ; Duret, *Traité des peines et amandes*, Lyon, 1572 ; Farinacius, *Praxis et theorica criminalis*, Francf., 1610 ; Grégoire *Syntagma juris*, Lyon, 1582; La Roche Flavin, *Arrests notables du Parlement de Toulouse*, Lyon, 1620 ; Lebrun de la Rochette, *Le procès criminel*, Rouen, 1629 ; Loysel, *Institutes coutumières*, éd. Dupin-Laboulaye, P. 1846 ; Maynard, *Notables et singulières questions du droict escrit décidées et jugées par arrests mémorables de la Cour du Parlement de Toulouse*, P. 1638 ; Menochius, *De arbitrariis judicum quaestionibus et causis* Lyon, 1606 ; Millaeus, *Praxis criminis persequendi*, 1541 ; Papon, *Recueil d'arrests notables*, Lyon, 1519 et P. 1565 ; Anne Robert, *Quatre livres des arrests et choses jugées par la Cour, mis en français*, par M. G. M. D. R., P. 1611. (3) Cujas, I, p. 197 ; cf. Bodin, *Les six livres de la République*, P. 1579, l. V, ch. III.

consultes connaissent dans ses grandes lignes la doctrine du *Digeste* et du *Code*. Aussitôt la lutte se trouve engagée entre ceux qui veulent la substituer au droit coutumier, autrement dit ne plus punir le suicide, et ceux qui s'en tiennent aux vieux usages.

Loisel, dans ses *Institutes coutumières*, résume fort bien l'ancienne législation : l'homme qui se met à mort par désespoir « confisque envers son seigneur » ; — le corps du désespéré est traîné à la justice comme convaincu et condamné (1). Damhoudére, tout en voulant une large indulgence en cas de folie, frénésie, fièvre chaude, trouble mental, maintient strictement le principe coutumier. Quiconque se tue *aut ex desperatione, aut ex meticulosa anxietate perdendæ vitæ, gloriæ, aut rerum temporalium perdendarum timore aut ex alia simili causa et malo proposito* doit être traîné et pendu. Il y a en outre confiscation, là où c'est l'usage. En cas de tentative de suicide, le coupable doit être puni de mort selon certains auteurs, selon d'autres *citra mortem*. Damhoudére, qui tient à montrer qu'il connaît le droit romain, ajoute que, d'après Neratius, il est interdit de porter le deuil des suicidés. Mais l'exemple des anciens Romains qui se sont tués ne peut tirer à conséquence : ils ont eu tort, et Aristote les avait condamnés par avance. (2)

Jean Bacquet, dans son *Traité des droits de Justice*, parle surtout de la procédure, mais se prononce en faveur de l'ancien droit coutumier qu'il justifie au double point de vue juridique et moral. Il reconnaît que les lois de Justinien sont fort différentes. Mais ces lois païennes ne sont pas reçues en France, sauf là où elles sont conformes au droit canonique. (3) Enfin d'Argentré, dans son commentaire de la *Coutume de Bretagne*, défend longuement l'ancienne coutume qui, on s'en souvient, punissait le suicide. On retrouve en lui un peu de l'état d'esprit des anciens scolastiques, car il s'évertue à montrer que les païens eux-mêmes condamnaient « ceux qui se procuraient la mort. » Il convient malgré tout que, dans l'antiquité, il y avait « des circonstances où la chose était excusée. » Mais c'est pour ajouter aussitôt qu'on ne l'excuse pas parmi les chrétiens. Non seulement on punit le suicide, mais on punit la tentative (d'Argentré ne dit pas précisément de quelle peine) (4).

Mais en face de ces partisans de l'ancien droit, voici que surgissent les idées nouvelles.

Les grands criminalistes italiens, Clarus (5), Menochius, Farinacius se prononcent en faveur de la doctrine romaine. Menochius revient même tout à fait à l'ancien point de vue aristocratique, car,

---

(1) Numéros 837 et 838, t. II, p. 211 et 212. (2) *Praxis*, ch. 90, pages 259 et suiv. (3) *Traité des Droits de Justice*, chap. VII, parag. 17 et suiv. (4) T. III, tit. XXV, art. 631. (5) Clarus, l. V, qu. 68.

après avoir expliqué qu'on peut sévir contre le condamné qui se tue, il parle dans un paragraphe spécial du *laqueo suspensus* : l'usage, dit-il, est de livrer le corps de ces suicidés « pour l'anatomie »; mais le juge aura égard « à la condition et dignité de la famille » et il ne livrera le corps que si le mort *vilis est familiæ et deploratæ condicionis* (1). Farinacius dit tout nettement qu'a son avis, il n'y a pas lieu de pendre les cadavres de ceux qui se tuent (2). L'influence de ces criminalistes italiens fut chez nous considérable, car nos jurisconsultes les citent aussi volontiers que les auteurs français.

En France, Duret, dans son *Traité des peines et amendes*, reproduit la doctrine romaine sans plus faire allusion au droit coutumier que s'il était aboli (3).

Chasseneux, dans son *Commentaire sur la coutume de Bourgogne*, dit lui aussi, sans autre explication, que l'on confisque les biens de celui qui se tue *desperatione criminis perpetrati* (4).

Enfin Ayrault, dans son fameux ouvrage *Des procès faits au cadaver, aux cendres, à la mémoire, aux bestes, choses inanimées et aux contumax*, commence à discuter la légimité des peines infligées aux cadavres. Voyons donc, écrit-il « s'il n'est pas ridicule et inepte, voire cruel, voire barbare de batailler contre des ombres.... Ne disons-nous pas que la mort efface et éteint le crime ? Que voulons nous aux morts qui reposent et avec lesquels nous n'avons plus de négociation ni de commerce ? C'est à Dieu auquel ils ont désormais affaire... Et il y a apparence que les appelant à soi, il use d'un droit de souveraineté, c'est-à-dire qu'il en évoque la connaissance si déjà nous l'avions entreprise ou, si elle était à commencer, nous l'interdit.

« Qui est mort peut-il mourir encore? N'est-ce point payer ses dettes criminelles et civiles que faire cession à tous ses créanciers non seulement de ses biens, mais de la vie ?... Davantage qui ne dira que c'est trop se jouer de notre humanité si caduque, de notre condition si floite et si misérable qu'après qu'elle est terminée lui ressuciter un commencement d'autre mortalité et caducité ?... Que s'il y a de l'impossibilité à châtier et punir les morts, il y a de la turpitude à les poursuivre... » (5).

Coras dit dans le même sens : « Punir le corps d'une personne morte laquelle Dieu a appelée à soi et au jugement de son grand tribunal est une chose fort étrange et ressentant je ne sais quoi de la barbarie et inhumanité » (6).

Je sais bien que Coras et Ayrault diminuent l'effet de ces belles protestations en admettant finalement les peines contre le cadavre,

---

(1) Menochius, l. II, casus 285, p. 426. (2) Farinacius, *Praxis*, l. I, t. I, qu. 11, parag. 80. (3) Duret, mot « homicides », p 84, 85. (4) Page 358. 5) P. 3 et 4, (6) *Arrest mémorable*, note 93.

Coras lorsqu'il s'agit d'un crime « plein d'horreur et énormité », Ayrault parce que « si nous n'admettons point l'accusation des morts il s'ensuivrait que nous ne les pourrions non plus restituer ni absoudre » (1). Mais, en ce qui concerne précisément le suicide, ils tiennent compte des scrupules dont on vient de voir l'expression. Coras, encore qu'il le tienne pour une « chose fort vilaine, lâche, indigne d'un chrétien » (2) ne le mentionne pas parmi les crimes pleins d'horreur et énormité contre lesquels il faut sévir après la mort. Quant à Ayrault, il conseille de n'infliger une peine au cadavre que quand celui qui s'est tué était accusé d'un crime (3).

Voilà donc en France trois jurisconsultes et des plus connus, Duret, Chasseneux, Ayrault qui combattent la théorie soutenue par Bacquet, Loisel et d'Argentré et conseillent d'adopter l'ancienne doctrine romaine, c'est-à-dire de ne pas punir, en principe, le suicide.

Entre ces partisans résolus de la tradition ou de la nouveauté, quelques juristes hésitent. Papon, dit que, nonobstant la loi romaine, le procès au cadavre « est toléré » (4). L'expression n'indique pas un vif enthousiasme.

Lebrun de la Rochette dit que l'homicide de soi-même est plus grave que l'autre et que la tentative même en doit être punie. Toutefois il faut excepter « ceux qui, poussés de manie, frénésie ou autre maladie corporelle se sont tués » et, continue Le Brun, sans référence, *item qui tædio vitæ aut impatientia doloris mortem sibi consciverunt cum eis post mortem mitius agitur* (5).

Charondas, dans ses notes sur la *Somme rural*, dit qu'il y a trois raisons principales qui portent les hommes à se détruire : la conscience d'un crime commis, l'ennui de vivre, l'impatience de la douleur et maladie. « Quant aux deux premiers cas, il est puni en son corps et cadavre et y a confiscation de biens au pays où confiscation a lieu : et pour le troisième cas, la compassion de sa calamité le rend excusable, tellement que son corps n'en est puni ni ses biens confisqués » (6). Il y a là un effet intéressant pour maintenir le droit coutumier moyennant une large concession à la doctrine romaine.

Deux plaidoiries prononcées au cours d'un procès fameux nous montrent quels arguments on invoquait d'ordinaire dans les affaires de suicide à l'appui des deux thèses opposées. Titus, qui a des immeubles en Anjou, se tue. Le roi donne les biens confisqués à Maevius. L'héritier revendique les biens, alléguant que, par la coutume d'Anjou il n'y a confiscation qu'en cas d'hérésie et de lèse majesté.

---

(1) P. 6 ; Ayrault ajoute qu'il peut être bon de faire ces procès « pour l'exemple ». (2) *Ibid.*, note 77. (3) Ayrault, p. 6. (4) *Recueil d'arrets*, l. XXIV, t. XIV. (5) *Le procès criminel*, l. I, p. 42-44. (6) *Somme rural*, avec annotations, t. XXXIX, p. 286.

Anne Robert plaide pour Maevius contre l'héritier. Prévoyant que son adversaire va alléguer antiquité et droit romain, il prend les devants. Le suicide est un crime, dit-il, car nous sommes des soldats en garnison et nous sommes aussi, (c'est le vieil argument platonicien), des serfs : anciennement on marquait au fer chaud le corps des serfs fugitifs. « N'est-ce pas un serf fugitif lequel s'efforce par une mort avancée et hâtée de dissoudre et démembrer la belle harmonie et œuvre d'architecture du corps et de l'âme ? » Suivent coup sur coup des citations de Cicéron, Pline le jeune, Virgile, Tacite, Aristote, Sénéque, Saint-Cyprien, Saint-Augustin et Martial. Mais pourquoi citer ces exemples, « comme si nous parlions de quelque grand héros lequel eût donné un essai et preuve de quelque bel exploit de valeur ou en contemplation de quelque généreux acte fût entré en volonté et intention d'endurer la mort ? » L'accusé dont il s'agit avait laissé dans sa chambre un mot disant : « je meurs afin que je vive avec Christ »; mais en réalité il s'est défait par crainte d'une condamnation. Or Tacite rapporte que, Libo Drusus s'étant tué, ses biens furent confisqués. Suit un exposé de la doctrine du *Code*. Puis les citations recommencent. On voit passer saint Jean Chrysostome, Platon, Cedrenus, Quintilien, Hégésippe et saint Augustin.

L'avocat Arnaud plaide pour l'héritier. D'abord, il n'y a pas de confiscation en Anjou. C'est le gros argument. Deuxièmement, il n'y a pas mort volontaire si l'acte est celui d'un furieux, et « la fureur se présume aisément en tel cas. »

Les anciens admettaient le suicide. Suivent des citations de Quintilien et de Sénèque. « Caton donne une preuve admirable d'une généreuse mort. Il pouvait faire un exploit plus heureux, mais rien de plus vaillant ne pouvait-il faire. » Le mépris de la mort « porte témoignage de la vaillance et de la grandeur de courage, lorsqu'un homme d'un courage invincible s'est résolu ou de venir à bout des adversités et malheurs ou d'y mettre la fin. » Bien plus, la foi chrétienne elle-même « approuve quelquefois telle sorte de mort ». Arnaud cite Procope, Cedrenus, Eusébe, Nicéphore. Puis, craignant peut-être d'être allé trop loin, il ajoute : pourtant nous ne voulons pas inférer qu'il soit permis de se tuer pour quelque cause que ce soit. Le suicide en principe est un crime; mais ce n'est pas une hérésie; il n'y a donc pas lieu à confiscation (1).

Ces deux plaidoiries auraient pour nous plus d'intérêt si elles portaient sur l'ensemble de l'affaire et non sur la confiscation d'une partie des biens. Mais le fait même qu'en dépit de l'objet précis du

(1) A. Robert, l. I, ch, XII.

procès les deux avocats discutent aussi longuement sur la légitimité de la mort volontaire prouve que l'on compte déjà avec les idées nouvelles.

La jurisprudence trahit, elle aussi, le conflit des deux morales. D'un côté, on maintient les anciennes peines, on les applique; sur un point il semble qu'on les aggrave. D'autre part, il y a un effort pour améliorer la procédure et sauvegarder les droits du mort, et l'on peut relever des sentences inspirées par le droit romain.

Loisel constate que le suicidé est traîné et pendu et que, d'après la coutume de Loudunois, la suicidée est enfouie (1). En Bretagne, on traîne le corps et on le pend par les pieds (2). A Toulouse, le Parlement fait mettre le cadavre « à un carrefour hors ladite ville sur quatre piliers auprès des fourches patibulaires » (3). Jean Barquet donne le modèle de sentences suivant : « avons ordonné que le corps mort dudit défunt tel sera traîné sur une claie en tel lieu etc. et là pendu par les pieds à une potence qui, pour cet effet sera dressée audit lieu pour y demeurer l'espace de six heures, ce fait trainé à la voirie » (4). Damhoudére dit que le corps du suicidé est pendu « non au patibulaire, mais plus ignoblement à la fourche », et que l'usage est de le traîner au lieu du supplice avec des cordes ; en outre, on ne fait pas passer le cadavre par la porte du logis, mais par un trou pratiqué, semble-t-il, tout exprès (5).

Ce sont là les peines du moyen-âge. Voici deux nouveautés, ou du moins deux usages dont je n'avais pas trouvé trace au moyen âge. En 1524, quand Guillaume le Conte, chanoine à Rouen, est déterré, on fait disparaître les armoiries qu'il avait fait graver sur sa maison (6). Je ne connais pas d'autre fait de ce genre. Second fait : le modèle de sentence donné par Bacquet ordonne que, sur les biens confisqués « et autres non sujets à confiscation », il sera pris préalablement la somme « de tant de mille écus d'amendes » au profit du haut justicier, plus soixante écus pour les pauvres. Bacquet cite quatre arrêts du XVIe siècle en ce sens (7). Cela confirme ce que dit Imbert dans sa *Practique judiciaire* que, là où les coutumes abolissent la confiscation, on rend « illuoire et inutile le bénéfice des dites coutumes » en infligeant des amendes énormes (8).

Voici, par contre, qui témoigne d'un effort en sens opposé. D'abord on prend des mesures pour sauvegarder les droits du défunt.

---

(1) Loisel, passage cité ci-dessus. (2) *Coutumes générales du Païs et Duchés de Bretagne*, t. III, tit. XXV, art. 631. (3) La Roche Flavin, arrêt du 5 avril 1571. (4) Bacquet, ch. VII, parag. 17. (5) Damhoudére, ch. 90, parag. 1 et 9. (6) Beaurepaire, p. 136. (7) *Droits de Justice*, VII, 17, (8) Imbert. l. III. p, 488.

Le juge doit faire un procès verbal du lieu où le corps a été trouvé, puis il « fera visiter le corps par les barbiers. » Ensuite il informera, à la requête du procureur fiscal, « de la vie et mœurs du défunt et comme s'il s'est homicidé ou pendu, s'il était furieux, s'il était malade et de la cause pourquoi il s'est défait. » Cela fait, il créera un curateur au corps mort, « pour le défendre, dire et alléguer pour sa justification tout ce que bon lui semblera » (1). Papon précise que l'on doit « faire appeler et ouïr les héritiers s'ils sont au lieu, autrement à son de trompe et pourvoir au corps à faute d'iceux d'un défenseur et procureur qui fasse serment ». Sinon, le jugement est nul et les juges peuvent être « pris à partie pour la faute sur ce fait » (2).

Un arrêt du Parlement de Paris montre qu'il peut même y avoir une procédure de revision. En 1576, un nommé de la Volpillière, sieur de la Bastisse, accusé de « fausseté », s'étrangle dans sa prison et est condamné à être pendu par les pieds. Le Parlement de Paris admet l'héritière à « purger la mémoire et justifier l'innocence du défunt » (3). En 1541, à Toulouse, le Viguier et Juge, lieutenant et procureur de Villeneuve de Berc, sont « condamnés en grosses amendes d'autant qu'ils avaient fait pendre le corps d'un pauvre homme qui, en fuyant les ministres de justice, s'était précipité du haut d'une maison en bas et tué » (4).

A côté de ces décisions relatives à la procédure, il y a, au XVIe siècle, deux arrêts fort célèbres en faveur des suicidés. Le premier, mettant fin au procès dans lequel plaident Robert et Arnault, décide que, quand le mort possède des biens dans un pays où il n'y a pas confiscation, ces biens vont aux héritiers, quel que soit le lieu où le suicide a été commis (5). Le second, plus intéressant, est dû au président Du Faur. Un homme se tue « sans aucune conscience de crime ». On nomme un curateur. La sentence porte que le corps sera pendu et les biens confisqués. Il semble bien que le corps avait été enterré au cimetière et qu'on le déterre pour exécuter la sentence. L'enfant appelle au Parlement de Toulouse. L'appel, dit Maynard, semblait irrecevable, car, dans le ressort de Toulouse, qui confisque le corps, confisque les biens. Or, l'homme était justement pendu Cependant, le président Du Faur fait casser la sentence en invoquant le droit ancien. « Aussi n'y avait ordonnance ou coutume en France par laquelle fût ordonné qu'en ce cas il y aurait confiscation de dionales ne parlent pas du suicide. Mais les usages romains n'avaient biens » (6). Nous avons déjà vu, en effet, que les coutumes méridionales ne parlent pas du suicide, Mais les usages romains n'avaient

(1) Bacquet. VII, 17, (2) *Recueil d'arrests.* l. XXII, t. X, arrêt II. (3) Barnabé de Vest, arrêt CL. (4) La Roche Flavin, p. 676. (5) Maynard, ch. 86. (6) *Ibid.*, ch. 85.

pu subsister au moyen âge qu'à titre de coutume locale, et la preuve que l'application en était incertaine se trouve dans le jugement même que fait casser le président Du Faur. La grande nouveauté qui rend célèbre l'arrêt de 1586, c'est qu'il s'appuie sur le droit romain écrit. Il applique les idées défendues par Duret, Ayrault et Chasseneux.

Ces idées ont des partisans en Bourgogne. Bouvot, dans son nouveau *Recueil des arrests de Bourgogne*, traite la question suivante : « si une femme qui est trouvée en la rivière morte, est présumée s'être noyée et s'il y échet confiscation de ses biens ». Il commence par dire que le suicide est « acte pusillanime et ressentant sa femme ». Mais, pour qu'il puisse y avoir confiscation, il faut d'abord « que les preuves soient plus claires que le jour »; or, quand on trouve un noyé, on peut toujours supposer une attaque d'apoplexie; en outre, « la confiscation ne s'adjuge s'il n'y a délit précédent et si le délit n'est prouvé ». Si je rapporte ce passage de Bouvot, qui a écrit au XVIIe siècle, c'est qu'il autorise sa doctrine de deux arrêts rendus en 1587 et en 1502 (1).

Bacquet dit que la jurisprudence est, en outre, indulgente aux « pauvres femmes » qui se tuent par « nécessité, indigence et pauvreté » (2). On se contente de les faire enterrer en terre profane, sans exécution préalable.

Enfin, nous avons vu la phrase de Robert, disant qu'en cas de suicide « la fureur se présume aisément ». C'est peut-être ce qui explique qu'il ne soit jamais question d'exécuter un grand personnage. Lestoile signale les suicides d'un docteur en droit, « homme de grande littérature et prudhomie », (3) de Bragelonne, frère du secrétaire du Roy, (4) d'un conseiller au Parlement de Paris (5); le *Journal d'un Bourgeois de Paris* signale celui d'un jeune avocat au Châtelet (6) ; nulle part il n'est question d'une procédure entamée contre eux. Lestoile a un mot pour expliquer comment il se fait que le conseiller soit « solennellement enterré ». Mais il n'a pas l'air de penser un instant qu'on aurait pu le traîner et le pendre. J'ajoute que je n'ai pas trouvé un seul texte parlant de poursuites contre un grand seigneur.

Ce qui se dégage de ces faits, c'est que la morale nuancée, appuyée sur le *Code* et sur le *Digeste*, commence à ébranler l'ancien droit : le texte des Coutumes n'est pas modifié, les vieilles peines subsistent, et, sur certaint points, semblent s'aggraver; mais la doctrine romaine a désormais des partisans qui l'avouent hautement. On commence à discuter la légitimité des peines infligées au cadavre. On exige une enquête sur l'état mental du défunt. Enfin, un arrêt du Parlement

(1) T. II, p. 441. (2) Bacquet, VII, 17. (3) 18 juillet 1576. (4) Page 163. (5) 29 sept. 1578. (6) Ed. Lalanne, p. 327.

de Toulouse consacre dans le Midi le principe du droit romain, et le Parlement de Dijon semble d'accord avec Toulouse. La lutte s'annonce et, ça et là, s'engage entre l'ancienne doctrine et les idées nouvelles.

IV

Accord de notre hypothèse et des faits : 1) La morale nuancée s'appuie sur les élites cultivées et libres et sa faiblesse même vient de ce que la renaissance n'atteint pas les masses populaires ; 2) réponse à une objection : l'église, bien qu'elle soit une élite, se prononce en faveur de la morale simple ; 3) insuffisance des hypothèses classiques.

Je ne crois pas qu'il faille une grande démonstration pour prouver qu'une fois de plus les faits s'accordent à notre hypothèse.

Non seulement c'est dans l'élite mondaine et l'élite intellectuelle que la morale nuancée trouve ses deux points d'appui. Mais son succès même au sein de ces élites coïncide avec le progrès de la liberté.

Je ne sais si les nobles ont souvent eu autant d'indépendance qu'au XVIe siècle. Le régime féodal s'écroule. Les tyrannies locales s'atténuent. Mais la monarchie est encore loin d'exercer en fait le pouvoir absolu. « De vrai, dit Montaigne, sauf le nom de Sire, on va bien avant avec nos rois... Un seigneur retiré et casanier entend parler de son maître une fois l'an, comme du roi de Perse. A la vérité nos lois sont libres assez et le poids de la souveraineté ne touche un gentilhomme français à peine deux fois en sa vie » (1). Entendons que ce qui s'en va, c'est le vieil idéal du moyen âge, qui veut qu'on soit l'homme d'autrui. Entre le vassal d'autrefois et le sujet de Louis XIV, bien des nobles du XVIe siècle font figure d'hommes libres.

S'agit-il de l'élite intellectuelle? Dans le monde de l'esprit, la renaissance, c'est avant tout la liberté. Dogmes, sciences, morale, goûts, modes, tout ce qui fait la vie profonde d'une époque est mis en question à la fois. A travers les déclarations de commande en faveur de certaines doctrines officielles tout, dans la littérature, dit la joie de la liberté retrouvée. Et ce que Montaigne redemande à l'antiquité, c'est cette « liberté et vivacité » des esprits, qui fait que chacun « entreprend de juger et de choisir pour prendre parti » (2).

La faiblesse même de cette morale nuancée qu'on voit renaître s'accorde à notre hypothèse, parce que la Renaissance, intellectuelle ou mondaine, passe au-dessus du peuple, sans presque l'effleurer. Il n'y a, au XVIe siècle, aucun effort pour instruire artisans et paysans. Tout ce qui appartient au passé conserve là un point d'appui solide.

(1) *Essais*, I, 42. (2) *Essais*, II, 12.

Et l'opposition des deux morales sur la question du suicide n'est qu'un des aspects du contraste qui fait que cette même époque nous paraît aujourd'hui tout ensemble si grande et si misérable : la liberté renaît, mais les bûchers s'allument; ç'en est fini des luttes féodales, mais les guerres de religion commencent; des magistrats lettrés s'appliquent à l'étude de la sagesse antique, mais les procès de sorcellerie se multiplient; réformés et philosophes cherchent à épurer la morale, mais on torture les accusés et des supplices apparaissent, plus féroces que ceux du moyen âge. Les incertitudes du droit ne sont qu'un mince épisode dans la lutte qui s'annonce entre morales d'en haut et morales d'en bas.

Sur un point, par contre, notre hypothèse semble d'abord en défaut. L'Eglise, au XVIe siècle, est toujours une aristocratie intellectuelle. Pourquoi, n'y étant pas contrainte, se prononce-t-elle en faveur de la morale populaire, et cela si résolument que cette morale populaire pourra désormais s'appeler à bon droit la morale de l'Eglise?

La première raison, c'est, je crois, que la morale nuancée se présente elle-même comme païenne et anti-chrétienne. Les plus chauds partisans des idées nouvelles prennent soin de dire, au moment de les défendre, que, comme chrétiens, ils les répudient. S'ils font allusion aux suicides chrétiens, c'est avec un air de taquinerie qui ne peut qu'agacer l'Eglise. En outre, les idées relatives au suicide sont compromises par ce qui les entoure. En elles-mêmes, elles sont, en principe, acceptables pour le clergé, mais on les lance pêle-mêle avec mille conceptions dont il ne peut s'accommoder.

Au-dessus de cette raison qui, sur le moment, a son importance, il y en a deux autres, plus profondes, et qui nous ramènent à notre hypothèse : l'Eglise est en contact permanent avec le peuple, et, ne pouvant admettre en son entier le principe de libre examen, elle n'est plus dans le monde de la pensée ce qu'elle était au moyen âge, l'élite qui dirige.

Il est facile pour des sages, écrivant pour des sages, de heurter, dans des écrits que la foule ne lit pas, les idées les plus chères au peuple. Le clergé, lui, doit compter avec la masse. Sans doute le peuple des fidèles se désintéresse des idées qu'un clerc philosophe peut exprimer dans un livre, (aussi verrons-nous au XVIIe siècle quelques écrivains catholiques faire des concessions d'importance à la morale nuancée), mais il n'en va pas de même touchant les usages. L'habitude de voir punir ceux qui se détruisent est, dans le monde des petites gens, une habitude ancienne, antérieure à la naissance même de l'Eglise. Comment changer brusquement tout cela, quand pour le peuple rien n'est changé?

D'autre part, l'Eglise, liée à des dogmes, se prononce contre la

liberté illimitée de l'esprit, c'est-à-dire contre le principe même de la renaissance. On ne peut s'en étonner, puisque c'est au nom de cet esprit même qu'elle se voit attaquer. Seulement par le fait même qu'elle exerçait au moyen âge. Déjà saint François de Sales pâlit peut plus diriger le monde intellectuel. Elle brillera encore dans l'éloquence, dans l'érudition, mais elle n'exercera plus la souveraineté qu'elle exerçait au moyen âge. Déjà saint François de Sales pâlit devant Montaigne, comme Bossuet pâlira devant Descartes, comme Bergier devant Voltaire. La grande aristocratie libre se reconstitue en dehors de l'Eglise : c'est en dehors de l'Eglise que revit la morale nuancée.

Faut-il ajouter que les hypothèses classiques passent, ici encore, au-dessus des faits?

S'agit-il de la dignité individuelle? S'il y a, au XVIe siècle, un milieu dans lequel l'homme devienne, selon la formule de Durkheim, un Dieu pour l'homme, c'est sans doute ce monde d'humanistes et d'artistes qui semblent parfois adorer la nature et se grisent de l'orgueil de penser librement; c'est ce groupe de philosophes qu'exalte l'idéal retrouvé des stoïciens. Or, c'est justement dans ces milieux que la morale nuancée trouve son plus ferme appui.

S'agit-il de l'horreur du sang? Sans doute on n'a pas l'impression que les hommes de la renaissance soient particulièrement délicats sur la question. Mais les casuistes le sont encore infiniment moins. Leurs complaisances sur le sujet de l'homicide sont restées célèbres. Elles suffiraient à prouver que l'horreur du suicide n'est pas liée à l'horreur du meurtre, sous toutes ses formes. Enfin, les guerres civiles qui ensanglantent la France du XVIe siècle, sont conduites au nom de deux religions qui, l'une et l'autre, condamnent le suicide.

CHAPITRE II

Le XVIIe siècle : Force croissante des deux Morales : L'Ordonnance de 1670 ouvre la lutte décisive.

Au XVIIe siècle, les deux morales opposées se fortifient l'une et l'autre.

Au théâtre, dans les romans, morale mondaine et morale antique s'affirment de plus en plus librement. Fait nouveau, la morale nuancée trouve des partisans jusque dans l'Eglise.

Mais, d'autre part, les casuistes maintiennent leur doctrine; les Jansénistes sont d'accord avec eux; Descartes, Gassendi, La Mothe, Le Vayer, des moralistes mondains condamnent la mort volontaire ; la morale simple, enseignée dans les manuels de philosophie, prend un air de morale officielle.

Entre ces deux morales, dont l'une semble régner sur tout et l'autre se glisser partout, la lutte franche et ouverte n'éclate pas tout de suite. Dans le droit, la morale nuancée semble d'abord gagner du terrain. Mais en 1670, l'Ordonnance criminelle consacre brutalement la morale simple : la lutte décisive se trouve engagée.

I

Progrès de la morale nuancée : 1) Elle s'affirme de plus en plus librement dans la tragédie ; 2) dans le roman ; 3) elle a quelques partisans dans le monde des moralistes (Balzac, Saint-Evremond, Bayle) ; 4) elle a même des partisans dans l'église : Duvergier de Hauranne, l'évêque Camus, le P. Le Moyne, etc. ; 5) légères traces d'indulgence dans les mœurs pour certains suicides.

Dans les tragédies du XVIIe siècle (1), on retrouve encore, de loin en loin, quelques phrases contre le suicide.

Réserve à ton pays le surplus de tes jours,
Pour son utilité trop accourcis toujours...
...Quiconque inhumain s'accélère la mort
Se confesse vaincu des injures du sort. (2)

---

(1) J'ai lu, outre les œuvres des principaux auteurs, (Hardy, Mairet, Corneille, Scudéry, Rotrou, du Ryer, Tristan, Racine, Th. Corneille, Quinault, Campistron, La Grange Chancel) quelques pièces de presque tous les auteurs indiqués par le *Manuel bibliographique* de M. Lanson. Je n'indique pas les éditions citées. Ce sont, sauf pour les auteurs célèbres, les éditions originales soit de la pièce, soit des *Œuvres*. (2) Hardy, *Aristoclée*, sc. dernière.

Mais, si tu crois l'honneur qui parle beaucoup mieux
Il t'ordonne de vivre et de craindre les Dieux (1).

A une bergère qui veut se tuer, une amie déclare :

Vous serez le jouet, le discours coutumier,
L'opprobre, le rejet, le mépris journalier
Des nations qui sont sous l'essieu des deux pôles (2).

Le suicide est encore appelé « le plus grand des crimes » (3); c'est « malheur » et « rage » (4), « dessein furieux » (5), « honteux désespoir » (5), « criminel effort » (6). Seulement ces déclarations sont rares et, comme au XVIe siècle, la morale en action les dément. Ceux auxquels on reproche de vouloir mourir renoncent rarement à leur dessein et n'en sont pas moins sympathiques. Ceux qui formulent ces reproches sont parfois les premiers à vouloir se tuer (7).

Plus nettement encore qu'au XVIe siècle, la morale nuancée règne en souveraine derrière les phrases de pure facade. Les discussions mêmes se font rares. J'en note une assez longue dans une pièce de Chrestien (8). Une autre dans Hardy, tourne à l'apologie de celui qui se tue quand il n'a plus ici-bas aucun espoir. Quand Scédase va se tuer, le Chœur s'écrie :

Comment immobiles permettre
Que ce furieux inhumain
Puisse un homicide commettre
Envers soi de sa propre main?

Mais un ami de Scédase réplique :

Simples, ne présumez que ce ne fût un crime
De vouloir s'opposer à ce coup magnanime...
Depuis que le malheur étouffe l'espérance,
L'homme doit courageux malgré l'inique sort
Ce qu'il ne peut ici le trouver chez la mort (9).

---

(1) Gombaud, *L'Amaranthe*, II, 3. (2) Boissin de Gallardon, *Les urnes vivantes*, III. Cf. Rotrou, *L'heureux naufrage*. V. 3 : Qui désire sa mort est indigne de vivre.... Champ Repus, *Ulysse*, sc. dern. (3) Du Ryer, *Saul*, sc. dern. (4) Corneille, *Œdipe*, V, 9. (5) Campistron, *Tiridate*, II, 6. (6) Racine *Mithridate*, V, 1. (7) Dans les *Urnes vivantes*, la bergère se tue malgré les remontrances de son amie ; l'Amaranthe de Gombaud, après avoir si bien parlé contre le suicide, déclare qu'elle se tuera si Alexis meurt ; l'écuyer de Saül qui, dans Du Ryer, voit dans le suicide « le plus grand des crimes » se tue sur le corps de son maître. Dans la pièce de Campistron, la sœur de Tiridate lui reproche un « honteux désespoir », mais son écuyer lui dit rondement : mourez donc ! (III, 3), et c'est en suivant ce conseil qu'il devient sympathique. (8) Chrestien, *Théâtre*, Rouen, 1608, p. 16 et 56-58, (9) *Scédase*, sc. dern.

Mais, en général, on ne discute plus. Quelques objections rapides donnent l'impression de n'être là que pour fournir au héros l'occasion d'une réponse brillante et facile. En effet, la morale nuancée n'est pas seulement morale en action : elle s'exprime de plus en plus librement.

Comme dans le théâtre contemporain, quatre sortes de suicides sont sympathiques : suicides altruistes, suicides destinés à sauver l'honneur, suicides dus au remords, au désir d'expier, suicides d'amour.

Suicides altruistes : il va sans dire qu'on approuve les héros qui veulent, comme Polyeucte, mourir pour Dieu ou ceux qui se sacrifient à l'intérêt d'autrui, comme Dircée dans l'*Œdipe* de Corneille (1), Ménécée dans la *Thébaïde* (2), Corésus dans la pièce de Lafosse (3). La sympathie va toujours à ceux qui ne veulent pas survivre à un être cher (4). Lorsque Antigone a perdu sa mère et voit ses frères s'entretuer, elle déclare que « la raison » la conduirait au suicide (5). Pour les confidents, il est presque de rigueur qu'ils veuillent suivre leur maître dans la mort :

Ah! ne prétendez pas que je puisse survivre!... (6)
Seigneur, vous m'offensez : si vous mourez, je meurs (7)
Mon destin le plus doux est de suivre mon roi... (8)
Mon âme chez les morts descendra la première... (9)

Suicides destinés à sauver l'honneur : la tragédie exalte ceux qui qui ne veulent pas survivre à une défaite ou tomber aux mains de leurs ennemis. Pour un héros vaincu, la mort est le secours le plus certain « et le plus digne aussi d'un courage hautain » (10). Quand la Cléopâtre de Mairet, approuvée par son confident (11), s'est tuée, Octave s'écrie :

Certes cette action, courageuse qu'elle est,
En me désobligeant, me ravit et me plaît,
Et ne devant plus vivre, elle a fait une mort
Digne de la splendeur des rois dont elle sort (12).

Dans Corneille, Arsinoé se tue pour ne pas être conduite au supplice (13), Antioche préfère « aux fers la gloire de mourir » (14),

(1) II, 3. (2) III, 2. (3) *Corésus et Callirhoé*, IV, 4. (4) Boissin, *La fatalle*. IV; Gombaud, *l'Amaranthe*, V. 3; Hardy, *Aristoclée*. sc. dern. (5) *La Thébaïde*, V. 1. (6) *Andromaque*, IV, 1. (7) *Bajazet*, IV, 7. (8) Du Ryer, *Saül*, sc. dern. (9) *Phèdre*, I, 3 ; cf. Mairet, *Marc - Antoine*, IV, 2. (10) Mairet, *Sophonisbe*, III, 2. (11) *Marc-Antoine*, III 2. (12) *Ibid.*, V, 7 ; cf. V, 6. (13) *Nicomède*. V, 8. (14) *Rodogune*, I, 4.

Mandane dit qu'elle ne tombera pas vivante aux mains de ses ennemis (1); Othon revendique :

La gloire de mourir du moins en vrai Romain (2);

et sa fille Plautine dit de même :

Ce noble désespoir, si digne des Romains,
Tant qu'ils ont du courage est toujours dans leurs mains (3).

Mêmes déclarations, mêmes sentiments dans les pièces de Rotrou (4), de Benserade (5), de la Chapelle (6), de Lafosse (7), de La Grange Chancel (8), de Pradon (9). Dans le *Tamerlan*, la consternation est générale lorsqu'on croit que Bajazet va céder au vainqueur, au lieu de se tuer (10). Dans l'*Amour tyrannique* de Scudéry, quand Orosmane est vaincu, une troupe de ses sujets vient lui demander l'autorisation de se tuer avec lui (11). Tigrane, prisonnier, écrit à sa femme Polixène pour lui demander du poison. D'abord elle refuse, mais le père de Tigrane lui dit :

Non, non, la raison veut qu'on suive son envie,
Je conclus à sa mort, moi dont il tient la vie ;

et Polixène envoie le poison en recommandant à son époux de mourir noblement (12).

Suicides dus au remords et au désir d'expier : il arrive bien que des personnages antipathiques ou odieux se tuent; mais, loin que l'horreur qu'ils excitent s'en trouve augmentée, il semble d'ordinaire que, comme Hermione ou Phèdre, ils rachètent un peu leurs crimes. On peut hésiter dans certains cas : les suicides d'Arsinoé, dans *Nicomède*, de Cléopâtre, dans *Rodogune*, de Marcelle, dans *Théodore*, ne laissent pas une impression très nette. Mais Cinna, hésitant à frapper Auguste, se met d'accord avec sa conscience en déclarant que le suicide lui rendra sa gloire (13) ; quand la Fauste de Tristan, coupable de meurtre, parle de se tuer, son mari lui dit froidement :

---

(1) *Agésilas*, IV, 5. (2) *Othon*, I, 3 et 4 (3) *Ibid.*, IV, 1. (4) *Crisante*, III, 6. (5) *La mort d'Achille*, sc dern. (6) *Téléphonte*, V, 10 ; *Cléopâtre*, II, 3 ; III, 4 ; IV, 10. (7) *Manlius*, V, 2. (8) *Arthémise*, IV, 5. (9) *Statira*, III, *La Troade*, I, 2 et V, sc. dern. (10) Pradon, *Tamerlan*. II, 5, III. 1, V, 4. (11) II, 2, (12) II, 5, V, 1. Cf. Th. Corneille, *La mort d'Annibal*, V, sc. dern ; Boyer, *La mort de Brute et de Porcie*, V, 4 ; De Magnon, *Tamerlan*, sc, dern. Les femmes qui veulent sauver leur honneur comme la Chryséide de Mairet (V, 3), la *Trajane* de Desfontaines (*Martyre de Saint Eustache*, III, 1), la Lucrèce de Du Ryer, la Théodore de Corneille (III, 3) sont, bien entendu, toujours sympatiques. (13) III, 5.

mœurs ! (1). Agrippine, non moins froidement, dit de son fils : « il se ferait justice » (2). Quand Phèdre parle de se tuer dans la pièce de La Pinelière, la nourrice voit dans ce seul désir une expiation suffisante :

Vous méritez de vivre en désirant mourir (3).

Dans une pièce de Tristan, un serviteur qui a commis un assassinat sur l'ordre de sa maîtresse, se tue plutôt que de la dénoncer : il est aussitôt appelé : « ce bon serviteur » (4). Le suicide paraît si bien une réhabilitation qu'on s'indigne que certains coupables puissent en avoir le bénéfice. Dans la *Marianne* de l'abbé Nadal, Tharsès se frappe après avoir odieusement calomnié l'héroïne; sur quoi Hérode s'écrie :

Ah! traitre, à la vertu quand tu fais tant d'outrage,
Est-ce à toi de mourir avec ce grand courage ? (5)

Les grands cœurs ont recours à la mort volontaire, soit pour expier une faute légère, soit pour racheter une faute involontaire, un amour criminel. Qui a tué sans le vouloir pense aussitôt à se tuer (6). Qui se trouve aimer une sœur, une belle-mère, un beau-fils, forme le même dessein (7). Polixène va à la mort pour expier la faute d'aimer Pyrrhus (8). Ma main, dit Andromaque, abrègera ma vie,

Et, sauvant ma vertu, rendra ce que je dois
A Pyrrhus, à mon fils, à mon époux, à moi (9).

Un héros de Rotrou exprime fièrement l'idée que nul n'est excusable de céder à un amour coupable, puisqu'il suffit, pour s'y soustraire, de se tuer :

La surprise ne peut justifier un traître,
Et tout homme d'honneur pouvant perdre le jour
A le remède en main des surprises d'amour (10).

---

(1) Tristan, *La mort de Chrispe*, V, 4. (2) *Britannicus*, V, 8. (3) *Hippolyte*, II, 1, cf. Gilbert, *Hypolite ou le garçon insensible* (V, sc dern.). (4) *La mort de Chrispe*, V, 5. (5) *Marianne*, V, 8. Cf. Desfontaines *Bélisaire*, III, 5 ; Cyrano de Bergerac, *La mort d'Agrippine*, III, 1 ; Th. Corneille, *Camma*, V, sc. dern., *Laodice*, V, sc. dern., Rotrou, *La Céliane*, III, 2, Cosroès, V, 7 ; *l'Illustre Amazone*, III, 5. (6) Boissin de Gallardon, *La fatalité* V., 1. Hardy, *Procris*. sc, dern,. *Aristoclée*. V, (7) Campistron, *Andronic*, III, 6, Chrestien *Amnon et Thamar*, p. 16. Cf. le suicide de Jocaste dans l'*Œdipe* de Corneille et dans *la Thébaïde*. (8) Lafosse. *Polixène*, IV, 6. Cf. Mairet, *La Virginie*, II, 1. (9) *Andromaque*, IV, 1. (10) *Venceslas*, III, 2.

Suicides d'amour, enfin. Les uns sont prêts à se tuer sur un geste de celle qu'ils aiment (1); d'autres préfèrent la mort à « la honte du change » (2). Nombreux sont ceux qui veulent mourir parce qu'ils sont trahis ou ne sont pas aimés, et ils proclament fièrement leur dessein :

...Je saurai passer avec un noble effort
Des prisons de l'amour aux prisons de la mort... (3)
Quand l'espérance est morte, il faut cesser de vivre,
Et vraiment il sied mal aux esprits généreux
De faire état du jour, quand ils sont malheureux... (4)
Pensez-vous qu'un grand cœur survive à sa maîtresse ? (5)
Mon unique devoir est de cesser de vivre (6).

Non moins nombreux sont ceux qui veulent se tuer parcequ'ils ne peuvent obtenir ce qu'ils aiment : le Cid, n'espérant plus épouser Chimène, décide de se faire tuer par don Sanche; Oreste, rebuté par Hermione, vient « la fléchir, l'enlever ou mourir à ses yeux » (7); Bérénice abandonnée, décide de mourir; Atalide, après s'être sacrifiée, a la même pensée et dit à Zaïre : « J'ai cédé mon amant; tu t'étonnes du reste » (8). Xipharès, contraint de renoncer à Monime, s'écrie : « Cours par un prompt trépas abréger ton supplice »; Monime, à son tour, essaie de se tuer (9); la Thisbé de Pradon, sommée de ne plus songer à celui qu'elle aime, déclare : « Du plus parfait amour je serai le modèle » (10) ; un héros de La Grange Chancel, voyant celle qu'il aime près de se marier, se tue en disant : « Voilà comme un amant doit aimer ce qu'il aime! » (11).

Enfin viennent, innombrables, ceux qui ne veulent pas survivre à l'objet de leur amour. Eux aussi déclarent fièrement leur dessein :

Les hommes courageux meurent quand il leur plaît... (12)

La mort se donne à ceux que la crainte rend blêmes
Et les plus assurés se la donnent eux-mêmes... (13)

...Je t'engage ma foi
De ne respirer pas un moment après toi... (14).

---

(1) Benserade, *Gustaphe ou l'heureuse ambition*, III, 3. (2) La Grange-Chancel, *Adherbal*, III, 3. (3) Du Ryer, *Alcionée*, IV, 7. (4) Mairet, *La Silvanire*, II, 4. (5) Boyer, *Clotilde*, V, 7. (6) Abbé Abeille, *Coriolan*, IV, 4. Cf. Boissin de Gallardon, *Les urnes vivantes*, IV ; *La vraie suite du Cid*, III, 2 et 6. (7) *Andromaque*. I, sc. 1, (8) *Bajazet*, III, sc. 1. (9) *Mithridate* II. 6. (10) Pradon, *Pirame*, IV, 3. (11) *Athénaïs*. V, sc. dern. Cf. Mairet, *Sophonisbe*, V, 5 ; Desfontaines, *La suite du Cid*, IV, 10 ; Rotrou, *La Céliane*, I, 2, V, 6, *L'innocente infidélité*, I. 1 ; Th. Corneille, *Ariane*, V, sc. dern. (12) Théophile, *Pirame*, V, 1. (13) *Silvanire*, V, 1. (14) *Le Cid* III, 4.

...Ne soupçonnez point un malheureux amant
De vous pouvoir jamais survivre un seul moment... (1).

Je ne t'ai pas donné ni ma foi ni mon âme
Pour me voir lâchement te manquer au besoin (2).

...On doit quitter la vie,
Dès qu'on ne la peut plus garder sans infamie (3).

Tout m'apprend mon devoir si je le veux entendre... (4).
Quand on perd ce qu'on aime il faut cesser de vivre (5).
Il est, vous le savez, une plus noble voie
Pour sortir des tourments dont mon âme est la proie;
Je me suis vu, madame, enseigner ce chemin
Et par plus d'un héros et par plus d'un Romain (6).

Les sentiments ainsi exprimés se retrouvent dans plusieurs pièces de Corneille (7), de Racine (8), dans les tragédies de Boissin (9), Billard (10), Hardy (11), Tristan (12) Scudéry (13), Rotrou (14), Lafosse (16), Campistron (17), Th. Corneille (18), et bien d'autres (19).

Ainsi, non seulement la morale en action est nettement favorable à certains suicides, mais cette faveur s'exprime souvent en vers sentencieux et énergiques.

Dans l'ensemble, les romans (20) rendent à peu près le même son.

---

(1) *Andromède*, IV, 3. (2) Benserade, *Méléagre*, V, 2. (3) *Corésus et Callirhoé*, IV, 4. (4) Abbé Abeille, *Argélie*, V, 1. (5) Pradon, *Statira*, V, (6) *Bérénice*, V, 6. (7) *Œdipe*, I, 1, II, 4 ; *Suréna*, V, 4; *Sertorius*, IV, 2 ; *Pulchérie*, V, 6 ; *Théodore*, V, 9. (8) *Alexandre*, IV, 1 ; *Bajazet*. V, sc. dern. (9) *Les urnes vivantes*, I, III, IV. (10) *La Panthée* (voir l'*argument*). (11) *Panthée*, sc. dern. (12) *Osman*, V, 4. (13) *La mort de César*, V, 5. (14) *L'heureuse constance*, V, 2 ; *Hercule mourant*, IV, 3; *L'heureux naufrage*, I, 2 ; *Agésilas de Colchos*, V, 1; *Crisante*, IV, 5; *Venceslas*, V, 6. (15) *Thésée*, IV, 5, V, 6 ; *Polixène*, III, 5. (16) *Pirame et Thisbé*, V,4. (17) *Irène*, V, 9. (18) *La mort d'Achille*, sc. dern. (19) Durval, *Panthée*; Guérin du Bouscal, *La mort de Brute et de Porcie* ; Boyer, *La Porcie romaine* ; Quinault, *La mort de Cyrus*, sc. dern. (20) Pour les romans, je me suis surtout servi du *Manuel Bibliographique* et des livres connus de M. Reynier. Editions citées dans ce chapitre : de Beaulieu, *La solitude amoureuse*, P. 1631 ; Boisrobert, *Les nouvelles héroïques et amoureuses*, P. 1657 ; *Les amours d'Anaxandre et d'Orasie*, P. 1629 ; Daudigier, *Histoire tragi-comique de notre temps*, Rouen, 1645 ; Des Fontaines. *L'illustre Amalazonthe*, P. 1645 ; Desmarets, *Rosane*, P. s. d. (B. nat. Y 2 6508) ; *Ariane* (Y2 6509) ; Du Bail, *La fille supposée*, P. 1639 ; Du Perier, *La haine et l'amour d'Arnoul et de Clairemonde*, P. 1627 ; Du Pelletier, *Lettres mêlées*, P. 1642; Mme Durand, *Les belles Grecques*, P. 1712 ; Du Verdier, *Le temple des sacrifices*, P. 1620 ; *La Sibile de Perse*, P. 1632 ; de Gerzan, *L'histoire africaine de Cléomède et de Sophonisbe*, P. 1627 ; Gombaud, *L'Endimion*, P. 1624 ; Gomberville, *Polexandre*, P. 1632 ; *La*

La morale de façade tient plus de place que dans les tragédies. Non seulement le suicide est un « triste projet » (1), un funeste dessein » (2), « un crime » (3), quelque chose de tragique » (4), un « acte détestable » (5). Mais l'argument religieux est assez souvent invoqué. Il paraît quelquefois sous sa forme païenne : notre vie est aux Dieux, non à nous. Qui se tue « se prive de la compagnie des Dieux », car il n'y a pas de crime « aussi noir ni que la justice divine châtie si sévèrement que le désespoir » (6). Mais, en général, c'est la doctrine chrétienne qui est alléguée, et il arrive qu'elle retienne des héros prêts à se tuer. On fait valoir à celui-ci que le suicide est « indigne d'un chrétien » (7), à celle-là « qu'elle commettrait un crime qui, selon la foi qu'elle tenait, la ferait aller en un lieu plein d'horreur » (8). Dans *Faramond*, la vertueuse Placidie exhorte ses compagnes à se soumettre aux volontés du ciel, puisque leur religion ne leur permet pas de suivre « l'exemple des Cléopâtres, des Porcies ». Constance, ayant perdu Placidie, se fût percé le sein mille fois, « si la crainte du ciel, qu'il avait toujours révéré, ne l'eût retenu » (9). Mais, bien que les phrases de ce genre soient assez nombreuses (10), deux faits prouvent bien que ce sont toujours des phrases de façade.

Premier fait : les auteurs mêmes qui emploient le plus souvent les formules chrétiennes n'arrivent pas à y rester fidèles. Sans doute, ils les prêtent à des personnages sympathiques. Dans le roman de La Calprenède, Constance et Placidie parlent en chrétiens; mais

---

Carithée, P. 1621 ; *La Cythérée* (B. nat. Y2 1627) ; La Calprenède, *Cléopâtre*, P. 1661 ; *Faramond*, P. 1651 ; Mme de La Fayette, *Zayde*, P, 1786 ; J. de Lannel, *Le roman satirique*, P. 1623 ; de la Serre, *La Clytie*, P. 1640 ; La Tour Hotman, *Histoire celtique*, P. 1634 ; de Mailly, *Diverses aventures de France et d'Espagne*, P. 1707 ; Mareschal, *La Chrysolithe*, P. 1634 ; Merille, *La Philomène*, P. 1630 ; Mézerai, *Orasie*, P. 1646 ; Molière d'Essertines, *La Polixène*, P. 1632 ; Montagathe, *L'Uranie*, P. 1625 ; de Préchac, *L'héroïne mousquetaire*, P. 1722 ; Remy. *La Galathée*, P. 1625 ; de Rosset, *Histoires tragiques de notre temps*, P. 1632 ; Saint-Réal, *Don Carlos*, P. 1673 ; Mlle de Scudéry, *Clélie*, P. 1654 ; *Artamène ou le Grand Cyrus*, P. 1650 ; *Almahide ou l'esclave reine*, P. 1660 ; *Ibrahim ou l'illustre Bassa*, Rouen, 1665 ; Segrais, *Bérénice*, P. 1651 ; Sorel, *Les nouvelles françaises*, P. 1623 ; Tristan, *Le page disgrâcié*, P. 1667 ; Turpin, *Lysigeraste ou les dédains de Lyside*, P. 1628 ; d'Urfé, *l'Astrée*, P. Y2 7031 ; de Vaumorière, *Le grand Scipion*, P. 1656 ; *L'inceste innocent*, P. 1638 ; *La Stratonice*, P. 1641 ; *Le Tolédan*, P. 1647-1655.

(1) *Les belles Grecques*, p. 268. (2) *La Clytie*, 703. (3) *La fille supposée*, 762. (4) *Les nouvelles françaises*, I, 40. (5) *Le page disgrâcié*, II, 54. (6) *Le roman satirique*, 403 ; cf. de Beaulieu, 4, 76 ; *La haine et l'amour d'Arnoul*, 87 ; La Philoméne, 171. Brutus dans la *Clélie* (III, 592) dit qu'il ne se tuera pas parce que cesser de vivre, c'est cesser d'aimer. (7) *Orasie*, I, 377. (8) *Les nouvelles françaises*, I, 40. Cf. *Polexandre*, 138. (9) III, 300, 312, 330 ; cf. 418 et 431. (10) Voir *Almahide*, 1419 ; *Ibrahim*, 153, 244 ; *Zayde*, II, 167.

Faramond tire son épée pour se tuer (1). C'est dans l'œuvre de Mlle de Scudéry que l'inspiration religieuse apparait le plus souvent : mais Clélie, la divine Clélie se déclare par deux fois prête « d'avoir recours à la mort » (2) ; dans le même roman, les principaux personnages, Mézence, Tarquin, Aronce, Horace, Brutus, la belle Ocrisie parlent sans cesse de se tuer (3) et les Romains assiégés par Porsenna décident de « mourir généreusement » dans les flammes (4) ; dans le *Grand Cyrus*, le généreux roi d'Assyrie promet de se passer une épée au travers du cœur (5) ; dans *Almahide*, Ponce et Alvare veulent se briser la tête (6) ; et l'héroïne rappelle à son amant « que les cœurs faits comme le sien ont toujours la clef de leur prison » (7) ; dans *Ibrahim*, Axiamire veut, « avec un cœur incroyable », se précipiter dans la mer (8); l'héroïne, Isabelle, expose en fort bons termes la morale chrétienne, mais elle n'en déclare pas moins qu'elle se tuera si elle perd son amant (9). La contradiction est si brutale que Mlle de Scudéry essaie, en un autre lieu, d'arranger un peu les choses : « Si mon désespoir est une faute, dit Isabelle, j'espère qu'il (le ciel) la pardonnera à la grandeur de mon infortune, à la pureté de mon affection et à ma propre faiblesse » (10). Mais, loin que l'idée du suicide soit une défaillance passagère, c'est, dans la pensée d'Isabelle, le fruit d'une mûre réflexion : « Comme je suis bien certaine, dit-elle, qu'Ibrahim mourrait mille fois plutôt que de m'abandonner, je ferai aussi la même chose plutôt que de lui être infidèle » (11).

Second fait, les formules chrétiennes servent d'ordinaire à excuser, à justifier les héros qui ne se tuent pas. Ce n'est là qu'une impression, mais n'importe quel lecteur la ressentira. Quand le chevalier d'Orasie dit que, s'il n'était pas chrétien, il aurait « assez de cœur » pour se tuer, l'intention de l'auteur n'est pas douteuse : il craint que son héros n'ait l'air d'un pleutre. Quand les jeunes romaines de la cour d'Honorius allèguent leur religion, c'est qu'elles ont à s'excuser de survivre à la prise de Rome et de s'exposer à l'insolence des barbares. Quand Placidie explique à Constance qu'elle se serait tuée, si elle en avait eu le droit, c'est qu'ayant épousé un homme qu'elle n'aime pas, il lui faut se justifier devant son amant d'une telle infidélité. Pour réhabiliter son héroïne, l'auteur tient à bien marquer que, livrée aux seules inspirations de son cœur, elle se serait tuée.

---

(1) II, 269 et I, 50. (2) I, 245 ; X, 237. (3) II, 790, IV, 1456, II, 1081, I, 500, III, 571, VI, 691. (4) IX. 139. (5) I, 37 ; cf. I, 7. (6) III, 1960. (7) I, 387. (8) I, 431. (9) *Ibrahim*, IV, 244 et 402. (10) *Ibid.*, IV, 423. (11) *Ibid.*, IV, 226. Même contradiction dans de Rosset (*Histoire sixième*, p. 152 ss.) qui tout en condamnant, comme chrétien, les suicides païens, se laisse aller à dire : « Je ne puis que je ne loue leur courage » et présente comme un trait de « grande constance » le suicide d'un gentilhomme qui près d'être arrêté se tue avec sa femme.

La doctrine de saint Augustin n'est qu'un *Deus ex machina* permettant de garder en vie des personnages qui devraient mourir.

Et ils devraient mourir en effet, si l'on en croit la morale en action qui se dégage des romans. Les mêmes suicides que nous venons de voir honorés ou prescrits dans la tragédie se retrouvent, honorés ou prescrits non seulement par la morale précieuse, mais par toute la morale romanesque.

Suicides altruistes : dans un roman de Desmarets, le page Orante prend les vêtements de Rosane pour être tué à sa place (1) ; dans *l'Uranie*, une jeune fille se jette sur le bûcher de son père (2). Il va sans dire qu'on les admire.

Suicides destinés à sauver l'honneur : des femmes doivent être prêtes à se tuer plutôt que de se laisser outrager : « Je vous témoignerai, dit l'une, le mépris que je fais de ma vie lorsqu'il y va de mon honneur » (3). Une autre déclare qu'elle saura mourir « sinon avec un corps pur, du moins avec une âme bien nette » (4). Armazinde proteste de « se donner la mort mille fois plutôt que de souffrir les approches de quelqu'homme qui fût sur la terre » (5). Florinisse déclare : « Il est meilleur mille fois de perdre la vie n'étant point souillée que de la conserver après une disgrâce si honteuse », et elle se frappe en disant :

« *Le salut des vaincus est de n'en plus attendre* » (6).

C'est encore pour sauver leur honneur que des innocents se frappent plutôt que d'être exécutés : « Zénobie a trop de courage, dit l'héroïne de Segrais, pour vous en laisser la gloire » (7). C'est par un raffinement de délicatesse que d'autres se frappent pour se soustraire à la flétrissure d'un soupçon immérité (8). Enfin les romans comme le théâtre, exaltent à l'envi ceux qui ne veulent pas survivre à une défaite ou devenir le jouet de leurs ennemis. Les uns refusent de se rendre (9) ; d'autres se font tuer « parce qu'il

---

(1) *Rosane*, 10 ; cf. p. 210. (2) *L'Uranie*, 297. (3) *La Clytie*, 694. (4) *Ariane*, VII, 433. (5) *La Sibile*, 214. (6) *L'inceste innocent*, 219. cf. 433. Voir encore *l'Héroïne Mousquetaire*, II, 82 ; *Nouvelles françaises*, 146 ; *Le grand Scipion*, I, 358. On a vu plus haut les déclarations d'Almahide. La décision de Placidie qui, dans *Faramond*, consent à épouser Astaulphe, de peur d'être violée par lui est, à ma connaissance, unique en son genre. (7) Segrais, *Bérénice*, 15. Cf. *Nouvelles héroïques*, III, 397 et *Ariane*, V, 303. Dans *Don Carlos*, le marquis de Bergh, qui devait être exécuté, « en faveur de don Ruy Gomez, son ancien ami, eut permission de s'empoisonner » (p, 180). C'est le *mortis arbitrium* des anciens Romains. (8) Dans la *Rosane*, Cléonice demande à Iris de lui garder un secret et ajoute : « Quelle assurance aurai-je de ta foi ? » Iris se frappe d'un poignard et meurt (p. 139). (9) *La haine et l'amour d'Arnoul*, 155.

n'est pas permis de survivre après une perte honteuse » (1); d'autres se poignardent pour ravir à leurs adversaires « la gloire de leur mort » (2). Quand la généreuse Thomyre décide de ne pas survivre à une défaite, sa résolution jette dans l'âme des assistants « une passion mêlée d'une extraordinaire admiration » (3). Dans la *Rosane* un « philosophe » reproche au chevalier vaincu de céder au désespoir. « Je vous prie, réplique le chevalier, de ne pas appeler désespoir la résolution que j'ai prise de ne plus vivre (4). Dans l'*Amalazonthe*, le « roi de Marseille » refuse la grâce que lui offrent les Romains et meurt « glorieusement » (5).

Suicides dûs au remords, au désir d'expier : pourquoi vivre? s'écrie le vertueux Antiochus, lorsqu'il s'aperçoit qu'il aime Stratonice, sa belle-mère. Et Stratonice, qui l'aime, décide, elle aussi, de se tuer (6). Quand Claremonde s'aperçoit qu'elle ne pourra s'empêcher d'aimer Arnoul, son ennemi, elle s'obstine à vouloir mourir (7). On trouve des décisions semblables dans l'*Inceste innocent* (8), la *Rosane* (9), l'*Histoire des belles Grecques* (10). Ce sont toujours, bien entendu, des héros sympathiques qui veulent mourir. Par contre, dans une des *Nouvelles héroïques* de Boisrobert, la reine, ayant repoussé son beau-frère, craint qu'il ne veuille se détruire; mais sa suivante la rassure : « Ah ! Madame, n'appréhendez rien de la fureur de ce perfide ; je le connais mieux que vous ; comme il s'aime plus que toutes les choses du monde, il n'attentera rien sur sa vie » (11).

Suicides d'amour : les vrais amants se tuent plutôt que d'être infidèles (12). On les en loue. On les y pousse. « Il faut que vous quittiez le monde, dit Rosimène à Céliane, plutôt que de manquer à votre serviteur (13). » Celui qui conte, dans l'*Astrée*, le suicide de Lygdamon, fait l'éloge de son courage et lui promet place « aux champs élysiens » (14). Un ami apporte du poison à Sophonisbe, estimant « lui rendre un bon office en lui fournissant d'un moyen de se donner la mort plutôt que d'épouser, contre son gré, un homme qu'elle haïssait ». Loin de détourner Sophonisbe de son dessein, une amie lui dit : « Je vous estime heureuse de vouloir exécuter cette résolution » (15).

On ne compte pas les amants qui, à l'exemple de Céladon, se tuent ou veulent se tuer parce qu'ils ne se croient pas ou ne sont

---

(1) *Histoire celtique*, 73. (2) *L'inceste innocent*, 285. (3) *Le grand Scipion*, 351 ; cf. 296, 299, 342, 353, 357, (4) *Rosane*, 87. (5) *Amalazonthe*, 233 et 257. (6) *La Stratonice*, 101, 276. (7) *La haine et l'amour d'Arnoul*, 99. (8) P. 53. (9) P. 151. (10) P. 21 et 268, (11) II, p. 138. (12) *La fille supposée*, 440 ; *Le Tolédan*, II, *Amalazonthe*, 95 et 106; *Ariane*, III, 170 etc. (13) *La fille supposée*, 241, 326. (14) *L'Astrée*, 1re partie, l. XI. p. 783 ss. (15) *Histoire africaine*, 112, 121.

pas aimés. « Lâche que tu es ! » se dit Caliste, peux-tu vivre après cet affront (1)? Euthamas dédaigné dit à Lyside : « m'étant impossible de vivre sans vous honorer et plus nécessaire de vous honorer que de vivre, il faut que je me désiste ou de l'un ou de l'autre » (2), et, à la fin du roman, il se tue. Bérénice abandonnée déclare : le désir de me venger m'a fait vivre, mais « la raison me commandait de mourir » (3). Dans le roman de Segrais, Pollion dédaigné « passe en des désespoirs et des fureurs qui n'étaient dignes que d'un courage comme le sien » (4). Dans la *Chrysolithe*, Helione poursuit, sans beaucoup de dignité, un homme qui ne l'aime pas ; mais « comme cette princesse, quoique méchante, avait un courage vraiment royal et digne d'une meilleure fortune », elle décide de se tuer (5). Dans les *Lettres mêlées* de du Pelletier, on trouve une lettre-type dans laquelle l'amant dédaigné annonce son suicide. Elle a pour titre : « La généreuse résolution » (6).

Les amants ne sont pas moins prompts à se défaire ou à vouloir se défaire quand, aimés, ils ne peuvent épouser ce qu'ils aiment (7) : si je ne suivais des yeux la galère qui emporte Mandane, dit le roi d'Assyrie dans le *Grand Cyrus*, « il y aurait déjà longtemps que je me serais jeté dans la mer ou dans les flammes » (8). Mais le suicide le plus commun est celui des amants qui ne veulent pas que la mort les sépare : Amérine (9), Florinisse (10), Ariane (11), Bérénice (12), Cassiane (13), Hermogène (14), Zelmatide (15). Il arrive qu'au lieu de se tuer la femme prenne le voile (16), mais c'est extrêmement rare. Le suicide est la solution normale. Si, dans ce jour, dit Cythérée, les Dieux ne disposent de moi, « ils auront agréable que je me serve de la liberté qu'ils m'ont donnée (17). Orcame paraît d'abord hésiter : « La grandeur de mes déplaisirs dispute avec l'autorité que les Dieux ont sur moi pour me faire avancer mes jours » (18), mais il finit par se jeter sur son cimeterre. Polianor, ayant perdu Clarinthe, veut s'affranchir « par une généreuse mort », et Clarinthe, croyant son amant assassiné, « cherche le moyen de se tuer » (19). Fleurie « avale courageusement le poison », pour aller rejoindre son amant soit dans « le ciel

(1) *Histoire tragi-comique*, 349. (2) *Lysigeraste*, 37 et 484. (3) *La Charitée*, 50. (4) *Bérénice*. I. 234. (5) II, 309, Cf, *Amalazonthe*, 116 ; *La Sibile*, 442 — ; *Hist. africaine*, 121 ; *La Cythérée*, I, 184. (6) P. 379, Cf. *Lettres amoureuses et morales*, p. 53. (7) *Amalazonthe*, 185 et 195 ; *La Sibile*, 151 ; *Le grand Scipion*, I, 504 ; *l'Astrée*, II, 993. (8) *Artamène*, I, 34. (9) *L'Astrée*, l. XI, p. 783. (10) *L'inceste innocent*, 244. (11) *Ariane*, IIe partie, l. VIII fin. (12) La Carithée, 55. (13) *Le temple des sacrifices*, 303. (14) *Amalazonthe*, 120. (15) *Polexandre*, IV, 458. Cf. *Histoire celtique*, I, 74 ; *l'Héroïne Mousquetaire*, II, 82 ; *La Philomène*, 163 ; *Polixène*, 1. (16) *Histoires tragiques*, XIII, p. 300 (17) *La Cythérée*, I, 60. (18) *La solitude amoureuse*, 4, 6, 11. (19) *La Galathée*, 226 et 256.

empirée », soit dans « les campagnes plantées de myrthes amoureux » (1). Celui qui meurt ne doute pas que l'autre ne veuille le suivre : Sophonisbe, prête à s'empoisonner, envoie du poison à son amant (2); Victoire écrit à celui qu'elle aime : « Je vous crois trop généreux et trop fidèle pour vouloir survivre » (3).

Non seulement la morale nuancée conduit les personnages, mais ils osent assez souvent, comme au XVIe siècle, dire ce qu'ils pensent. Quelques-uns des mots qu'on vient de voir suffiraient à le prouver. En voici d'autres.

Cléopâtre, dans la Calprenède, explique longuement pourquoi elle « doit » se tuer. En vain on lui remontre qu'elle commet « une offense irréparable envers le ciel », qu'elle est « cruelle à toute la nature ». On ne peut, répond-elle, désirer que je survive « que pour m'offenser en me croyant capable de me consoler ». Et, après l'avoir entendue, ceux qui l'engageaient à vivre sont les premiers à vouloir mourir (4).

Dans l'*Amalazonthe*, le « roi de Marseille » fait un discours de dix pages pour expliquer son suicide. Le thème général est qu'il y aurait lâcheté à vivre (5).

On lit dans la *Polixène* : « il n'y a rien de si doux aux misérables » que le suicide. Quand on est dans le misérable état de ne plus rien espérer, les Dieux nous permettent de finir courageusement nos jours plutôt que de souffrir le mauvais traitement de la fortune. Une des héroïnes du roman répond à ceux qui lui reprochent de vouloir mourir : « Est-ce un prodige de voir une captive qui désire la liberté »? et, au moment de se tuer, elle écrit : « Afin que personne ne croie que le désespoir ait eu plus de pouvoir sur moi que la raison, je supplie tous ceux qui entendront parler de ma mort de considérer si le misérable état de ma vie pouvait souffrir que je la prolongeasse davantage » (6).

Dans la *Cythérée*, comme l'héroïne a déjà « la tête penchée vers la rivière pour se jeter dedans », son père arrive et tente de la convaincre : la Providence s'irrite avec justice quand nous empiétons sur ses droits. Mais Cythérée répond avec calme : « C'est en vain que vous voulez combattre mon juste désespoir par des considérations que des malheureux timides ont inventées pour servir de prétexte à leur lâcheté. Je veux mourir. Je le dois, et les Dieux qui sont justes ne peuvent désapprouver ce que la justice me conseille » (7).

Dans le *Temple des sacrifices*, un amant se tue en apprenant la mort de sa maîtresse. « Pouvez-vous, demande Thyrsis, autoriser

(1) Rosset, *Hist.* XI, p. 243. (2) *Histoire africaine*, 116. (3) *Le Tolédan*, II. (4) XIIe partie, livre IV, 447 ss. (5) P. 235-245. (6) P. 128 et 387. (7) P. 116-117.

ces actions comme bonnes ou ne les point condamner comme mauvaises »? Faut-il mourir avec si peu d'apparence? « Je ne voudrais pas m'offenser moi-même pour Clériane, et je ne lui conseille pas de se laisser mourir pour moi ». Mais le héros sympathique répond d'un ton méprisant : « Ceux qui sont faits de votre sorte usent ainsi du pouvoir qu'ils ont sur leurs âmes et qui, ne pouvant discerner ce qui leur est le plus honorable, reçoivent tout avec indifférence et ne pensent point la chose bonne d'autre qualité que la mauvaise. Pour moi, je ne puis condamner ces actions quand elles rendent preuve d'un véritable amour. Au contraire, j'en loue grandement le dessein qui ne se peut trouver qu'aux belles âmes, puisqu'il n'y a rien qu'elles seules capables de bien aimer » (1).

Dans l'*Astrée*, un vieux chirurgien formule le principe même de la morale nuancée en rappelant l'institution marseillaise dont parle Valère-Maxime. Le suicide est, en principe, un crime, une lâcheté. Mais « ce n'est pas à dire pour cela que les hommes, comme esclaves, soient obligés d'endurer toutes les indignités que cette fortune leur fait ou leur prépare ». Aussi, pour leur permettre de distinguer les cas dans lesquels le suicide peut être légitime, Dieu leur a donné en premier lieu le jugement et la prudence « pour faire cette élection avec une bonne et sainte raison », en second lieu les amis, qui peuvent être de bon conseil, en dernier lieu des Juges tels que ceux qui existent chez les Massiliens. Car ce serait « faire très injustement et très lâchement de refuser le remède à ceux qui, avec raison le demandent » (2).

Tandis que la morale nuancée triomphe ainsi dans la littérature, elle recrute des partisans dans le monde des moralistes (3) et, succès plus inattendu, parmi les moralistes catholiques.

---

(1) P. 172. (2) *L'Astrée* II, 12, p. 993 ss. (3) Je me suis surtout servi dans ma recherche de la *Bibliothèque française* de Sorel et du *Manuel bibliographique* de M. Lanson ; je ne puis citer tous les ouvrages sur la philosophie, la morale, le jansénisme, le mouvement libertin,. etc., que j'ai également mis à profit. Editions citées dans ce chapitre : Arnaud, *De la nécessité de la foi en J.-C.* (*Œuvres*, P. 1777, tome X) ; d'Aubignac, *Macarise ou la reine des Isles fortunées, histoire allégorique contenant la philosophie morale des stoïques*, P. 1664 ; Balzac, *Entretiens*, P. 1657 ; *Œuvres diverses*, P. 1664 ; Bardin, *Le Lycée*, P. 1634 ; Bary, *La Morale*, etc., P. 1663 ; Bayle, *Dictionnaire* (éd. Des Maizeaux, Amst., 1734). *Pensées diverses sur la Comète*, éd. Prat, P. 1911 ; de Bellegarde (abbé). *Réflexions sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du monde*, Amsterd., 1712, *Suite des réflexions*, etc., Amst., 1712. *Lettres curieuses de littérature et de morale*, Amst., 1705 ; Bordelon, *Nouvelles remarques ou réflexions critiques*, Lyon, 1695 ; Bossuet *Œuvres complètes* Bar-le-Duc, 1862 ss. ; Bouju, *Corps de toute la philosophie*, P. 1614 ; J. de la Brune, *La morale de Confucius*, 1688 ; Burgersdicius, *Idea philosophiae moralis*, 1629 ; Camus, *Les spectacles d'horreur où se découvrent plusieurs tragiques effets*

Balzac, après avoir noté que Strozzi, en se tuant, était plein de confiance, ajoute : « mais les lois de l'Evangile sont contraires à cette croyance et la nouvelle Rome appelle désespoir ce que l'ancienne appelait grandeur de courage. Elle excommunie aujourd'hui ce qu'elle eût autrefois déifié » (1). La phrase est sans doute ironique, car, ailleurs, Balzac s'en prend avec véhémence à ceux qui ôsent calomnier Lucrèce et jettent de la boue sur « la plus belle fleur de l'antiquité » et « le principal ornement de Rome naissante » (2).

Chevreau pris entre les deux morales, tient des propos incohérents. S'attachant à démontrer que la mort n'est pas à craindre, il allègue les suicides des « grands hommes ». Plusieurs pages durant, il les conte avec admiration. Puis, brusquement inquiet, il ajoute : « Mais cette vertu des païens est aujourd'hui un de nos crimes » (3).

Dans les *Femmes illustres*, Lucrèce justifie son suicide en un discours de belle allure. Dans l'*argument* qui précède sa harangue, on lit : « L'on n'a pu décider encore si elle fit bien de se tuer après son malheur... Oyez ses raisons, lecteur... Donnez votre voix après tant d'autres » (4).

---

de notre siècle, P. 1630 ; *Agathomphile ou les Martyrs siciliens*. P. 1623, *Aristandre, Hist. germanique*, P. 1624. *L'Amphithéâtre sanglant*, (P.Y 2, 20708). Castiglione, *Le Parfait courtisan*, P. 1690 ; de Ceriziers, *Le Philos. français*, Rouen, 1651 ; Chevreau, *Les effets de la Fortune*, P. 1656 ; Coeffeteau, *Tableau des Passions humaines*, P. 1630 ; Costar, *Lettres*, P. 1658 ; Desbarreaux. *Poésies*, éd. J. Vallée P. 1904 ; Descoutures, *La Morale universelle*, P. 1687 ; Descartes, édit. Adam et Tannery, *Correspondance*, t. I, et IV ; Descoutures, *La Morale d'Epicure* P. 1685 ; Deshoulières (Mme) *Réflexions diverses* (*Œuvres*, P. 1753, t. I) ; Du Boscq, *L'honneste femme* P. 1643 ; *La femme héroïque*, P. 1645 ; Du Moulin, P., *Les Elémens de la philosophie morale*, Sedan, 1624 ; Dupleix (*Scipion*), *L'Ethique ou philosophie morale*, P. 1617 ; Du Roure, *La Philosophie divisée en toutes ses parties*, P. 1654 ; Duvergier de Hauranne *Question Royale*, P. 1609 ; J. Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, P. 1693 ; Fénelon, Œuvres, P. (1817) ; Fontenelle, *Dialogue des morts*, Œuvres, P. 1752, t. I ; Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, P. 1623 ; Gassendi, *Opera*, Lyon, 1658 ; Gillet, Platon, *De l'amour honneste*, P. 1653 ; Lamy, *Démonstration ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne*, Rouen, 1706 ; La Mothe le Vayer, *De la Vertu des Payens* (*Œuvres*, P. 1669, t. V), *La promenade* (*Œuvres*), Dresde, 1756, t IV, (1), *De la Vie et de la Mort, ibid.*, II. (2) ; Le P. le Moyne, *Les Peintures morales*, P. 1669, *La Gallerie des femmes fortes*, P. 1663 ; Malebranche, *Traité de Morale*, Rotterdam, 1684 ; Marandé, *Le Jugement des actions humaines*, P. 1624 ; Nicole, *Essais de Morale*, t. I. P. 1714 ; Renaudot, *Recueil général des questions traitées à la conférence du Bureau d'adresses*, P. 1656 ; Saint-Evremond, *Œuvres mêlées*, Londres, 1709 ; Scudéry, *Les femmes illustres et les harangues héroïques*, P. 1642 ; *Nouvelles conversations de morale*, P. 1688 ; Soucy (Fr. du), *Le triomphe des Dames*, P. 1646 ; Pascal, *Pensées et Opuscules*, P. 1904. Sur les ouvrages de casuistique et les catéchismes, voir plus loin.

(1) *Entretiens*, p. 332. (2) *Œuvres diverses*, p. 365. (3) *Les effets de la fortune*, II, 8 p. 280. (4) Scudéry, *Les Femmes illustres et les harangues héroïques*, t. I, p. 206.

Dans le recueil général des *Questions traitées ès Conférences du Bureau d'Adresses*, il y a une longue discussion au cours de laquelle quatre orateurs parlent pour et contre le suicide. Dans les *Discours* de ceux qui le combattent, je ne vois que les arguments ordinaires : le suicide est contre la nature ; un soldat ne doit pas quitter « la guérite » sans congé du capitaine ; le courage consiste à supporter les maux ; l'homme de bien ne doit pas frustrer la justice. Mais dans les *Discours* des deux contradicteurs, voici quelques phrases qui sentent moins l'école : se tuer, c'est « ce que font encore ces grands capitaines de mer qui mettent le feu à leurs poudres et se font sauter en l'air pour ne pas tomber entre les mains de leurs ennemis ; toutefois il n'y a celui de nous qui n'estime plus leur vertu que celle des poltrons qui se rendent à discrétion ». C'est le propre des « esprits ravalés de censurer les exemples qu'ils ne peuvent imiter ». Il ne faut pas, « pour avoir l'âme trop tendre », blâmer le courage d'un Caton : lorsque rien ne nous force à mourir que nous-mêmes « et que néanmoins nous en avons des causes légitimes », cette mort est la plus belle et la plus glorieuse. « Et ce qu'on nous dit plus au public qu'à nous-mêmes, n'a de fondement que dans notre orgueil qui nous fait croire une pièce de rapport qui ne peut être démembrée du monde sans une notable perte de ce grand corps ». Il est « plus honnête » de mourir glorieux que de vivre misérable (1).

De Soucy allègue, à l'honneur du beau sexe, que les saints auteurs, et particulièrement saint Jérôme, « font mention de plusieurs milliers de femmes et de filles qui ont généreusement préféré leur chasteté à leur vie » (2). Castiglione cite aussi avec admiration ce qu'il appelle « cette généreuse action » (3). J. de la Brune parle de ces sortes de suicide comme d'une « générosité héroïque » (4). Dans un *Dialogue* de Fontenelle, Lucrèce répond avec esprit à ceux qui lui reprochent d'avoir cédé à « l'amour de la gloire » (5).

Des Coutures rapporte avec admiration le suicide de Charondas : « Le juste se condamne lui-même » (6) ; sans doute, dit-il encore, la nature a horreur de la mort, mais « le désespoir d'Othon a quelque chose de si tranquille que son action mériterait un autre nom » (7). Des Barreaux félicite Othon de s'être tué « en galant homme » (8).

Dans l'*Histoire allégorique contenant la philosophie des stoïques, sous le voile de plusieurs aventures agréables, en forme de roman*, Arianax arrive dans un temple où se trouvent des emblèmes et des devises concernant « tout ce qu'un honnête homme doit

(1) Tome II, p. 639 ss. (conférence du 19 novembre 1635). (2) *Le triomphe des Dames*, p. 63. (3) *Le parfait courtisan*, III, p. 286 ss. (4) *La morale de Confucius*, p. 102. (5) *Œuvres*, I, p. 175. (6) *La morale d'Epicure avec des réflexions*, p. 278. (7) *La morale universelle*, p. 131. (8) *Poésies*, p. 65.

observer ». Un de ces emblèmes représente Uticares tenant de la main gauche la liberté mourante et de la main droite déchirant ses entrailles, « au-dessous était écrit : on peut mourir malgré la fortune » (1).

Saint Evremond, loue longuement la mort de Pétrone : « Pour sa mort, après l'avoir bien examinée, ou je me trompe ou c'est la plus belle de l'antiquité. Dans celle de Caton, je trouve du chagrin et même de la colère. Le désespoir des affaires de la République, la perte de la liberté, la haine de César aidèrent beaucoup sa résolution ; et je ne sais si son naturel farouche n'alla point jusqu'à la fureur quand il déchira ses entrailles. Socrate est mort véritablement en sage et avec assez d'indifférence : cependant il cherchait à s'assurer de sa condition en l'autre vie et ne s'en assurait pas ; il en raisonnait sans cesse dans la prison avec ses amis et assez faiblement ; et pour tout dire la mort lui fut un objet considérable. Pétrone seul a fait venir la mollesse et la nonchalance dans la sienne. *Audiebatque referentes nihil de immortalitate animae et sapientium placitis sed levia carmina et faciles versus.* Il n'a pas seulement continué ses fonctions ordinaires à donner la liberté à ses esclaves, à en faire châtier d'autres ; il s'est laissé aller aux choses qui le flattaient, et son âme au point d'une séparation si fâcheuse était plus touchée de la douceur et de la facilité des vers que de tous les sentiments des philosophes. Pétrone, à sa mort, ne nous laisse qu'une image de la vie ; nulle action, nulle parole, nulle circonstance qui marque l'embarras d'un mourant. C'est pour lui proprement que mourir est cesser de vivre. Le *vixit* des Romains lui appartient justement » (1).

Bayle, dans son article sur Lucrèce, dit que les critiques adressées à Lucrèce sont « chicanes de sophistes ». « L'action de Lucrèce ne doit exciter que des sentiments de compassion et d'admiration ». Une des plus raisonnables objections de Saint Augustin est que le suicide est un crime. Répondre à cette objection qu'on ne doit pas traduire Lucrèce devant le tribunal de la Religion, « ce n'est pas une réponse dont je me veuille mêler ». Mais, devant les tribuanux Romains, se tuer n'était pas un crime ; et Saint Augustin se sert « d'un mauvais biais » lorsqu'il essaie de condamner Lucrèce au nom des maximes païennes. Sans doute il y avait à Rome, sur la question du suicide, des sentiments opposés, et quelques-uns étaient d'avis qu'il y a plus de courage à vivre qu'à se tuer. Mais « ils n'avaient point de leur côté le brillant et l'éclatant ; ils étaient considérés comme peuple ; l'autre fraction était la noblesse, le parti dis-

(1) P. 14-15. (2) *Œuvres*, II, p. 185. Bourdelon (*Nouvelles remarques*, p. 305), fait, lui aussi un récit plein d'admiration de la mort de Pétrone.

tingué, l'école de l'héroïsme ». Reste le dilemne de Saint Augustin : *si adulterata, cur laudata, si pudica, cur occisa?* Mais à ce compte, quand une religieuse meurt de chagrin d'avoir été violée, il faudrait lui dire aussi : *si pudica, cur mortua?* et la soupçonner d'impudicité (1).

En 1685, un certain du Rondel avait expliqué l'action de Lucrèce par des raisons purement religieuses : elle aurait voulu en se tuant faire un sacrifice « aux Euménides ». Dans les *Pensées diverses sur la Comète*, Bayle réfute cette théorie et explique assez longuement « que la religion de Lucrèce ne contribuait en rien à sa chasteté et qu'à cet égard elle eût été toute telle qu'elle était quand même elle n'eût jamais ouï dire qu'il y eût des Dieux » (2). Ce que Bayle, au fond, veut démontrer c'est la possibilité d'avoir « des idées d'honnêteté et de gloire indépendamment de la religion » (3), autrement dit la possibilité d'une morale laïque. Dans cette morale, le suicide de Lucrèce sera unanimement approuvé, car « on ne peut la justifier au tribunal de la religion, mais, si on la juge au tribunal de la gloire humaine, elle y remportera la couronne la plus brillante » (4).

Il est vrai que tous ces partisans de la morale nuancée la défendent avec moins d'éclat que Montaigne. Mais ce qui prouve bien que, la culture classique aidant, elle gagne sur certains points du terrain, c'est l'attitude imprévue de quelques moralistes appartenant à l'Eglise.

Dès le début du XVIIe siècle, Duvergier de Hauranne étudie « en quelle extrêmité, principalement en temps de paix, le sujet pourrait être obligé de conserver la vie du Prince aux dépens de la sienne » (5). Il conclut que le suicide du sujet est légitime lorsqu'il s'agit de conserver un roi dont la vie est très nécessaire à l'Etat (6). Conclusion déjà hardie, car les casuistes, qui permettent *se objicere telo* pour le salut du Prince, ne permettent pas qu'on se frappe soi-même. Mais ce qui fait l'intérêt principal de l'ouvrage c'est que, pour « aplanir le chemin » à sa thèse, Saint Cyran commence par essayer « d'ôter, en quelque façon, la difformité » qu'on « attache inséparablement à l'action » (7). Il veut montrer au jour « que sa malice est changeante selon la variété des circonstances et des fins qui en ôtent la difformité ». Certains actes sont toujours mauvais, « vraies essences et natures d'actions difformes », tels le mensonge, la pédérastie, la haine de Dieu. D'autres le sont presque toujours, sauf en

(1) *Dictionnaire*, t. III, art. *Lucrèce*. On me permettra de faire remarquer qu'une des phrase de Bayle confirme ce que je disais plus haut sur le caractère aristocratique de la morale nuancée dans la société romaine. (2) II, p. 130 ss. (3) *Ibid.*, p. 130. (4) Article *Lucrèce*, (p. 818). (5) *Question Royalle et sa décision*, p. 1. (6) P. 18. (7) P. 1 et 2.

cas d'extrême nécessité, tel le larcin, le mariage avec une sœur (1). « La troisième sorte est de celles qui sont mauvaises véritablement, si on les considère en elles-mêmes, toutes nues et déchargées de toutes relations qui leur donnent du lustre et qui leur impriment l'honnêteté de la vertu morale. » De cette sorte sont le meurtre et le suicide. « Il n'est pas croyable que le droit que Dieu a sur la créature raisonnable soit si restreint et si borné qu'il ne puisse pas lui commander de se perdre et de s'anéantir soi-même » (2). Si Saint Cyran voulait dire par ces derniers mots qu'on peut se détruire, quand on reçoit un ordre particulier du Saint Esprit, sa thèse serait tout à fait orthodoxe, mais il ne l'entend pas ainsi : ce qu'il se demande, c'est s'il n'arrivera jamais « que se tuer soi-même soit accompagné de circonstances qui le rendent licite et action d'honneur et de vertu » (3), et c'est à cette question qu'il répond hardiment par l'affirmative dans le cas où il faut sauver un bon roi. Là, on peut se tuer, on le doit (4). Mais ce n'est pas un cas singulier. Parlant de ceux qui étaient condamnés à Rome pour le crime de lèse-majesté, Saint-Cyran écrit : « Je crois que, sous les empereurs Néron et Tibère, ils étaient obligés de se tuer pour le bien de leur famille et de leurs enfants » (5). Il cite, en outre, avec complaisance des suicides destinés à sauver un maître, un ami (6).

Comme on voit, il est inexact de prétendre que Saint Cyran ait fait « l'apologie du suicide ». Autant vaudrait soutenir que, dans la *Cité de Dieu*, Saint Augustin fait « l'apologie du meurtre ». Mais il essaie d'ouvrir les portes de l'Eglise à la morale nuancée.

Les romans moraux de Camus, évêque de Belley, montrent l'auteur indécis, mais déjà fort séduit par les idées nouvelles. Dans l'*Amphihéâtre sanglant*, un jeune homme veut se faire moine : son père, qui ne le peut souffrir, fait étendre, dans le lit de son fils, une courtisane nue. Près de succomber à la tentation, le jeune homme se frappe à grands coups de canif et meurt. « Plusieurs jugements, dit Camus, se firent sur cette action, les uns la blâmant d'un zèle indiscret, les autres de cruauté et l'accusant comme meurtrier de lui-même. D'autres l'élevaient jusqu'au ciel. Pour moi, qui incline plutôt à la louange qu'au blâme, je donne mon suffrage à ceux-ci et confesse... que le jugement contraire et sinistre ne peut être sans quelque sorte de témérité » (7).

Dans les *Spectacles d'horreur*, à propos d'une fille qui se tue pour n'être pas violée, Camus dit qu'un tel exemple doit être « plutôt admiré qu'imité » (8).

---

(1) P. 2 et 3. (2) P. 3 et 4. (3) P. 14. (4) P. 19. (5) P. 30. (6) P. 26, 29, 47. (7) Histoire III, *La sanglante chasteté*, p. 33. (8) L. I, *spectacle* 19, p. 208.

Dans *Agathomphile ou les Martyrs siciliens*, il y a une discussion curieuse entre deux amants; la jeune fille, qui est païenne, ne pouvant épouser celui qu'elle aime, décide de se tuer : « Mais, dit-elle à Agathon, je ne redoute qu'une chose, c'est que tu veuilles me suivre. » Agathon, qui est chrétien, se trouve embarrassé. « Quelle cruauté, dit-il est celle-ci! C'est que, si vous mourez en notre croyance et par vos propres mains, vous êtes sans rémission éternellement perdue. — Si l'homicide de soi-même est défendu par ta loi, répond fièrement la jeune fille, il ne l'est pas par la mienne; au contraire, je vois qu'il est recommandé par le glorieux empire de l'honneur et de l'amour... Mol et efféminé Agathon, meurs, meurs de honte qu'une fille te prévienne en générosité comme en courtoisie! » On pourrait croire, l'auteur étant évêque, que le débat va tourner à la confusion des idées païennes. Il n'en est rien. Agathon, enflammé de honte, proteste que s'il ne se tue pas, ce n'est pas lâcheté, mais crainte de Dieu. Seulement il conclut par une phrase peu chrétienne : « Au pis aller, mourons ensemble! (1). »

Ailleurs, Camus conte l'histoire d'un homme qui, dans une ville assiégée, tue sa femme et ses filles, de peur qu'elles ne soient le jouet des vainqueurs, puis se tue lui-même. Et voici les réflexions du conteur : « Quand le désespoir et l'infamie sont jointes à la servitude, alors une âme jalouse de gloire se précipitera en mille morts plutôt que de voir le jour avec un continuel opprobre sur le front... Je sais que le spectacle que je vais représenter... a quelque chose en son effet qui choque les maximes chrétiennes; mais si vous regardez la médaille par un autre revers, vous trouverez que, si la crainte de la vergogne a porté une âme courageuse hors des bornes de la nature et de son devoir, cela n'est procédé que d'un désespoir si honorable, semblable à celui de ce grand Caton qui ne laisse d'être loué dans l'histoire, encore qu'il ait été meurtrier de soi-même (2). »

Il semble bien que l'auteur, un évêque, tout en se réservant du bout de la plume, les droits de la morale traditionnelle, soit déjà plus qu'à demi gagné aux idées nouvelles.

Dans le *Philosophe français* du sieur de Ceriziers, aumônier de Monseigneur le Duc d'Orléans, l'auteur distingue le suicide direct et le suicide indirect. Le premier n'est jamais licite; mais « quand on cherche la mort indirectement, on ne va que contre ce précepte affirmatif qui nous commande de nous aimer, à quoi nous pouvons contrevenir dans certaines circonstances équitables », et « on peut avoir beaucoup de sujets raisonnables de quitter la vie indirectement » (3).

---

(1) Pages 567, 569, 573. (2) *Les spectacles d'horreur*, l. II, spectacle IV : *Le désespoir honorable*, page 312. (3) P. 245, 248, 250.

Dans les écrits moraux du R. P. Du Boscq, même désarroi que dans ceux de Camus. Il fait un long panégyrique de Porcie : « Que si le mépris de la mort est le principal fruit de la philosophie, il me semble que Porcia sut philosopher encore plus noblement que Brutus »; puis sans transition, il ajoute : « quoiqu'à vrai dire il faille condamner la mort de l'un et de l'autre comme des meurtres et des homicides volontaires de soi-même »; ce ne sont que de « fausses générosités »; même Porcia et Brutus ne sont pas des héros, ce sont « des monstres »; il ne peut être question de comparer leur vertu, « mais de comparer leur crime ». — Mais, (nouveau revirement), la mort de Porcie est plus « noble » et plus digne d'un grand cœur », notamment parce que Porcie est moins « contrainte » que Brutus et que son cas est plus étrange (1). Parlant de Lucrèce, Du Boscq dit encore : « comparer son acte à celui de Caton, c'est comparer deux crimes »; mais il conclut : « il est malaisé de la condamner raisonnablement si on ne la condamne premièrement de n'avoir pas été chrétienne; or, pouvait-elle agir sur nos principes?... Pouvait-elle obéir à l'Evangile qu'elle ignorait? (2) » On ne peut dire plus nettement que le suicide n'est pas mauvais en soi, qu'il est défendu par la seule loi chrétienne

Dans son livre de l'*Honneste Femme*, Du Bosq se montre aussi ondoyant. « Ceux qui se font mourir, dit-il, ne sont pas courageux, mais désespérés »; seulement, parlant de Théoxène qui se tue pour « mourir libre » et engage ses enfants à l'imiter, il écrit : « Faut-il pas avouer que le courage et la constance paraissent en cette occasion avec un merveilleux éclat? Peut-on trouver entre les hommes quelque chose de plus grand ni même de comparable? » Même formule à propos du suicide de Camma : « Les hommes peuvent-ils donner un plus noble exemple de constance? » (3). Toutes ces phrases se trouvent dans des livres destinés à prouver l'excellence du sexe : théoriquement, Du Boscq voit dans les suicides qu'il rapporte autant de crimes; seulement, c'est à l'honneur de celles qui les ont commis qu'il prend soin de les rapporter.

La même impression se dégage des livres du fameux Père Le Moyne. Le suicide est « le plus énorme de tous les homicides »; c'est cruauté et désespoir; les veuves qui se tuent « pèchent contre l'amour conjugal et violent la fidélité qu'elles doivent à leurs maris. » Mais, dans les *Peintures morales*, la « chaste et généreuse Panthée », Camma, Pauline, Porcie, Blanche de Pavie sont citées comme autant d'exemples qui enseignent la pudeur, la fidélité et la constance. Il les loue en vers avec tant de verve que tout à coup il a

(1) *La Femme héroïque*, II, p. 393. (2) *Ibid.*, p. 67. (3) *L'honneste femme*, p. 113, 118, 123.

peur et se ravise : « A la lumière du christianisme », ces actions sont « énormes et furieuses »; je n'ai donc garde de justifier cette fureur en des païennes, ni d'ériger en vertu le plus cruel de tous les homicides. » Mais craignant de nouveau d'avoir été trop loin, il ajoute : « Néanmoins, à prendre les choses hors de ces belles lumières... il est certain que la mort de ces généreuses femmes peut être excusée. » Elles suivaient les Philosophes qui « ne sont jamais plus éloquents ni plus forts que quand ils tombent sur ce texte. » Conclusion : j'ai donc fait « une action de justice de louer leur vertu (1) ».

Mêmes éloges dans la *Gallerie des femmes fortes*. Le P. Le Moyne nous prévient bien qu'il ne met pas « l'épée en la main des femmes ni ne les appelle au poison, à la corde et au précipice », que la mort volontaire, qui a pu paraître « de belle couleur » chez les païennes, « serait noire et hideuse en une chrétienne (2) ». Mais il loue Camma et Arria (3). Il loue le suicide de Monime :

Voyez le noble orgueil qui tient ce noble cœur
Des biens comme des maux également vainqueur (4).

Il loue le suicide de Pauline :

Un amour philosophe aide à ce beau transport..
Sages qui nous ôtez les belles passions,
Apprenez d'une femme à devenir stoïques (5).

Il dit, à propos des charbons enflammés qu'avale Porcie : « Ce feu luira aux yeux de toutes les nations et de tous les siècles, et donnera un lustre éternel à la mémoire de Porcie (6). »

Enfin, parlant du procès fait à Lucrèce après sa mort, le P. Le Moyne écrit : « J'ai vu ce procès et la sentence qui lui est attachée dans les livres de la *Cité de Dieu*... Et j'avoue que, si elle est jugée par le droit chrétien et selon les Lois de l'Evangile, elle aura peine de justifier son innocence... Néanmoins, si elle est tirée de ce tribunal sévère où il ne se présente point de vertu païenne qui ne soit en danger d'être condamnée, si elle est jugée par le droit de son Pays et par la religion de son temps, elle se trouvera des plus chastes de son temps et des plus fortes de son Pays; la noble et vertueuse philosophie, qui l'accuse si souvent, l'absoudra de son malheur et se réconciliera avec elle... » Et plus loin : « Ne feignons donc pas de louer Lucrèce : elle est digne de nos louanges. L'ancienne Rome qui a été la nourrice des hautes vertus de la nature et des grands

(1) *Peintures morales*, p. 303-319. (2) *La Galerie*, p. 119. (3) *Ibid.*, p. 137 et II, p. 3. (4) I, p. 179. (5) II, p. 38. (6) I, p. 283.

héros du Paganisme, n'a rien porté de plus haut ni de plus grand, rien de plus fort ni de plus magnanime que Lucrèce (1). »

Même note dans les écrits de l'abbé de Bellegarde : Lucrèce, « qui a fait tant d'honneur à son sexe est un modèle que les Dames devraient toujours avoir devant les yeux (2) ».

L'abbé de Saint Réal « avoue » que, parmi ceux qui se sont tués, il y en a qui ont donné de véritables marques de grandeur d'âme et d'intrépidité ». Peut-être n'ont-ils pas « raisonné juste », mais « il est sûr qu'il se trouve quelques genres de mort bien héroïques. » Le *non dolet* d'Arria est « plus beau que toutes les victoires d'Alexandre! » (3)

Comme on voit, tous ces écrivains catholiques ont bien soin de proclamer la doctrine officielle de l'Eglise. Ils s'y rallient avec éclat. Mais enfin, on ne peut pas sérieusement soutenir, à dix lignes de distance, qu'une action est « noire et hideuse » et qu'elle assure « un lustre éternel » à celui qui la commet, que le suicide de Porcie est une action « noble » et que Porcie est un « monstre ». L'impression qui se dégage est donc bien qu'avec toute sorte de prudences et d'habiletés oratoires, un certain nombre de moralistes essaient d'accommoder la morale de l'Eglise aux idées nouvelles.

Enfin, dans les mœurs elles-mêmes, on constate, sur certains points, comme un très léger progrès de la morale nuancée.

Les mœurs, il est vrai, nous sont mal connues. C'est en vain que j'ai lu des journaux, des Mémoires, des Correspondances, des recueils d'anecdotes, des récits de voyageurs : nulle part je n'ai trouvé de renseignement statistique sur le suicide. La Palatine écrit, le 2 juillet 1699 : « On prétend aussi que tous les suicides que nous

---

(1) I, p. 225. (2) *Lettres curieuses*, p. 377 ; cf, *Réflexions*, p. 117 et *Suite des Réflexions*, p. 33. (3) *Réflexions sur la mort* (Œuvres, II, 213-214). Je n'ai pas trouvé de déclarations analogues dans les œuvres des grands écrivains catholiques du XVIIe siècle. Je note seulement que Bossuet loue le suicide de Samson sans paraître songer aux scrupules dont s'embarrassait saint Augustin : « Ces actions d'une valeur étonnante faisaient voir que tout est possible à qui sait mérpiser sa vie » (*Politique tirée de l'Ecr. sainte*, l. IX, art. V, 3e prop.). Ailleurs il écrit : « C'est dans cette considération particulière que l'honneur me paraît un bien excellent ; et je le trouve, en ce sens, de telle valeur que je ne doute pas qu'un homme de bien ne puisse le préférer à sa vie et qu'il ne le doive même en quelques rencontres » (*Pensées chrétiennes et morales sur divers sujets*. XXIX). Fénelon qui, dans *le Télémaque*, condamne le suicide, exalte le suicide chrétien dans le *Sermon pour la fête d'un martyr* : « Je vois une femme qui court hors de la ville d'Antioche, avec ses petits enfants... Où allez-vous, lui dit-on, avec tant de hâte ? Je cours, dit-elle, vers le faubourg où j'apprends qu'on martyrise les chrétiens, de peur qu'on ne meure pour Jésus-Christ sans moi et les miens. » Il y a dans les *Dialogues des morts* (LII), un beau discours de Caton pour justifier son suicide.

avons en si grande quantité depuis quelque temps, sont causés par l'athéïsme (1) », et, quelques jours plus tard, elle dit encore : « C'est la misère qui est cause que tant de gens se sont suicidés (2). » Seulement, comme elle ne donne aucun chiffre, il est impossible de savoir ce qu'elle entend par « une grande quantité » de suicides.

Mais, si l'on ne sait rien de précis touchant le nombre des suicides, un fait se dégage assez nettement : dans les milieux cultivés et mondains, l'opinion est indulgente à certains suicides.

L'usage, dans le monde noble, tempère toujours les rigueurs du droit. Je ne connais pas d'exemple de gentilhomme traîné et pendu. Quand La Vauguyon se tue, le Roi interdit procès et enquête (3). En 1685, un gentilhomme se tue après avoir adressé vainement un placet au Roi. Comme on trouve le corps à l'auberge, on le porte au Châtelet et on le condamne à être pendu. Mais Louvois, prévenu, fait aussitôt expédier des lettres de grâce (4). Tallemant, qui signale des suicides dans la noblesse ou la bonne bourgeoisie, ne parle jamais de poursuites. Quand Vatel se tue, il n'est pas question de procès, et ni Gourville (5), ni Mme de Sévigné (6), n'ont un mot pour s'en étonner : l'indulgence accordée à la noblesse s'étend à ce qui la touche et, en général, au monde élégant.

Dans ce monde que n'atteint guère la flétrissure légale (7), on n'a pas les mêmes raisons solides que dans le peuple d'avoir le suicide en horreur. L'indulgence et la pitié dominent. Quand le gentilhomme gascon se tue à l'auberge, le Marquis de Sourches note que la chose fait grand bruit à la cour, et « qu'il faisait pitié à tout le monde ». A propos de Permillac, qui ne veut pas survivre à une ruine dûe au jeu, Saint-Simon écrit : « Tout le monde le plaignit et je le regrettai fort » (8). Mme de Sévigné, après avoir conté le suicide de Vatel, écrit : « M. le Prince le dit au Roi fort tristement. On dit que c'était à force d'avoir de l'honneur à sa manière; on le loua fort; on loua et blâma son courage. » Une femme trompée se

(1) *Lettres inédites*, traduites par Rolland, P. 1863, p. 203. (2) *Ibid.*, p. 205. Une lettre du 10 juil. 1699 (éd. Jaeglé, I. 233), signale aussi des suicides, mais sans indiquer de chiffres. Clément, dans son édition des *Lettres, Instructions et Mémoires de Colbert* (P. 1861, p. 449, note), dit que « la collection *France* des Affaires étrangères contient un grand nombre de « rolle des placets » demandant des remises de confiscation pour suicide. Mais, de janvier 1699 à mars 1700 (c'est l'année même où la Palatine signale une grande quantité de suicides), il n'y a pas un seul placet concernant une affaire de suicide. En 1667, j'en trouve un. En 1689, je n'en trouve aucun (fonds *France*, vol. 1069, 921, folio 82, et vol. 1002). (3) Saint-Simon, éd. Boislisle, I, 298, note. (4) *Mémoires du Marquis de Sourches*, éd. Cosnac et Bertrand, P. 1882, I, p. 215. (5) Gourville, *Mémoires*, éd. Lecestre, P. 1845, II, p. 39. (6) Lettre du 26 avril 1671. (7) Bien entendu, on ne trouve aucune trace d'armoiries brisées, de bois coupés, de nobles déclarés roturiers, etc. Voir *infra*, ch. 3. (8) Ed. Chéruel, II, p. 184.

tue après avoir tué son mari : le *Mercure galant* les appelle de « pauvres malheureux (1) ». Ainsi on loue et blâme, on plaint : d'horreur il n'est pas question.

Même il semble qu'on se familiarise avec l'idée du suicide. Déjà on en parle en plaisantant. « Je vous dirai une petite histoire » écrit Racine à Vitart. La petite histoire est celle d'une jeune fille qui, faussement accusée d'être enceinte, s'empoisonne. « Telle est l'humeur des gens de ce pays, note Racine, et ils portent les passions au dernier degré (2) ». Guy Patin, ayant conté le suicide, assez dramatique, d'une jeune femme, ajoute avec philosophie : enfin elle est morte, « et quand elle aurait pris de l'antimoine préparé à la mode de la cour, elle n'aurait pas été plus tôt expédiée (3) ».

Enfin, s'il n'y a aucune mode qui rappelle la mode stoïcienne, (Saint-Simon signale, dans la partie de ses *Mémoires*, relative au XVIIe siècle, trois suicides, Mme de Sévigné en signale trois, Guy Patin cinq), on note quelques faits qui montrent l'opinion indulgente ou complaisante. On ne trouve pas surprenant qu'un condamné veuille se détruire : Guy Patin en rapporte un exemple sans un mot d'indignation ni d'étonnement (4); Mme de Sévigné écrit de Lauzun, surpris dans une tentative d'évasion : « Ne croyez-vous pas bien qu'il se cassera la tête contre la muraille? (5) »

Tallemant rapporte certains suicides et certaines tentatives de suicides comme des choses intéressantes, élégantes. Voici le suicide « philosophique », comme on dira au XVIIIe siècle. Lioterais était « homme d'esprit ». Quand « il fut vieux et que la vie commença à lui être à charge, il fut six mois à délibérer tout ouvertement de quelle mort il se ferait mourir; un beau matin, en lisant Sénèque, il se donne un coup de rasoir et se coupe la gorge (6) ». La délibération « tout ouverte » trahit un changement dans les mœurs.

Voici les suicides et les tentatives de suicide d'amour.

Un artisan devient amoureux de la Maréchale de Témines. On finit par le trouver mort derrière les murailles du Luxembourg. (7) La fille d'un gentilhomme de Beauce veut épouser un homme sans fortune. Son père s'y opposant, elle tombe dans une telle mélancolie, que la famille finit par céder : « Ah! dit-elle, il n'est plus temps. » A trois jours de là, on la trouve, noyée, sur les bords du Loir (8), Un abbé de Calvières apprend que Mlle de Gouffoulens, dont il était amoureux, vient de mourir : « Il refusa toute sorte d'aliments durant quelques jours avec une grande constance et en

(1) 1672, tome I, p. 91. (2) Racine, (éd. Mesnard, t. VI, p. 473. (3) Guy Patin, lettre du 22 déc. 1651 (édit. Révéillé, P. 1846, t. II, p. 602). (4) Lettre du 30 août 1655 (T. II, p. 199), (5) Lettre du 1er mars 1676. (6) Tallemant, t. I, p. 370, note 3. (7) t. III, p. 305, note. (8) *Ibid.*

mourut (1). » Bressieux, croyant que sa maîtresse va se faire religieuse, se donne trois coups de poignard en sa présence (2). Boulanger, président des Enquêtes, veut se jeter par la fenêtre quand sa femme meurt (3). L'abbé du Tot, amoureux de Mlle du Lanquetot, se fait saigner et défait la ligature. Il ne consent à se laisser panser que sur l'ordre de sa maîtresse (4). Un président de la Chambre des Comptes de Montpellier se tue après la mort de sa maîtresse (5). Une jeune fille abandonnée par son fiancé « se mit dans une nacelle au milieu d'un grand étang et se laissa mourir de faim (6) ». Une romantique n'eût pas mieux fait.

Non seulement Tallemant rapporte tous ces faits comme des faits intéressants, émouvants; mais les tentatives touchent infiniment celles qui en sont cause. Un gentilhomme d'Argouges faisait la cour à une demoiselle de Cornon, sans grand succès, semble-t-il. « Jetez-vous à l'eau », lui dit-elle. Il s'y jette (7). On le sauve, et la belle, attendrie, l'épouse. Les amants connaissent le moyen et s'en servent. Une fille de Tours se refusait à Monsieur, frère du Roi : « Une fois il fit semblant de se vouloir tuer. » La morale des romans passe dans la vie (8).

Enfin, même pour des suicides qui ne sont pas des suicides d'amour, on note des traces de complaisance. En 1699, le duc de Berry, un enfant, essaie de se briser la tête à la suite d'une réprimande, « et il l'aurait fait si on ne lui eût arraché des mains une grosse pierre qu'il tenait déjà ». Non seulement on ne parle pas de lui infliger quelque punition exceptionnelle, mais la Palatine, qui conte la chose, n'y ajoute pas un mot de blâme (9). Le « il l'aurait fait » trahirait plutôt une sorte d'admiration. En 1651, une jeune femme, mariée par des parents avares à un homme boîteux et bossu, s'empoisonne avec du sublimé. Les « femmes de la Halle » disent qu'elle est morte « vierge et martyre (10) ».

Enfin il faut bien qu'il y ait dans l'air une certaine indulgence à l'endroit du suicide pour qu'un beau jour, sans raison précise, Boileau, Molière et Chapelle partent bras dessus bras dessous, pour s'aller jeter à la rivière et pour que, plus tard, on conte la chose au fils de Racine (11).

Je ne voudrais pas faire dire à ces anecdotes plus qu'elles ne disent. Mais enfin, dans le monde, on plaint Permillac, on loue et blâme Vatel, on laisse Lioterais délibérer six mois sur la façon dont se tuera; les amants veulent se tuer, se tuent et quelques-uns déjà se préoccupent de donner à leur mort une allure poétique.

---

(1) *Ibid.* (2) T. IV, p. 490, note. (3) T. V, p. 336, (4) T. V, p. 377. (5) T. VI. p. 165. (6) t. VI, p. 173. (7) T. VI, p. 164. (8) T. II, p. 113. (9) Lettre du 15 janvier 1699 (éd. Rolland, p. 199) (10) Guy Patin, *Lettres*. 22 décembre 1651. (11) Louis Racine. *Mémoires* (éd. Mesnard, I, 261).

Triomphant dans la littérature, gagnant du terrain dans le monde catholique, commençant à émouvoir les mœurs, la morale nuancée semble en train de vaincre. — Mais, tandis qu'elle s'affermit, sa rivale, elle aussi, devient plus solide.

II

Progrès de la morale simple : 1) Le droit canonique se maintient ; 2) les casuistes restent rigoureux ; 3) la morale simple se retrouve chez les moralistes catholiques, dans les catéchismes ; 4) chez les jansénistes, 5) chez les protestants ; 6) dans Descartes, chez quelques moralistes mondains ; 7) chez un moraliste libertin ; 8) dans les manuels de philosophie.

Non seulement le droit canonique subsiste, consacré par le *Rituel* romain, mais il n'est pas question de le réformer. Les conciles et les Assemblées du clergé ne s'occupent pas de la question. Les canonistes eux-mêmes ne s'y intéressent guère (1). Je ne note un trait nouveau que dans l'*Ancienne et nouvelle Discipline* du P. Thomassin. Il remarque qu'au temps de Charlemagne « on pouvait faire des prières et des aumônes » pour ceux qui se tuaient « parce que les jugements de Dieu sont incompréhensibles »; et il ajoute : « En passant, nous pouvons dire que cette Constitution nous fait voir qu'il faut suspendre son jugement dans les choses d'une aussi grande importance qu'est le salut éternel et condamner toutes les décisions précipitées qu'on peut faire dans les espèces particulières de cette nature. Les abîmes de la miséricorde divine sont aussi impénétrables que ceux de la justice. (2) » Mais le P. Thomassin se contente de cette remarque « en passant ». Deux casuistes, Laymann (3) et Busenbaum (4) expliquent qu'une « extrême tristesse » peut être considérée comme enlevant à l'homme l'usage de la raison. Mais ils atténuent bien, l'un et l'autre, la hardiesse de cette nouveauté en ajoutant que « dans la pratique, s'il y a doute sur la folie », on refuse la sépulture. Halley, Cabassut, exposent en quelques mots la doctrine classique (5). Doujat n'en parle même pas. La morale nuancée reste donc sans influence sur le droit canonique.

La jurisprudence de l'Eglise nous est mal connue. Je note seulement quatre faits.

---

(1) J'ai consulté les ouvrages suivants : Auboux, *La véritable pratique civile et criminelle des cours ecclésiastiques* P. 1688 ; Combes, *Recueil tiré des procédures criminelles faites par plusieurs officiaux*, etc., P, 1700 ; Cabassut, *Juris canonici theoria et Praxis*, Lyon, 1675 ; Doujat, *Praenotionum canonicarum libri quinque*, P. 1687 ; Halley, *Institutionum canonicarum*, libri IV, P. 1685 ; Héricourt, *Les loix ecclésiast.*, P. 1771 ; Thomassin, *Ancienne et nouvelle Discipline de l'Eglise*, 2e édit., P. 1725, (2) Thomassin, P. III, l, I. c. XIV, p. 101. (3) Laymann, p, 351 (édition indiquée, p, 588). (4) Busenbaum, p. 217. (5) Halley, II. T. 34, page 258 ; Cabassut, V, ch. XI, parag. 7.

Premier fait, l'Eglise se laisse souvent dicter sa décision par la justice laïque. Bornier dit, par exemple, que, si quelqu'un se tue par « furie, maladie, dégoût de la vie ou douleur insupportable », la Loi ne le punit pas si sévèrement et ne le prive pas même de sépulture (1). C'est donc que la Loi ne craint pas de se substituer à l'Eglise. En Alsace, on voit la justice laïque accorder soit l'inhumation sans discours, soit l'inhumation moyennant paiement d'une amende (2). Quand La Vauguyon se tue, le Roi interdit toute poursuite et le corps est porté sans cérémonie « dans un carrosse, de sa maison à Saint-Sulpice, où il a été inhumé (3) ».

Deuxième fait, il semble bien que nobles et riches, et même simplement les gens d'un certain monde, échappent sans trop de peine aux rigueurs de la loi canonique. Il n'est question de refus de sépulture pour aucun de ceux dont parlent Saint-Simon, Patin et Tallemant (4). Un président de la Chambre des Comptes de Montpellier, ayant décidé de se tuer après la mort de sa maîtresse, choisit le lieu de son tombeau (5). Il suffit parfois d'avoir des relations : un certain Thomas se tue, après avoir tué sa sœur dont il était amoureux. Un commissaire, amant de la demoiselle, intervient et les deux corps sont enterrés à Saint-Paul. Tallemant note seulement que le curé « ne voulut jamais mettre le garçon qu'avec les morts-nés (6) ». Gourville dit que le corps de Vatel est aussitôt « porté à la paroisse » (7).

Troisième fait, l'Eglise s'efforce toujours de soustraire les clercs aux rigueurs du droit pénal. On sait combien la justice royale se fait envahissante au XVIIe siècle. Cependant, à Toulouse, en 1635, l'Eglise réussit à faire casser une sentence confisquant les biens d'un prêtre suicidé, en alléguant que l'affaire aurait dû être renvoyée devant les juges ecclésiastiques. Vainement on fait valoir que « c'était chose nouvelle et extraordinaire », que « l'Eglise ne devait pas se rendre soigneuse de protéger l'intérêt de ceux qui avaient trahi si lâchement les siens ». Le 15 août, le déclinatoire est admis (8). La doctrine de Toulouse n'est pas reprise par les autres Parlements. Combes lui-même reconnaît que c'est le juge royal qui est compétent pour punir les clercs qui se tuent. Mais il nous montre aussi comment l'Eglise s'y prend pour se soustraire à la juridiction

---

(1) Bornier, *Conférence des Nouvelles Ordonnances*, etc., P. 1719, t. II, t. 22. Serpillon (*Code criminel*, Lyon, 1767, t. III, p. 960) parle des « *anciens arrêts* » antérieurs à l'*ordonnance* qui, en cas d'ennui de la vie, ne punissaient les suicidés *que de privation de sépulture*. (2) Reuss, *L'Alsace au XVIIe siècle*, P. 1898, p. 44. (3) Saint-Simon, éd. Boislisle, I, p. 298. (4) Voir page 583. (5) Tallemant, éd. Monmerqué-P. Paris, P. 1862, V, p. 336. (6) V, p. 479. (7) *Mémoires*, P. 1845, t. II, p. 39. (8) Simon d'Olive, *Questions notables*, l. IV, ch. 40.

séculière : en fait, lorsqu'un ecclésiastique est soupçonné de s'être tué, l'Official se hâte de faire faire d'abord le procès-verbal, puis une enquête pour établir « si c'a été par une volonté parfaite, dans un sens rassis, ou si c'a été par quelque faiblesse d'esprit ». L'enquête close, l'Official conclut soit à l'inhumation, soit au renvoi devant la juridiction laïque.

Le livre même de Combes donne à penser que l'appel au bras séculier est chose rare. Dans l'affaire qu'il cite en exemple, on trouve le sieur G. B., prêtre, ayant une corde au col « ce qui cause bien de l'étonnement, ledit G. B. passant pour honnête homme. » Le Juge royal prétend faire le procès. Mais comme cela pourrait « scandaliser le sacerdoce et porter un préjudice notable aux autres ecclésiastiques dudit collège », l'Official fait visiter le cadavre, puis le promoteur requiert qu'il soit informé de la conduite du défunt « et de la situation de son esprit durant sa vie ». Sur un témoignage unique (et léger), on conclut à l'aliénation d'esprit, et, au lieu de saisir la justice laïque, l'Official rend une Ordonnance permettant l'inhumation « sans son de cloche ni autre appareil que celui qui est nécessaire à ladite inhumation ». Combes ajoute : « J'ai vu ordonner pareilles choses en d'autres occasions qui ont été exécutées (1). » Dans la pratique, il est donc facile de soustraire les clercs à la répression.

Dernier fait, un texte nous montre l'Eglise extrêmement sévère en un cas où l'accusée est une femme du peuple, une paysanne. Cette femme se tue dans des conditions telles qu'on peut croire à un accident. Les parents craignant que le curé « ne fît quelque difficulté de l'inhumer », (et cela donne bien à croire qu'il y avait eu en effet suicide), demandent au juge de Beauvoir la permission de l'enterrer. Elle est inhumée « dans un coin du cimetière », et un service des morts est chanté pour elle quelques jours après. Mais, là-dessus, le chapitre d'Auxerre « qui est seigneur du même lieu », soupçonne qu'il y a eu suicide et fait rendre plainte au promoteur de l'Officialité, « pour avoir lieu de s'emparer du bien de cette femme au préjudice de six enfants mineurs qu'elle laissait ». L'Official déclare le cimetière pollu, et, pour avoir les biens « ils firent informer par le juge temporel ». En même temps le chapitre obtient permission de faire publier un monitoire pour que les témoins viennent déposer. Les enfants interjettent appel et de la sentence de l'Official et de l'autorisation de publier un monitoire; le 5 juillet 1664, la Tournelle leur donne gain de cause (2). L'affaire est inté-

(1) Combes, *Recueil tiré des procédures criminelles*, etc., p. 326 ss. (2) Des Maisons, *Nouveau recueil d'arrests et réglemens du Parlement de Paris*. P. 1667 p. 123 et suiv.

ressante au point de vue juridique, parce qu'on y voit l'Eglise faire jouer à la fois la juridiction ecclésiastique et, en vertu de ses droits seigneuriaux, la juridiction temporelle. Au point de vue moral, ce qui est intéressant, c'est la sévérité de l'Eglise contre des gens du peuple. Le chapitre d'Auxerre déclare bien compatir au malheur des six enfants. Mais dit-il, une action de désespoir ne doit pas être autorisée. Cette rigueur contraste avec l'indulgence dont le clergé fait preuve à l'égard des clercs, des grands, ou même à l'égard d'un simple Vatel.

Il n'y a donc, en somme, rien de changé dans le droit canonique ni dans la jurisprudence. Passons à la morale écrite : non seulement les casuistes maintiennent leur doctrine, non seulement des écrivains catholiques, des catéchismes, des manuels de philosophie la défendent et la répandent; mais les Jansénistes sont, sur ce point, d'accord avec leurs adversaires; la casuistique protestante tient le même langage que la casuistique catholique; enfin la morale simple se retrouve dans l'œuvre de Descartes, dans les écrits de certains moralistes mondains, et jusque chez les libertins.

De tous les casuistes que j'ai consultés (1), Caramuel est le seul qui ait pour le suicide une ombre d'indulgence. Il est certain, dit-il, que le meurtre de soi-même, (on voit apparaître au XVIIe siècle le mot latin : *suicidium*), est interdit par le Décalogue. Mais il n'est pas interdit « plus strictement » que le meurtre d'autrui. Peut-être l'est-il *minus stricte aut saltem minus clare*. Et, continue Caramuel, si l'on veut s'arrêter à la question et *subtiliter dialecticari*, on verra qu'il est un cas dans lequel le suicide est légitime : c'est lorsque les juges ont condamné un coupable à se tuer. En voici la démonstration : j'ai même obligation de ne pas me tuer que de ne pas tuer le prochain, et, s'il fallait admettre quelque différence, je serais

(1) Comme pour le XVIe siècle, je me suis surtout servi de l'article *Casuistique*, du Dictionnaire de Vacant. Editions citées dans ce chapitre : Bancel, *Moralis Divi Thomae*, Avignon, 1677 ; Baron, *Theologia moralis contra laxiores probabilistas*, P. 1665 ; Bonacina, *Œuvres*, P. 1629 ; Busenbaum, *Medulla theologiae moralis*, P. 1657. Caramuel, *Theologia moralis fundamentalis* Francf., 1652. F. de Coco, *De jure et justitia*, etc., Bruxelles, 1687 ; Diana, *Resolutiones morales*, 12e éd., 1645 ; Du Hamel, *Theologia speculatrix et practica*, P. 1690 ; Escobar, *Liber theologiae moralis*, Lyon, 1659 ; Eustache de la Conception, *Jus principii theologiae positivae*, etc, *et moralis*, Avignon, 1697 ; Filliucius, *Moralium quaestionrum tomus II*, Lyon, 1626 ; Hurtado, *Resolutiones orthodoxo-morales*, Cologne, 1655 ; Laymann, *Theologia moralis*, Lyon, 1703 ; Le Masson, *Theologia moralis*, Lyon, 1680 ; Natalis Alexander, *Theologia dogmatica et moralis*, P. 1694 ; Reignaldus, *Theologia practica et moralis*, Cologne, 1653 ; *Théologie morale ou Résolution des cas de conscience* (publiée par ordre de Mgr l'évêque de Grenoble), 6e éd., P. 1695.

plus strictement tenu à l'égard de la vie du prochain que de la mienne : il est plus grave en effet de diffamer autrui que de se diffamer soi-même, de dilapider le bien d'autrui que de dilapider le sien. Donc, c'est être modéré de dire qu'il y a obligation égale de respecter la vie du prochain et de respecter la nôtre : or, la république peut ordonner à quelqu'un de tuer le prochain, donc elle peut ordonner à quelqu'un de se tuer lui-même.

A cette menue hardiesse, Caramuel ajoute une histoire plus troublante : dans un monastère, un religieux, qui péchait sans cesse, fait un jour une confession générale et, absous, se pend. Le supérieur fait raser la tête pour qu'on ne voie pas la tonsure et on jette le cadavre au fleuve. Mais le corps est rejeté sur la rive. Des paysans, croyant à un meurtre, l'enterrent et, depuis ce jour, leurs champs sont préservés de la grêle. « Qu'en penser, demande Caramuel : a-t-il péché? Pourquoi n'aurait-il pas péché? Et que dire du miracle? Peut-on excuser le moine par l' « ignorance invincible? » A toutes ces questions, pas de réponses (2). Il est vrai que c'est déjà une hardiesse de les poser. Mais enfin, elle est menue — et c'est tout ce que j'ai pu trouver d'original dans les casuistes du XVIIe siècle.

Filliucius pose et résout les dix questions suivantes :

1° Est-il quelquefois licite de se tuer? — Jamais, sauf ordre de Dieu; Samson et Eléazar ont agi soit par ordre, soit *ex ignorantia inculpata.*

2° Peut-on se tuer pour sauver sa chasteté? — Non, les femmes qui l'ont fait ont agi *ex ignorantia inculpata;* la phrase de Jérôme qui semble les approuver n'a pas le sens qu'on lui donne.

3° Pouvons-nous permettre qu'on nous tue? — Nous ne devons pas contribuer à notre mort, mais nous pouvons la souffrir pour la défense de la foi, le salut de la république, du Prince, de nos amis; le condamné à mort peut monter à l'échelle, tendre les mains, non s'élancer du haut de l'échelle ou se jeter dans la rivière.

4° Un coupable justement condamné peut-il boire le poison ou s'il est condamné à mourir de faim, ne pas prendre d'aliments? — On ne peut boire le poison, mais seulement ouvrir la bouche pour qu'on l'y verse; on peut refuser les aliments offerts; de même le soldat peut rester à son poste avec certitude d'y être tué, de même on peut, dans un naufrage, céder à un autre la planche à laquelle on s'attache, parce que ce n'est pas se tuer directement, mais seulement s'exposer au péril.

---

(2) Caramuel, ch. VI, p. 464, 555 ; le parag. 13 du Fund. 55 du ch. VI est intitulé *De suicidio.*

5° Le condamné à mort peut-il ne pas s'évader? — Il le peut, car ce n'est qu'un suicide indirect.

6° Peut-on commettre un péché pour sauver ses jours? — Non; on n'est pas forcé d'accepter n'importe quel tourment pour sauver ses jours, à plus forte raison de commettre un péché.

7° Et si un religieux en était au point de mourir faute de prendre femme? — Cela n'est jamais arrivé, et on n'a pas le droit de forniquer.

8° Peut-on, pour sauver ses jours, s'abstenir de jeûner, se faire couper un bras? — On n'est tenu qu'à prendre les remèdes ordinaires.

9° Peut-on pour la même raison, ne pas faire maigre? — Oui, s'il y va de la vie.

10° Peut-on ne pas visiter les malades, ne pas fuir devant la peste? — On peut visiter les malades et ne pas fuir devant la peste (1).

Je ne relève dans les autres casuistes que les traits qui complètent ou contredisent ce que dit Filliucius. Bonacina permet aux marins de faire sauter leur navire, au sujet de se jeter au-devant d'un trait pour sauver le Prince, au fils de céder à son père dans un naufrage la planche de salut (2).

Reginaldus admet le suicide indirect pour le salut de la république ou du prochain, mais il précise qu'il est illicite de se livrer à une mort volontaire pour le salut d'un personne privée. Il admet qu'on se tue, ou plutôt il l'excuse, quand on est exposé à des périls plus graves : « Ainsi peuvent être excusés les catholiques qui, de notre temps, ont été contraints par les hérétiques de boire du poison ou de se jeter d'un lieu élevé, exposés qu'ils étaient sans cela à subir des supplices plus graves. » Est-on tenu de s'exposer à un danger de mort en avouant un crime qu'on a commis? Non, même si un innocent va mourir à la place du coupable. Enfin faut-il « excuser » la femme qui soigne son mari atteint de la peste, avec un grand risque pour elle-même et sans autre espoir que de le consoler? Oui, d'après Victoria (3).

Laymann reconnaît que l'interdiction absolue du suicide n'est pas si évidemment juste que des sages (parmi les païens), n'aient pu s'y tromper; mais il maintient la règle commune : le suicide

---

(1) Filliucius, *Moralium Quaestionum*, t. II, tract. XXIX, cap. IV Bancel reprend la doctrine de saint Thomas (t. II, p. 236-239) ; Eustache de la Conception (p, 697) n'autorise que le suicide indirect pour le bien public ou le bien de l'Eglise, (1) Bonacina, t.. II, p. 673. (2) Reginaldus, l, XXI, ch. IV.

direct est toujours illicite; on peut s'exposer à la mort ou se la laisser donner pour le bien de la République (1).

F. de Coco tient qu'il est interdit de faire sauter son navire sans espoir de salut, de sauter du haut d'une tour en flammes et de se jeter à l'eau pour baptiser un enfant s'il n'y a pas espoir d'en sortir (2).

Diana admet, comme Reginaldus, qu'on peut chercher à éviter par la mort des tourments plus graves, mais il ajoute que, pour éviter ces tourments on peut même s'accuser d'un crime qu'on n'a pas commis, dût-on être condamné à mort. Peut-on, coupable, se livrer au juge? Oui, sauf si l'on est un personnage considérable et utile à l'état qui, en se livrant ferait scandale (3).

Hurtado condamne le suicide comme *intrinsece malum*, mais on peut se laisser tuer *ob bonum virtutis* ou pour éviter un péché (4).

Busenbaum dans sa célèbre *Somme*, défend les mêmes solutions que Filliucius (5).

Escobar ne traite avec quelque détail que la question du coupable condamné à s'empoisonner. Il lui permet seulement d'ouvrir la bouche pour qu'on y verse le poison. Je relève la question suivante : une femme est prête à se donner la mort pour éviter la honte d'une grossesse. Peut-on lui conseiller l'avortement? Oui, d'après le cardinal de Lugo, s'il n'y a pas d'autre moyen de la détourner du suicide : car ce n'est pas la pousser au mal, mais au choix d'un moindre mal (6).

Innocent Le Masson tient qu'il y a suicide coupable quand un homme, accablé par les tourments, avoue un crime qu'il n'a pas commis (7).

Du Hamel se contente d'une condamnation générale et rapide (8).

La *Théologie morale* imprimée en 1695 par ordre de l'évêque de Grenoble, contient les phrases suivantes : « L'homicide de soi-même est beaucoup plus contraire à la charité que les autres homicides, puisque la charité bien ordonnée doit toujours commencer par soi-même . » C'est donc l'homicide « le plus criminel ». Il fait tort à la communauté et à toute la nature humaine qui se trouve « offensée en la personne de chacun des hommes » (9).

Natalis Alexander dit hardiment : « Tous ceux qui portent sur eux-mêmes des mains violentes, encourent la damnation éternelle. » Les soldats et matelots peuvent faire sauter un navire, mais à la

---

(1) Laymann, l, III, tr. III. pars 3, assert. 3 ss. Voir *infra*, ch. 3 (2) Fr, de Coco, IV, 8, p. 85. (3) Diana, pars III, tract. V, resol. 7. (4) Hurtado, resol. XIV. (5) *Medulla*, l, III, tract. IV, cap. 1. *dub.* 1, (6) Escobar. tract. I, ex. 7, *De homicidio*. II, 8-10 et III, 54, 53, 63. (7) Pars III. p, 183, (8) t. V, l, II. (9) P. 65 ss.

condition d'être à même d'en sortir : il ne leur serait pas permis d'y mettre le feu s'ils y demeuraient, non plus que de se jeter à la mer avec certitude d'y périr, *alioquin suicidii rei essent;* est coupable aussi de suicide celui qui, condamné à mourir de faim, ne prend pas les aliments qu'on lui apporte en secret, ainsi que celui qui se tue par excès de table, ivresse ou débauches (1).

Comme on voit, la casuistique du XVIIe siècle rend le même son que celle du XVIe. Malgré quelques indulgences, qui se masquent sous la théorie du suicide indirect, les casuistes continuent à se faire les théoriciens de cette vieille morale populaire dans laquelle la réprobation s'attache à l'acte, non aux motifs.

La morale simple se retrouve dans les écrits de plusieurs moralistes catholiques. Coeffeteau a un mot contre le suicide (2). L'auteur du *Traité de la Virginité* expose longuement la doctrine de saint Augustin (3). Lamy explique que l'Epicurianisme et le stoïcisme conduisent au suicide : « Quelle était cette sagesse qui permettait de se tuer et qui exhortait de le faire? Ce n'est pas ce que la Nature dicte : elle veut que nous nous conservions. » C'est une « frénésie et une injustice de se déchirer soi-même (4). Carasse, examinant les objections « que les athéïstes font contre les crimes qui semblent être autorisés par l'Ecriture sainte », dit : « Bien nous prend que les beaux esprits soient des « escorniffleurs », sans quoi ils tireraient parti de l'exemple de l'Ecriture sainte et diraient que, d'après l'Ecriture, c'est une action noble et généreuse de se défaire soi-même. » Suivent les explications de saint Augustin sur le cas de Razias (5). Selon Jacques Esprit, la mort de Caton, « que la préoccupation d'une infinité de gens, parmi lesquels il y en a de très solides et de très capables, a mis au rang des saines opinions », est un acte d'orgueil et de lâcheté, « un horrible attentat sur sa propre vie », une action noire et inhumaine, un effroyable crime. « C'est cette lâcheté et cette espèce de poltronnerie qui est la cause de toutes les morts violentes » (6).

Malebranche parle du suicide à propos des devoirs « que chacun se doit à soi-même ». On peut, dit-il, s'unir parfaitement à Dieu, mais « ce n'est pas qu'il soit permis de se donner la mort, ni même de ruiner sa santé. Car notre corps n'est pas à nous : il est à Dieu, il est à l'état, à la famille, à nos amis. Nous devons le conserver dans sa force et dans sa vigueur, selon l'usage que nous sommes obligés d'en faire ». Cependant, ajoute Malebranche, nous ne devons pas

(1) T. X. p. 174 et 179. (2) Coeffeteau, p. 507, (3) I, ch. VII, p. 34 ss. (4) Lamy, *Démonstrations*, etc., p. 150 ss. (5) *La doctrine curieuse*, p. 608. (6) *La fausseté des vertus*, IIe partie. ch. XIII.

« le conserver contre l'ordre de Dieu et aux dépens des autres hommes ». Mais au moment où l'on croit qu'il va autoriser certains suicides altruistes, Malebranche dit seulement qu'il faut « exposer » son corps pour le bien de l'état (1). C'est toujours la distinction des casuistes. Fénelon, dans le *Télémaque*, s'en tient à la doctrine classique (2).

Cette doctrine se retrouve dans un certain nombre de catéchismes. Celui de Bossuet ne parle pas du suicide. Mais celui de Fleury rappelle qu'il nous est défendu d'attenter à notre vie sous quelque prétexte que ce soit (3). D'autres reproduisent la décision du concile de Trente (4). Celui de Richelieu dit en termes énergiques : « Celui qui se procure la mort à son escient, qui, ennuyé de vivre, la désire ou, ne la désirant pas, s'expose sans sujet légitime à un péril éminent de perdre la vie est encore plus coupable que s'il tuait autrui et désirait sa mort ou le mettait sans cause raisonnable en hasard manifeste de se perdre, d'autant que chacun se doit plus qu'à son prochain, et que nul n'est maître absolu de son être pour en disposer comme bon lui semble, mais seulement dépositaire obligé à conserver le dépôt (5). »

Un catéchisme en vers qui donne l'impression d'être destiné à un public très populaire, condamne la mort volontaire en termes calculés pour inspirer l'horreur. Ceux qui se tuent sont pareils à Judas, aussi cruels qu'Arabes; aussi

Par les pieds on les pend et leur coupe on les mains
Armées les ayant contre leur propre vie,
Ennemis de nature et Timons inhumains,
Faisant plus que ne font les tigres d'Hyrcanie (6).

Non seulement le gros de l'Eglise maintient fermement la morale simple sans se laisser aller aux mêmes concessions que Camus ou le P. Le Moyne, mais les Jansénites sont, sur ce point, d'accord avec les casuistes.

Bien plus, ils ne dénoncent pas ceux qui en viennent à se demander si l'on peut céder dans un naufrage la planche à laquelle on est attaché, si un coupable peut se dénoncer, si l'on peut conseiller l'avortement à une femme prête à se tuer. Au contraire, ils

(1) *Traité de morale*, II, ch. XXVII, 8 et 9. (2) *Télémaque* l. II.. (3) Fleury, *Catéch. histor.* (éd. de 1804, p. 355). (4) *Catechismus ad parochus*, par P. D. L. H, P., 1661, p. 363, *Doctrina sacri concilii Tridentini* par Bellarin, Lyon, 1683, p. 773 ; le *Catéchisme royal*, par Le Blanc, prêtre, P. 1646. (5) *Instruction du chrestien*, P. 1626, p. 208. (6) Coissard, S. J., *Sommaire de la doctrine chrétienne*, Lyon, 1618, p, 236.

dénoncent ceux qui sont ou pourraient être suspects de quelque faiblesse pour la morale nuancée.

Le *Troisième écrit des curés de Paris*, reproche amèrement aux Jésuites de laisser entendre « que ce soit à la lumière de la raison à juger quand il faut tuer ou quand il ne faut pas tuer ». Ne pourra-t-on pas dire au nom de ce principe que plusieurs sortes d'homicides admis dans l'antiquité ne sont pas contraires au 5e commandement? « Ne pourra-t-on pas dire, avec encore plus de couleur, que tous les païens qui se sont tués eux-mêmes, et ceux principalement qui ne le faisaient qu'après en avoir demandé la permission aux magistrats, comme il se pratiquait en certaines villes, n'ont point violé ce commandement?... Nous avons horreur de découvrir les suites étranges qui peuvent naître de ce principe. (1) »

Sinnichius consacre tout un paragraphe à la « réfutation des opinions relâchées qui atténuent ou excusent ce que le suicide a de coupable ». Il ne trouve guère, en fait d'opinion relâchée, que celle de Caramuel, contre laquelle proteste, dit-il « l'horreur naturelle ». Il condamne en outre l'avis de Tambourin autorisant les marins à se faire sauter pour éviter une mort plus cruelle, et les condamnés à mort à boire le poison qu'on leur offre (2).

Nicole, dans le *Traité* où il démontre que « tout ce qui paraît de grand dans l'âme de ceux qui ne sont pas véritablement à Dieu n'est que faiblesse », dit qu'il n'y a pas de « véritable force » dans les suicides fameux de l'antiquité : « De quelques pompeux éloges que les philosophes relèvent à l'envi la mort de Caton, ce n'est qu'une faiblesse effective qui l'a porté à cette brutalité dont ils ont fait le comble de la générosité humaine. C'est ce que Cicéron découvre assez, lorsqu'il dit qu'il fallait que Caton mourût plutôt que de voir le visage du tyran. C'est donc la crainte de voir le visage de César qui lui a inspiré cette résolution désespérée. Il n'a pu souffrir de se voir soumis à celui qu'il avait tâché de ruiner, ni de le voir triompher de sa vaine résistance. Et ce n'a été que pour chercher dans la mort un vain asile contre ce fantôme de César victorieux qu'il s'est porté à violer toutes les Lois de la Nature... Ainsi, au lieu de dire comme Sénèque qu'il mit en liberté avec violence « cet esprit généreux qui méprisait toute la puissance des hommes », il faut dire que, par une faiblesse pitoyable, il succomba à un objet que toutes les femmes et que tous les enfants de Rome souffrirent sans peine : et que la terreur qu'il en eut fut si vio-

(1) *Ecrits des Curés de Paris contre la morale et la politique des Jésuites*, p. p. De Récalde, P. 1921, p. 131 et 136. (2) Sinnichius, *Vindiciae decalogicae*, Louvain. 1672. ch. XXIII, parag. 5 et 7.

lente qu'elle le porta à sortir de la vie par le plus grand de tous les crimes (1) ».

Même théorie dans les œuvres d'Arnaud. C'est le démon qui inspire « dans l'esprit de plusieurs chrétiens une extrême vénération pour les livres profanes de ces sages païens. Il semble même qu'il leur persuade que les livres saints et la morale de Jésus-Christ ne sont propres que pour les cloîtres et que celle de Sénèque et des autres païens est beaucoup meilleure pour former un honnête homme... que l'humilité chrétienne n'est qu'une bassesse d'esprit et que ce que nous appelons orgueil dans les Païens et les Philosophes est la véritable grandeur de courage . » C'est contre ces suggestions du démon qu'Arnaud se tient en garde lorsqu'il juge les suicides antiques. C'est à tort, selon lui, qu'on doute du suicide d'Aristote; on peut assurer avec Diogène qu'il s'empoisonna, « ce qu'on n'aura pas de peine à se persuader, quand on aura considéré combien ces morts étaient en règne durant ces siècles misérables de ténèbres et d'aveuglement. Or, peut-on douter de la damnation d'un homme qui meurt dans toutes ces circonstances ? » A propos du suicide de Diogène, Arnaud dit encore : « Chasser la fièvre en s'étranglant n'est pas donner la mort à la fièvre plutôt que de la recevoir et être sûr de son immortalité : c'est seulement exercer envers soi-même l'office de bourreau et commettre le plus grand des parricides. Et tout ce que cette histoire nous fait voir, c'est que cet animal de gloire a été orgueilleux jusqu'à la mort (2). »

Pascal ne traite pas la question, mais il était certainement du même sentiment qu'Arnaud et Nicole; car il condamne d'un mot en Montaigne « ses sentiments sur l'homicide volontaire » et, dans l'*Entretien avec M. de Saci*, il reproche à Epictète la superbe diabolique qui le conduit à des erreurs « comme qu'on peut se tuer quand on est si persécuté qu'on peut croire que Dieu nous appelle (3). »

Je n'ai pas trouvé de renseignement sur la façon dont les protestants traitaient ceux des leurs qui se tuaient. Mais leurs casuistes sont d'accord avec les catholiques. Le suicide, d'après Amesius, n'est licite en aucun cas, étant contraire aux droits de Dieu, à la charité, à la justice et à l'inclinaison de la commune nature (4). Balduin, lui aussi, condamne la mort volontaire sans aucun souci de nuancer cette condamnation. Le seul trait original est qu'il dénonce, en passant, les austérités monacales comme tendant à abréger la vie (5).

---

(1) *Essais de morale*, I, ch. XIII (t. I, p. 54). (2) *De la nécessité de la foi en J.-C.* (Œuvres t, X, p. 129, 149, 360. (3) Pascal, éd. Brunschwig, p. 343 et 150, cf. p. 551. (4) Amesius, *De conscientia et ejus jure*, Amst., 1631, p. 327. (5) Balduin, *Tract, de casibus*, Francf., 1654, p. 653.

La morale simple se retrouve encore chez des moralistes sur lesquels l'influence religieuse n'est pas toute puissante.

Descartes n'était peut-être pas hostile à certains suicides altruistes : « En se considérant comme une partie du public, écrit-il à Elisabeth, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui lorsque l'occasion s'en présente, voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres » (1), et, dans une lettre à Chanut, il assure qu'un particulier ne doit pas craindre d'aller « à une mort assurée » pour son Prince, pour son pays ou pour un ami (2). Toutefois ces formules ne sont pas plus hardies que celles des casuistes, et, par contre, dans une autre lettre à Elisabeth, Descartes s'élève contre l'idée que l'ennui de vivre et l'espérance de félicités après la mort puissent justifier la mort volontaire. Ce serait bon si l'on était assuré de jouir de ces félicités, « mais aucune raison ne les en assure et il n'y a que la fausse philosophie d'Hégésias, dont le livre fut défendu par Ptolomée parce que plusieurs s'étaient tués après l'avoir lu, qui tâche à persuader que cette vie est mauvaise; la vraie enseigne au contraire que, même parmi les plus tristes accidents et les plus pressantes douleurs, on y peut toujours être content pourvu qu'on sache user de la raison » (3).

Cette idée qu'il est toujours possible d'avoir ici bas plus de biens que de maux est, pour Descartes, la raison solide qui doit s'opposer au suicide. Elisabeth lui écrit : « Je ne doute nullement qu'encore que la vie ne soit point mauvaise de soi, elle doit être abandonnée pour une condition qu'on connaîtra meilleure » (4). Il réplique qu'abandonner la vie pour une condition meilleure c'est lâcher le certain pour l'incertain : « Pour ce qui regarde l'état de l'âme après cette vie, j'en ai bien moins de connaissance que M. d'Igby; car, laissant à part ce que la foi nous enseigne, je confesse que, par la seule raison naturelle, nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance. Et pour ce que la même raison naturelle nous apprend aussi que nous avons toujours plus de biens que de maux en cette vie et que nous ne devons point laisser le certain pour l'incertain, elle me semble nous enseigner que nous ne devons pas véritablement craindre la mort, mais que nous ne devons aussi jamais la rechercher » (5).

Evidemment cette noble confiance dans la bonté de la vie, quoi qu'il advienne, parait audacieuse à Elisabeth; car, en 1646, Des-

(1) 15 sept. 1645 (t. IV, p. 293). (2) 1er février 1647 (IV, 612). (3) 6 octobre 1645 (IV, 315). (4) Lettre du 28 oct. 1645 (IV, p. 323). (5) Lettre du 3 nov. 1645 (IV, p. 333).

cartes lui explique qu'il est nécessaire de distinguer deux sortes de biens. Si nous pouvons faire qu'il y ait plus de bien que de mal dans cette vie, c'est « à cause du peu d'état que je crois que nous devons faire de toutes les choses qui sont hors de nous. » Ainsi la persuasion que la vie, malgré tout, est bonne, est fondée sur la raison, et ceux mêmes qui disent le contraire en cédant à quelque passion jugent, « dans leur intérieur », qu'il y a plus de biens que de maux dans la vie et ne sont pas plus sincères que le bûcheron de la fable. Pourtant il y en a qui « se tuent eux-mêmes ». C'est vrai, mais « c'est par une erreur de leur entendement et non point par un jugement bien raisonné ni par une opinion que la Nature ait imprimée en eux, comme est celle qui fait qu'on préfère les biens de cette vie à ses maux » (1).

Des moralistes mondains et écrivant pour le beau monde se prononcent, eux aussi, contre le suicide. De Marandé, Costar (2) le condamnent en quelques mots. La Palatine écrit : « Judas se pendit faute d'un peu d'espérance, cet exemple n'est pas beau. Ainsi, malgré tous vos raisonnements, j'espérerai toute ma vie et je ne me pendrai jamais » (3). Mme Deshoulières condamne les Grecs et les Romains illustres qui se sont tués :

Qu'ont-ils fait de si grand ? Ils sortaient de la vie
Lorsque de disgrâce suivie
Elle n'avait plus rien d'agréable pour eux...
Il est plus grand, plus difficile
De souffrir le malheur que de s'en délivrer (4).

La source de la morale, dit Mlle de Scudéry, est la justice : elle nous défend de tuer soit les autres, soit nous-mêmes. L'éloge du suicide était la plus détestable des folies stoïciennes. « Ce qui m'épouvante, dit Zénobie dans les *Nouvelles conversations morales*, c'est que l'homme seul soit capable de se tuer, car nul des animaux ne le fait. » Le suicide de Marc-Aurèle « déshonore toute sa morale ». Socrate lui-même peut être soupçonné « d'un peu de vanité. » Il ne voulut pas fuir pour éviter la mort, « et la morale chrétienne veut qu'on ait un juste soin de conserver sa vie » (5).

Enfin la morale simple trouve des partisans parmi les libertins.

Gassendi reproche à Epicure d'avoir admis certains suicides. Ce n'est pas seulement la religion qui condamne une telle doc-

(1) Lettre de janvier 1646 (IV, p. 354). (2) De Marandé, *Le jugement des actions humaines*, ch. IV, 6 ; Costar, lettre CLX. (3) Morceau cité par Mme de Sévigné (P. 1844, t. I, p. 464). (4) *Réflexions diverses*, X (p. 200). (5) Pages 65, 120 123, 226.

trine : la nature elle-même donne à tout être animé « l'amour de la vie »; on ne peut donc être induit à se donner la mort que par une perversité quelconque, *quadam in naturam perversitate*. Ceux qui, devant aller au bout d'une carrière, interrompent leur course, font injure à la nature et à l'auteur de la nature. Il n'y a pas, pour la vertu, de plus bel effort que de supporter généreusement le malheur (1).

La Mothe le Vayer, si complaisant en principe à la vertu des païens, condamne avec violence le meurtre de soi-même. Rien d'original dans ses arguments : qui se tue fait tort à Dieu et offense la nature. Ce qui surprend, c'est l'âpreté du ton : l'homicide de soi-même passe en malice le meurtre d'un frère, le parricide; c'est une grande lâcheté »; Arria est tombé dans « ce sens dépravé »; un soldat de César qui se tue plutôt que de se rendre, donne un exemple de « vanité » (2); quand la philosophie a permis le suicide, il ne faut pas douter qu'elle « n'errât bien lourdement » (3). Dernier trait plus surprenant encore : alors que Saint-Thomas lui-même et les moralistes du moyen âge évitaient avec tant de soin toute allusion aux peines contre les suicidés, La Mothe le Vayer tient à déclarer que ce n'est pas « sans sujet » qu'on leur refuse la sépulture (4).

Ainsi la morale simple n'est pas seulement la morale de l'Eglise, elle ne met pas seulement d'accord jésuites et jansénistes, protestants et catholiques. Elle rallie des philosophes des mondains, des libertins. Ce qui achève de lui donner un air de morale commune et en quelque sorte officielle, c'est qu'elle règne dans les ouvrages destinés à l'enseignement, dans les manuels de philosophie : Burgersdicius déclare que le suicide est une lâcheté et défend au condamné d'obéir à l'ordre qui lui prescrit de se tuer (5); d'après Bary, les considérations d'honneur « quelques violentes qu'elles soient », ne peuvent justifier la mort volontaire qui offense la nature, l'état et Dieu (6). Si celui qui se tue est honnête homme, déclare Du Moulin, il fait tort à la République; coupable, il fait tort au bourreau « auquel il oste sa charge » (7). Scipion Dupleix dit de même que nul ne se porte à la mort volontaire « sans faire tort au public » (8).

---

(1) *Syntagma philosophic.*, *Ethica* (Opera, II, p. 672). La doctrine nuancée d'Épicure est exposée dans le *Philosophiae Epicuri syntagma*, III, 21. Je n'ai rien trouvé sur le suicide dans Méré, Naudé, Souverrain, Baudot de Juilly, Remond le Grec, Remond Saint-Mard, de Lassay. On a pu remarquer que Garasse, qui raille les libertins de n'avoir pas su tirer parti de l'exemple de Razias, ne leur reproche pas une complaisance particulière pour le suicide. (2) *La promenade*, dial. I (t. IV, 1, p. 41-44). (3) *De la vie et de la mort* (II, 2, p. 325). (4) *La promenade* (IV, 1, p. 42). (5) *Idea philos, moralis*, XIV, 16-17. (6) *La morale* etc., p. 643. (7) *Elém. de la philos. morale*, p. 148. (8) *L'Ethique*, p. 516.

Le suicide est condamné comme faiblesse et lâcheté par Jacques du Roure et Bouju (1). D'après Bardin, il n'est loisible à personne « d'entreprendre dessus sa propre vie » (2).

Ainsi se fortifie l'impression que j'indiquais au début de ce chapitre : quand on suit au théâtre et dans le roman, les progrès de la morale nuancée, quand on la voit prendre pied dans les milieux jansénistes avec saint Cyran, dans le monde des jésuites avec le P. Le Moyne, dans le monde des sceptiques avec Bayle et Saint-Evremond, on se dit : tout cède aux idées nouvelles.

Mais qu'on se retourne vers le gros des casuistes, qu'on lise Arnaud et Nicole, Malebranche, Descartes, Gassendi, La Mothe le Vayer, les livres de vulgarisation, — et la morale populaire, elle aussi, semble en train de vaincre.

La vérité est qu'il n'y a pas victoire, parcequ'il n'y a pas encore lutte ouverte. On ne se bat pas sur la question du suicide comme on se bat sur la question de la grâce ou sur la morale relâchée. Seulement l'opposition entre les deux morales se fait plus violente, parce qu'elles sont l'une et l'autre de plus en plus sûres d'elles-mêmes : l'un dit : « généreux trépas », l'autre dit : « lâcheté inhumaine », le suicide est « un coup magnanime », mais c'est un « horrible parricide ». Cependant que les formules s'opposent ainsi dans les livres, l'Ordonnance criminelle de 1670 ouvre la lutte décisive.

III

Les deux morales et le droit : 1) Progrès continus de la morale nuancée dans la première partie du XVIIe siècle ; 2) l'ordonnance criminelle de 1670 consacre brusquement la morale simple ; conséquence inévitable de cette réaction.

Progrès continu de la morale nuancée dans la première partie du siècle, réaaction brutale en 1670, tels sont les deux faits qui transforment en lutte ouverte la sourde rivalité des deux morales au sein du droit (3).

---

(1) *La philosophie morale*, parag. 55. *Corps de toute la philosophie, De la morale ou Ethique*, III, p. 97. (2) *Le Lycée*, t. II, p. 515. (3) J'ai consulté les jurisconsultes et les recueils d'arrêts indiqués par Dupin et par le *Manuel* de Brissaud. Editions citées dans ce chapitre : Bardet, *Recueil d'arrêts du Parlement de Paris, pris des mémoires de B.*, Avignon, 1773 ; Hyacinthe de Boniface, *Arrêts notables de la Cour du Parlement de Provence*, P. 1670 ; Bornier, *Conférences des nouvelles Ordonnances de Louis XIV*, P. 1703 ; Bouchel, *La Bibliothèque ou trésor du droit français*, P. 1615 ; *La justice criminelle de la France*, P. 1622 ; Bouvot *Nouveau recueil des arrêts de Bourgogne*, Genève, 1623 ; Catherinot, *Axiomes* (*Nouv. Rev. hist. du droit*, VII) ; Challine, *Maximes générales du droit fran-*

Je ne sais comment M. Alpy a pu écrire que le XVIIe siècle « suspendit » le mouvement provoqué par la Renaissance (1). Jusqu'à la fameuse Ordonnance de 1670, le progrès des idées nouvelles n'est pas seulement continu; il devient de plus en plus rapide.

Sans doute il n'y a, à aucun moment, une brusque volte face du droit. Le langage judiciaire est toujours sévère au suicide : il est « bien plus énorme », dit Chopin, de se tuer que de tuer autrui (2); ceux qui se défont, dit un avocat, sont « en plus grande horreur que tous les autres criminels » (3); et un autre : l'homicide de soi-même est « le crime le plus odieux de la Nature » (4). Dans la fameuse affaire des poisons, un magistrat dit à la Brinvilliers « que le plus grand de tous ses crimes, quoique très horribles, n'était pas d'avoir empoisonné son père et ses frères mais qu'elle avait essayé de s'empoisonner elle-même » (5). Il semble qu'on poursuive jusqu'à l'ombre du suicide : un prisonnier appelant, dit Gastier, ne peut renoncer à son appel, « suivant cette loi vulgaire que celui n'est ouï qui volontairement veut mourir » (6). Dans les *Conférences* où l'on prépare l'Ordonnance de 1670, Lamoignon, soutenant contre Pussort que l'accusé ne doit pas prêter serment, allègue qu'il n'a pas le droit de se rendre homicide de lui-même (7). Outre ces sévérités verbales, certains magistrats maintiennent la vieille doctrine : « Qui se donne la mort confisque tous ses biens là où confiscation a lieu », disent les *Axiomes* de Catherinot (8) et, dans Bouchel et Despeisses, on trouve une exposition fort longue et complète de la théorie classique. Procédure : procès-verbal, visite des chirurgiens, information « de la vie et mœurs » et des « causes », avis aux parents et nomination d'un curateur. Sentence : le corps

---

çais par de l'Hommeau, avec notes de C., P. 1665 ; Choppin, *Œuvres*, P. 1662 ; Coquille, *Œuvres*, P. 1665 ; Colbert, *Lettres, Instructions et Mémoires*, éd. Clément, P. 1861 ; Des Maisons, *Nouveau recueil d'arrêts et réglements du Parlement de Paris*, P. 1667 ; Despeisses, *Œuvres*, Lyon, 1660 ; Dufresne, *Journal des principales audiences du Parlement de Paris*, P. 1657 ; Duperier, *Œuvres*, nouv. éd., P. 1759 ; Gastier, *Les nouveaux styls du Parlement de Paris*, P. 1661 ; Gauret, *Stile universel pour l'instruction des matières criminelles suivant l'Ordonnance de* 1670 ; P. 1695 ; Le Bret, *Œuvres*, P. 1689 ; Simon d'Olive, *Questions notables du droit décidées par divers arrêts de la Cour du Parlement de Toulouse*, Toul., 1682 ; Terrien, *Commentaire du droit civil observé au pays et duché de Normandie*, P. 1684 ; *Procès-verbal des Ordonnances de Louis XIV de* 1667 *et* 1670, P. 1776 (B. nat., F 12149). *Correspondance des contrôleurs généraux des finances avec les intendants des provinces*, éd. Boislisle, P. 1874, ss.; *Correspondance administrative sous Louis XIV*, P. 1851.

(1) Alpy, p. 37. (2) Chopin, *Commentaire sur la Coutume d'Anjou*, t. I, p. 177. (3) Le Bret, *Décisions de plusieurs notables questions*, etc., p. 349. (4) Des Maisons, *Nouveau recueil d'arrests*, p. 123. (5) Funck-Brentano, *Le drame des poisons*, P. 1899, p. 59. (6) Gastier, *Les nouveaux Stils du Parlement de Paris*. p. 253. (7) *Procès-verbal*, p. 154 et 159. (8) N. H. R., VII, p. 7.

sera traîné sur une claie, pendu pendant six heures à une potence, jeté à la voirie (1). Aucun effort pour atténuer l'horreur matérielle de l'exécution : pour conserver les cadavres en vue du supplice, on les sale, ou bien on les enterre dans le sable, on les arrose de chaux vive (2). Le jour venu du châtiment, « on a accoutumé de faire traîner ledit corps à la voirie où on fait mettre les chevaux morts ou autres bêtes mortes et là le pendre par les pieds qui, en le trainant, sont attachés au derrière d'une charette, le visage contre terre »; pour attirer le public, on fait « cris et proclamations » (3).

Non seulement, ces supplices barbares sont toujours en usage, mais Despeisses précise par deux fois que ces peines doivent frapper le suicide en général et non celui des seuls accusés. Force est donc bien d'admettre qu'en plein dix-septième siècle certains magistrats font jeter au milieu des chevaux morts le cadavre du père qui n'a pu survivre à la mort de son fils. Seulement, ces magistrats se font de jour en jour plus rares.

Voici en effet, où éclate le progrès des idées nouvelles : alors qu'au seizième siècle, les grands jurisconsultes étaient divisés sur la question, (d'Argentré, Loisel, Bacquet d'un côté, de l'autre, Duret, Ayrault, Chasseneux), Despeisses, au XVIIe siècle, est seul dans son camp, et il n'y semble pas tout à fait à son aise.

D'abord, quelques exceptions affaiblissent sa doctrine : on n'use pas de la susdite rigueur lorsqu'on trouve que tel s'est homicidé à cause de son extrême pauvreté et indigence; on n'en use pas davantage si on trouve que tel se soit tué par fureur « ou étant malade »; comme les hommes sont « naturellement portés à la commisération pour la famille », on a « relâché bien souvent de la confiscation au profit des proches parents ». En outre, Despeisses n'ignore pas les idées exprimées par Ayrault et Coras sur le principe des peines infligées au cadavre. Sans doute il se rassure en criant bien fort que tout cela est très juste contre les « lâches » qui se font « une si horrible et si scandaleuse violence ». Mais il a beau dire, on le sent troublé par l'inquiétude « que ce soit une espèce de cruauté de troubler le repos des morts » et que celui qui les ose juger entreprenne sur les droits de Dieu (4).

Hésitant, troublé, Despeisses est seul. Les autres jurisconsultes qui s'occupent de la question ou essaient d'adoucir le droit coutumier ou adoptent franchement la doctrine romaine.

Scipion Dupérier explique que ceux qui se tuent étant accusés d'un crime doivent être punis; mais ceux qui se portent à cet attentat « par mélancolie », paraissent « excusables ». Une démence est,

(1) Bouchel, *Bibliothèque*, I, p. 516. (2) Beaurepaire, p. 137, 142. (3) Despeisses, *Œuvres*, t. II, pars III ; t. I, p. 705 ss. (4) *Ibid.*, p. 708, 709, 707.

en effet, cachée sous les apparences de la mélancolie (1). Avec cette théorie, on peut excuser tous les suicides. C'est bien ce que veut Dupérier : car, comment douter, dit-il, que celui qui se tue sans être accusé est fou ? Est-il « une fureur plus étrange ? »

Challine, lui aussi, excuse le suicide là où il y a « force de maladie, frénésie ou autre accident ». Les derniers mots sont vagues à souhait. En outre, Challine, comme Dupérier, se sert de l'exception relative à la folie pour abolir en pratique la répression : car il n'y a point de plus grand « argument de fureur ou frénésie » que de se vouloir défaire soi-même (2).

Coquille est partisan d'une transaction entre la doctrine romaine et le droit coutumier. Dans ses commentaires sur la *Coutume de Nivernois*, il se prononce simplement pour la distinction du *Code* et du *Digeste*. Mais, dans les *Questions, réponses et méditations sur les articles et coutumes*, il ajoute : « Aucuns ont estimé qu'entre Chrétiens on doit faire le procès après la mort et faire l'exécution au corps mort »; je crois que la Justice séculière peut, pour l'exemple ordonner que le corps sera pendu ou bien jeté à la voirie, « pour ce que l'Eglise leur dénie la sépulture », mais « je crois qu'on ne leur doit faire le procès pour les condamner comme meurtriers et confisquer leurs biens », sinon en crime capital; car le suicide « n'est pas au nombre des crimes dont on enquiert après la mort pour condamner la mémoire » (3).

Ces réflexions de Coquille sont intéressantes parcequ'elles nous montrent un juriste, et un des plus grands, consentant à punir le suicide *pour faire plaisir à l'Eglise*. La répression est pourtant, depuis des siècles, chose laïque, et c'est l'Eglise qui jadis avait suivi dans la voie de la sévérité les tribunaux séculiers. Mais, depuis le seizième siècle, la condamnation du suicide a pris un air si proprement catholique que Coquille ne consent à la pendaison que par désir de se montrer bon chrétien.

Voici maintenant les partisans du droit romain. Chopin, dans ses *Commentaires sur la coutume d'Anjou*, écrit qu'« en certains forfaits on suit le droit romain ». On confisque les biens de celui qui se tue; « mais, s'il l'a fait par déplaisance de sa vie ou par honte de ses dettes ou par impatience d'une maladie, on ne confisque pas ses biens, mais on les laisse à ceux qui lui doivent succéder ». L'excuse de folie, dont parlent Dupérier et Challine, jouait sans doute souvent; car Chopin note qu' « on dit » : demandez-vous une marque de folie? Il s'est voulu tuer lui-même (4).

---

(1) *Œuvres*, t. III, *Dissertationes*, V, 4. (2) *Maximes générales du droit français* par P. de l'Hommeau, avec notes de Challine, l. II, 31. (3) Coquille, *Œuvres*, t. II, p. 35 et p. 171. (4) Choppin, *Œuvres*, t. I, p. 253.

Le Bret dit que la question de confiscation « se décide communément par une distinction que l'on met entre celui qui, étant convaincu d'un crime, s'est donné la mort pour éviter l'infamie du supplice et de celui qui s'est défait soi-même ou par l'impatience des douleurs qu'il souffrait, ou pour de grandes calamités qui lui étaient arrivées, ou par quelque trouble d'esprit ». Il n'y a confiscation que dans le premier cas. Le Bret cite les conclusions qu'il a prises lui-même dans un procès relatif au suicide d'un homme qui s'était tué par chagrin d'avoir perdu un procès. J'y relève les phrases suivantes : « Quant à ceux qui, par l'horreur de leur misère et par leur impatience de leurs douleurs et de leurs afflictions *diem fati occuparunt*, on ne voit point qu'on ait procédé contre eux par confiscation, non plus que contre ceux qui se sont forfaits par fureur ou par démence, parce que d'ordinaire ces choses s'entresuivent comme les effets leurs causes naturelles ». Et encore: « Aussi certes ce serait une chose inhumaine d'exposer à l'ignominie et à la perte des biens celui à qui les afflictions et les infortunes ont troublé le jugement et converti son impatience en fureur. L'homme est une image non seulement de la misère, mais encore d'impuissance et de faiblesse; c'est pourquoi nous devons fléchir tous nos jugements et nos opinions à ce qui est de plus doux et de plus rapportant à la condition humaine... » (1)

Bouchel, dans sa *Bibliothèque*, conseille de n'exécuter le cadavre que si l'accusé, étant arrêté, s'est tué pour éviter la punition. Il semble hostile aux peines infligées au cadavre. Plutôt que de nommer hâtivement un curateur, dit-il, j'aimerais mieux saler le corps, « mais universellement j'aimerais mieux le laisser ensevelir sans pompe » et pendre le condamné en effigie (2).

L'influence de ces idées sur la jurisprudence est considérable. Là où il y a confiscation, l'usage prévaut de laisser une somme à la veuve et aux héritiers « par forme d'œuvre pies » (3). En Normandie, le droit de la femme et des enfants à deux parts du meuble est incontesté (4). Il semble que les rois eux-mêmes rougissent de tirer parti de ces confiscations. Au dire de Bouchel, ils ont coutume « de vider leurs mains des immeubles » (5). Dans le Journal de Dangeau, on voit Louis XIV faire don à Madame la Princesse d'Harcourt « du bien d'un homme qui s'est tué lui-même, dont elle espère en tirer beaucoup » (6). En 1660, Colbert écrit à Mazarin qu'il soupçonne un gentilhomme nivernais de s'être pendu et qu'il espère bien que le cardinal ne fera pas grâce de la con-

(1) Le Bret, *Œuvres* ,p. 349. (2) Tome I, p. 516, mot : *cadaver*. (3) Dufresne, *Journal*, t. I, p. 132. (4) Terrien, livre XII, p. 481. (5) *Bibliothèque*, I, p. 516. (6) Edition Feuillet de Conches (P. 1854), t. II, p. 442.

fiscation : toutefois, ajoute-t-il, si Votre Eminence « avait peine d'avouer qu'elle voulût tirer cette confiscation à son profit », il n'y a qu'à dire qu'elle me l'a donnée (1).

J'ai consulté des recueils d'arrêts des Parlements de Paris, de Toulouse, de Grenoble, de Bordeaux, de Dijon, de Rouen, de Provence, de Bretagne, ainsi que les collections d'Anne Robert, Brillon Augeard et Denisard (2). Dans la plupart de ces recueils, il n'est pas question du suicide, et je ne crois pas qu'on puisse rien conclure de ce silence. Mais, là où il en est question, on constate invariablement le progrès des idées nouvelles.

A Paris, le Bret nous apprend, par les mêmes conclusions que j'ai citées plus haut et dans lesquelles il demande au Parlement de fléchir son jugement « à ce qui est de plus doux », que c'est là ce que la Cour « a pratiqué jusques à présent, s'étant toujours montrée fort indulgente en de semblables occurences » (3).

A Toulouse, en 1634, les héritiers d'une femmes qui s'est tuée, « par quelque déplaisir », appellent d'une sentence de confiscation. Le Parlement leur donne gain de cause, parce que « les anciens arrêts du Parlement étaient pour eux », et parcequ'on suit à Toulouse la distinction du droit romain (4).

En Bourgogne, même jurisprudence, d'après le recueil de Bouvot : la confiscation ne s'adjuge « s'il n'y a délit précédent » (5).

En Provence, les filles d'une femme qui s'est noyée « poussée de quelque déplaisir », appellent de la sentence de confiscation. La Cour leur donne gain de cause : 1° parce que les enfants n'ont pas été appelés au procès; 2° parce qu'il n'y a pas eu information de « la vie et mœurs »; 3° parce qu'au fond la sentence est injuste : car il faut faire différence des accusés qui se tuent par crainte du supplice d'avec ceux « qui ennuyés de la vie par la perte de quelque procès ou par folie, avancent leurs jours ». A ceux-ci on ne fait pas le procès « ne méritant aucune peine, si ce n'est celle de la privation de sépulture chrétienne, vu qu'ils sont assez punis de quitter les choses agréables de ce monde ». Hyacinthe de Boniface, qui rapporte cet arrêt, ajoute : « La vengeance de ce crime doit être réservée à Dieu qui est le scrutateur des pensées des hommes. » Il dit encore, et plus hardiment : « Personne n'a été affligé dans ce meurtre que les deux pupilles; confirmer la sentence de confis-

---

(1) *Lettres, Instructions et mémoires de Colbert*, t. I, p. 449. (2) J'ai vu tous les recueils indiqués par Brissaud, p. 389, sauf quelques ouvrages qui ne se trouvent pas à la Bibliothèque Nationale. (3) Le Bret, passage cité. (4) Simon d'Olive, *Questions notables du droit*, l. IV. ch. 40, p. 206 ss. (5) Bouvot, *Nouveau recueil des arrêts de Bourgogne*, t. II, p. 441.

cation, ce serait autoriser deux autres meurtres aux personnes de ces deux pupilles (1). »

Ainsi, dans des provinces entières, le mot d'ordre, au XVIIe siècle, est de mêler le moins possible la justice séculière aux affaires de suicide. Pas de procès quand celui qui se détruit n'est pas accusé d'un crime. Pas de procès, c'est-à-dire forcément peu à peu, pas d'exécution régulière. Le refus de sépulture suffit. Inutile de renchérir sur les sévérités de l'Eglise. Loin d'être abandonnées, les idées nouvelles semblent en plein triomphe. C'est au moment où elles allaient sans bruit transformer le droit qu'éclate le coup imprévu, l'Ordonnance criminelle de 1670.

Le titre XXII de cette Ordonnance contient les cinq articles suivants :

« Article premier. — Le procès ne pourra être fait au cadavre ou à la mémoire d'un défunt, si ce n'est pour le crime de lèse-majesté divine ou humaine dans les cas où il échet de faire le procès au défunt, duel, homicide de soi-même ou rébellion à justice avec force ouverte dans la rencontre de laquelle il aura été tué.

Article 2. — Le juge nommera d'office un curateur au cadavre du défunt s'il est encore extant, sinon à sa mémoire, et sera préféré le parent du défunt s'il s'en offre quelqu'un pour en faire la fonction.

Article 3. — Le curateur saura lire et écrire, fera le serment et le procès sera instruit contre lui en la forme ordinaire : sera néanmoins debout seulement et non sur la sellette lors du dernier interrogatoire; son nom sera compris dans toute la procédure, mais la condamnation sera rendue contre le cadavre ou la mémoire seulement.

Article 4. — Le curateur pourra interjeter appel de la sentence rendue contre le cadavre ou la mémoire du défunt. Il pourra même y être obligé par quelqu'un des parents, lequel en ce cas sera tenu d'avancer les frais.

Article 5. — Nos Cours pourront élire un autre curateur que celui qui aura été nommé par les juges dont est appel (2). »

---

(1) Hyacinthe de Boniface, *Œuvres*, tome II, IIIe partie, t. II, ch. IX.
(2) Isambert, t. XVIII, p. 414-415. Garrison écrit (p. 137-138) dans son analyse de l'*Ordonnance* et, après avoir cité l'article III : « en note : les condamnations portent que le cadavre sera traîné sur une claie, face contre terre, par les rues et les carrefours du lieu où la sentence est rendue et ensuite pendu à une potence ou traîné à la voirie ; ses biens sont confisqués. Quand le cadavre n'a pu être conservé, le jugement s'exécute en effigie. Les condamnations sont rendues *ad perpetuam rei memoriam*. Les nobles et leurs descendants sont déchus de leurs titres; on coupe leurs bois, on démolit leur château, on brise

A première vue, cette Ordonnance ne paraît pas très révolutionnaire; elle vise uniquement la procédure et ne parle pas des peines; elle garantit les droits de l'accusé et du curateur. Garrison, qui s'y est laissé prendre, écrit : « Telle est cette Ordonnance de 1670 qui apportait quelques atténuations à la répression si rigoureuse du suicide et qui était déjà un acheminement vers la suppression de toute pénalité (1). » En réalité, si l'on prend garde à l'époque, à l'état de la jurisprudence, l'Ordonnance, si bénigne d'allure, marque un formidable retour en arrière. C'est un coup droit aux idées nouvelles, une déclaration de guerre.

Sans doute le nouveau texte sauvegarde les droits de la défense. Mais est-ce une nouveauté? Tant s'en faut. Dès le XVIe siècle, l'usage d'élire un curateur était en vigueur, et nous avons vu les jurisconsultes régler le détail de la procédure plus minutieusement que ne fait l'Ordonnance. Même à cet égard, il n'y a donc aucune « atténuation », aucun progrès. Voici, par contre, où il y a recul.

D'abord, le texte de l'article premier prévoit contre les suicidés le procès à la mémoire. Il est possible qu'on ait fait parfois, dès avant 1670, des procès de ce genre. Mais, à coup sûr, c'était chose très rare. Aucun des jurisconsultes que j'ai cités n'y fait allusion et, pour ma part, je n'en connais pas d'exemple. Au contraire, les sentences contre la mémoire deviennent fréquentes après l'Ordonnance. Encore si elles remplaçaient les sentences contre le corps! Mais, comme le texte ne dit pas nettement dans quel cas il faut procéder contre la mémoire, dans quel cas contre le corps, les juges parfois condamnent l'une et l'autre. Sévérité nouvelle et de consé-

---

leurs armoiries, ils sont déclarés roturiers. » C'est, je pense, ce passage de Garrison qui a fait croire à Durkheim d'abord que l'Ordonnance s'occupait des peines, ensuite qu'elle portait des peines spéciales contre les suicidés nobles. Durkheim a pu croire que la « note » (que Garrison cite sans dire où il la prend), se trouvait dans une édition officielle ou semi-officielle de l'Ordonnance. Mais en fait, Garrison cite tout simplement un commentaire de Jousse (*Nouveau Commentaire sur l'Ordonnance criminelle*, P. 1763, p. 418-419). C'est donc Jousse et non l'Ordonnance qui parle des peines à appliquer en cas de suicide. En outre, Jousse ne dit pas ce que Garrison lui fait dire. Il consacre deux notes *distinctes* au texte de l'article III. La première vise les procès au cadavre, c'est-à-dire les suicidés, car Jousse est d'avis que, si le cadavre n'est pas conservé, il faut l'exécuter en effigie. La seconde note relative au bris d'armoiries, etc., vise les procès *à la mémoire seulement*, c'est-à-dire forcément les procès de lèse-majesté. Car il n'y avait jamais eu de procès « à la mémoire seulement » qu'en cas de lèse-majesté, et il ne peut y en avoir en cas de suicide, d'après Jousse, puisqu'il est partisan des exécutions en effigie quand le corps n'est pas conservé. Voir sur la même question, page 667.— Gauret, dans son *Stile universel* donne un modèle de sentence (p. 310). Il ne fait aucune allusion au bris d'armoiries ou à la déchéance.

(1) Garrison, p. 138.

quence : les condamnations contre la mémoire n'étaient prononcées en principe qu'en cas de lèse-majesté divine ou humaine; les prononcer en cas d'homicide de soi-même, c'est renchérir sur les rigueurs du moyen âge : le suicide n'est plus seulement assimilé à l'assassinat, c'est haute trahison, hérésie. En outre, qui peut être atteint par ces sentences contre la mémoire? Les survivants, la famille. Si les juges voulaient vraiment abolir jusqu'au souvenir de l'homme qui s'est détruit, il serait par trop puéril de le consacrer à jamais par un arrêt solennel. Mais, au vrai, ce qu'on désire, c'est perpétuer l'exécration, c'est qu'elle retombe à jamais sur la famille du mort. Ainsi, au moment même où les magistrats se sentent de plus en plus, selon l'expression de Despeisses, « portés à la commisération pour la famille », l'Ordonnance établit une peine nouvelle qui retombe de tout son poids sur les survivants et les descendants.

Et voici peut-être le plus grave : le texte de l'article premier dit que le procès peut être fait « en cas d'homicide de soi-même ». C'est la généralité de l'expression qui la rend redoutable. Ah! si l'on était encore au moyen âge, si la règle était toujours de faire le procès à quiconque se tue, l'article serait tout simple. Mais, on vient de le voir, au XVIIe siècle, la majorité des jurisconsultes tient qu'il n'y a lieu à procès que quand celui qui se défait est sous le coup d'une accusation. Non seulement, c'est l'avis des jurisconsultes, mais dans la plupart des Parlements dont nous connaissons la jurisprudence, cette doctrine est en train de prévaloir. Pour suivre le courant, l'Ordonnance devrait dire : le procès peut être fait au corps en cas d'homicide de soi-même, *supposé que celui qui se tue soit convaincu ou accusé d'un crime*. Au lieu de cela, elle dit : en cas d'homicide de soi-même. C'est biffer d'un trait le résultat du travail de près de deux siècles.

J'entends que l'*Ordonnance* ne parle que de la procédure. Elle ne dit pas qu'il faille *condamner* tous les suicidés. Mais elle dit qu'il faut les *poursuivre* tous. Du moment qu'il y a poursuite, il y aura forcément, en bien des cas, condamnation. Les justices seigneuriales ont intérêt à confisquer. Les justices royales elles-mêmes ne sont pas désintéressées. Et puis ceux qui condamnent ont, en somme, le droit pour eux. C'est bien parce qu'ils s'en rendent compte que juristes et parlements veulent supprimer la poursuite elle-même. Et, au moment où ils sont en train de faire triompher sans bruit ce principe, l'*Ordonnance* intervient, bruyante, substituant l'unité aux diversités des coutumes et de la jurisprudence; et elle déclare : suicide, donc procès.

Chose bien digne de remarque, cette offensive brutale de la vieille morale, du vieux droit coutumier ne semble pas avoir été

un coup prémédité. Nous avons le procès-verbal des conférences au cours desquelles l'Ordonnance est préparée : les dispositions relatives aux suicidés passent toutes sans discussion. Je sais bien que les commissaires entendent codifier plutôt qu'innover. Malgré tout, ils discutent parfois : ils discutent sur le serment des accusés, ils discutent un instant sur la torture (1); sur les poursuites en cas de suicide, pas un mot.

Faut-il croire que le pouvoir royal est intervenu, qu'il s'intéresse particulièrement à la question? C'est bien peu probable. Même après l'*Ordonnance*, on voit des ministres fort peu soucieux de laisser faire trop de bruit autour des affaires de suicide. En 1691, un prisonnier à la Bastille, se donne un coup de couteau. Le roi fait dire à l'abbé Pirot d'aller le voir « pour tâcher de le remettre dans la bonne voie (2) ». En 1702, un garçon perruquier s'étrangle : on lui refuse l'absolution et on le fait traîner sur la claie. Pontchartrain écrit au procureur qu'il a « rendu compte au roi de l'affaire » et il ajoute : « Vous aviez raison de dire au commissaire de ne faire mention dans les dispositions des témoins du refus d'absolution qui avait été fait à ce malheureux. Je vous prie de me dire quelles sont les personnes que vous avez consultées avant que de prendre vos conclusions pour faire traîner le corps sur la claie... (3). » En 1696, un bourgeois de Marseille qui refusait de payer la capitation se casse la tête; l'Intendant déclare aussitôt, avant toute enquête et sur le seul dire des échevins, que le bourgeois est fou et il écrit au contrôleur général : « J'ai mandé au Procureur du Roy et au juge ordinaire que, s'il était absolument nécessaire de faire quelques procédures sur ce funeste accident, ils en doivent concerter le temps et la manière avec les échevins pour éviter l'éclat qu'ils semblent craindre. » Le contrôleur général répond : « Ne pas poursuivre le fou pour s'être tué (4), » et l'Intendant fait enterrer le corps en secret. En 1704, un nommé Vinache, mis en prison pour s'être enrichi trop vite et dans des conditions suspectes, se coupe la gorge à la Bastille. D'Argenson, soucieux d'éviter un procès (et pourtant il s'agit d'un accusé), écrit au Procureur général : « Je crois toujours que le genre de sa mort est bon à taire et, toutes les fois qu'il est arrivé à la Bastille de pareils malheurs, j'ai proposé d'en ôter la connaissance au public trop prompt à

(1) Voir p. 224 (Pussort déclare que la description qu'il faudrait faire de la torture « serait indécente dans une ordonnance») ; pages 154, 159. — Touchant le titre XXIII, le Procès-verbal déclare simplement: « Les cinq articles de ce titre ont été trouvés bons. » (2) *Correspondance administrative sous Louis XIV*, t. II, p. 616. (3) *Ibid.*, p. 720. (4) *Correspondance des contrôleurs généraux des Finances avec les intendants des Provinces*, t. I, numéro 1517.

exagérer les accidents de cette espèce et à les attribuer à une barbarie du gouvernement qu'il ne connaît pas, mais qu'il présuppose (1). » Pour cacher le suicide, en pareil cas, *il faut renoncer au procès*. C'est bien d'ailleurs l'avis de d'Argenson, qui allègue que la confiscation ne pourrait être que « fort odieuse ». Ce sont là les seuls textes que j'aie trouvés dans la *Correspondance administrative sous Louis XIV*, dans celle des Contrôleurs avec les Intendants, dans celle de Colbert. Toujours le pouvoir royal intervient dans le même sens : il veut éviter le bruit, supprimer le procès, étouffer l'affaire. C'est en somme, le même état d'esprit que celui des Parlements. Rien n'autorise à supposer que Pussort soit intervenu au nom du roi pour faire adopter les articles relatifs au suicide.

Ce qui fait triompher la morale simple, ce n'est donc pas l'initiative d'un homme ou d'un parti, c'est le fait qu'elle est, comme nous l'avons vu, morale officielle. Dans le détail des affaires, on s'inspire des idées nouvelles; mais, dans une circonstance solennelle, on n'oserait même pas les avouer. Mis face à face avec les deux orphelines qu'il ne peut se résigner à ruiner, un magistrat s'écrie : le suicide ne fait tort à personne, laissons Dieu juger ses morts. Mais, dès l'instant qu'on parle principes, la question ne se pose pas : le vieux droit s'affirme brutalement.

La conséquence de cette brutalité, on la devine : une lutte violente, ouverte, est désormais inévitable entre les partisans des deux morales. Etant donné le mouvement qui emportait la jurisprudence vers la doctrine romaine, l'œuvre accomplie en 1670 est un défi. Or, le législateur qui lance ce défi, sans presque y prendre garde, n'est pas assez fort pour faire triompher sa décision : l'*Ordonnance*, forte de sa nouveauté, forte aussi du fait qu'elle règne sur la diversité des coutumes, va être suffisamment appliquée pour indigner, pour exaspérer les partisans des idées nouvelles; mais, contraire à l'esprit des classes cultivées et à l'élan de la jurisprudence, caduque dès sa naissance (2), elle ne le sera pas assez pour les réduire au silence. Provoquante et débile, la morale simple engage elle-même le combat décisif au cours duquel elle doit succomber.

---

(1) *Ibid.*, t. II, numéro 551. (2) Sur « l'édifice vermoulu » qu'est l'Ordonnance, voir Detourbet, *La procédure criminelle au XVIIe siècle*, P. 1881, p. 145, 149, etc.

IV

Accord de notre hypothèse et des faits : si les deux morales s'affermissent l'une et l'autre au XVIIe siècle, cela tient à ce que *a*) la culture se développe et se rétrécit, *b*) l'individu et la pensée elle-même sont à la fois plus libres et moins libres.

Avant d'étudier ce combat décisif, je voudrais montrer qu'ici encore notre hypothèse s'accorde aux faits.

A première vue, il n'y paraît guère. Que les deux morales fassent l'une et l'autre des progrès au XVIIe siècle, ce serait chose toute simple, si l'une faisait des progrès dans le peuple, l'autre dans la société cultivée. Comme il n'y a aucun effort pour instruire les ouvriers et les paysans, comme toute une partie de la bourgeoisie reste fort ignorante, il serait tout simple que, dans ces milieux, on s'attachât de plus en plus l'ancienne morale. Mais ce qui est un peu déconcertant, c'est qu'on voit les deux morales recruter des partisans dans les mêmes milieux : Saint Cyran s'oppose à Nicole, le Père Le Moyne aux casuistes, Gassendi et La Mothe le Vayer à Bayle et saint Evremond.

Qu'il y ait là quelque chose de contradictoire, on aurait mauvaise grâce à le nier. Mais je crois que cette contradiction même confirme notre hypothèse, parce que, se retrouvant au moins dans deux des faits qui influent sur le destin des morales ennemies, elle prouve que cette influence continue à s'exercer. Oui, au XVIIe siècle, la morale nuancée gagne et perd du terrain : mais cela tient à ce que, dans ce grand siècle, sans cesse en contradiction avec lui-même, la culture se développe et se rétrécit, l'individu est plus libre et moins libre, la pensée est hardie et serve.

Des trois causes qui influaient sur le développement de la morale nuancée, une seule conserve, je crois, toute sa force : la vie mondaine se développe, s'affine, groupe un public toujours plus nombreux. Aussi est-ce dans la littérature mondaine que les idées nouvelles sont le plus hardies. Mais s'agit-il de la culture? Sans doute la physique se développe, de grands ouvrages d'érudition s'élaborent, les écrivains sont instruits et les gens du monde, moins ignorants, se trouvent de plein pied avec eux. C'est un progrès par rapport au temps où Du Bellay crible de sarcasmes ceux qui écrivent pour la Cour. Seulement il faut bien reconnaître que le public lettré, qui désormais fait loi, s'intéresse peu aux progrès scientifiques, encore moins aux ouvrages d'érudition, aux « gredins reliés en veau »; d'autre part, le grand siècle rompt définitivement avec le moyen âge, en ignore les plus belles créations. Autre rétrécissement : les Grecs cèdent la place aux Latins, plus réguliers, mais

combien plus étroits! Enfin l' « esprit du monde », si vanté par Molière, borne plus étroitement l'horizon littéraire, les ouvrages de l'esprit perdent « en hauteur et en profondeur » et, selon M. Lanson, « les plus grandes questions, les plus vitales » en sont « exclues ou réduites à s'y glisser par occasion ». Ce ne sont pas seulement les chefs-d'œuvre classiques qui ont quelque chose d' « un peu court ». A lire les ouvrages moins célèbres, les mémoires, les correspondances, on a toujours et partout l'impression que l'esprit tourne dans un cercle plus étroit. Entre l'humaniste et l'encyclopédiste, l'honnête homme du XVIIe siècle, à force de ne se piquer de rien, fait parfois figure assez mince. La culture s'étend, mais elle s'appauvrit.

S'agit-il de la liberté? Même contradiction. Le XVIIe siècle est un siècle d'émancipation et c'est un siècle de servitude. Il porte le coup de grâce à l'esprit féodal, à ces insupportables tyrannies locales, naguère toutes puissantes. Il dépossède les justices seigneuriales, arbitraires, avides, partiales. Il substitue à la fantaisie des gouverneurs l'action d'un pouvoir central agissant par des maximes générales. Il fait plus, il émancipe la classe bourgeoise. Il l'enrichit, l'appelle au gouvernement, prépare ainsi la Révolution. Mais en même temps que se poursuit cette grande œuvre, l'absolutisme triomphe. La noblesse, si indépendante au XVIe siècle, si fièrement turbulente jusqu'au temps de la Fronde, est réduite à une servitude dont il n'y a pas d'autre exemple dans toute notre histoire. Où est le gentilhomme de Montaigne « que le poids de la souveraineté touche à peine deux fois en sa vie »? Ceux même à qui naissance et richesses pourraient assurer l'indépendance de fait vivent aux pieds du maître, de ses maîtresses, mendiant honneurs, places, pensions, sourires, se disputant comme autant de faveurs les plus misérables offices de la domesticité, esclaves de fait et de cœur et d'autant plus asservis qu'ils se font gloire de leurs chaînes. Encore s'ils étaient seuls à vouloir servir! Mais l'esprit public suit la noblesse. Ecrivains, clergé, tout est courtisan, et ce qu'il y a de plus grave, c'est que les adulateurs sont souvent de bonne foi. La soumission servile à un homme abolit jusqu'au sens de la liberté et c'est dans cette atmosphère de servitude que la bourgeoisie elle-même fait ses premiers pas vers la Révolution.

S'agit-il enfin de la conquête la plus précieuse du XVIe siècle, de la liberté de juger, de penser? C'est ici qu'éclate la contradiction Le même siècle, sur le même point, est révolutionnaire et conservateur, catholique et irréligieux.

Révolutionnaire : non seulement les protestants tiennent bon sous la persécution, et la foi, comme aux premiers siècles, résiste à la force, mais un vent d'indépendance émeut l'Eglise même. Jansénistes et casuistes se rient en somme des condamnations.

Contre les pouvoirs établis Pascal en appelle à la raison, au bon sens laïque, au droit de railler. Contre l'erreur établie, de Launoy, Mabillon, Richard Simon ont recours aux textes et à l'esprit critique. On voit poindre Voltaire et Renan. Les incrédules, les sceptiques à la Montaigne, les athées sont partout. Le chiffre fameux lancé par le P. Mersenne ne repose sur rien, c'est entendu. Mais la duchesse d'Orléans écrit, en 1699 : « On ne trouve plus un seul jeune homme qui ne veuille être athée. » Michel Levassor écrit. en 1688, que le pyrrhonisme « est à la mode »; Bossuet dénonce « l'indifférence des religions qui est la folie du siècle ou nous vivons » (1). Le P. Bonal, après avoir cité « athées, libertins, esprits forts, politiques, naturalistes », dénonce surtout « ce prodigieux dégoût et cette insensibilité des choses spirituelles (2) ».

Vu de près, le grand siècle chrétien paraît souvent encore plus irréligieux que le XVIIIe siècle, parce que les adversaires de l'Eglise ne sont guère déistes; ils sont athées, sceptiques, indifférents. Et quel coup plus rude a-t-on jamais porté aux croyances religieuses que de les bannir, comme fait Boileau, de la littérature, c'est-à-dire du monde idéal, de l'imagination, du rêve?

Autres audaces : dans ce siècle de l'absolutisme, Pascal écrit : « Qu'y a-t-il de moins raisonnable que de choisir, pour gouverner un état, le premier fils d'une reine? » Dans ce siècle d'inégalités il ajoute : « L'égalité des biens est juste. » Dans ce siècle de guerres, il écrit encore : « Quand il est question de juger si on doit faire la guerre et tuer tant d'hommes, condamner tant d'Espagnols à la mort, c'est un homme seul qui en juge, et encore intéressé, ce devrait être un tiers indifférent (3). »

Audaces décisives, la querelle des anciens et des modernes donne tour à l'idée de progrès, et la philosophie de Descartes fait triompher le rationalisme, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus révolutionnaire dans l'esprit de la Renaissance. Du jour où il fait table rase de tout ce qui est autorité et se résout « à ne recevoir aucune chose comme vraie qu'il ne la connût évidemment être telle », Descartes, bien plus encore que Saint-Evremond ou Bayle, « fait la chaîne » entre les humanistes et les philosophes. Et déjà Bossuet écrit : « Je vois un grand combat se préparer contre l'Eglise sous le nom de la philosophie cartésienne (4). »

Si l'on ajoute à tout cela « le mouvement général des esprits »

---

(1) Textes cités par M. Lanson dans son Cours sur *Les origines et les premières manifestations de l'esprit philosophique* (Revue des cours et conf., t. XVI, 1, p. 451 et 604. (2) *Le chrestien de ce temps*, Lyon, 1688, IVe partie, p. 5 et page 34. (3) *Pensées*, édit. Brunschvicg, p. 477, 470, 469. (4) Texte

dont parle M. Lanson (1), les habitudes de rationalisme que donnent l'éducation des collèges et la conversation mondaine, le XVIIe siècle apparaît comme un grand siècle de liberté intellectuelle. Seulement voici l'autre aspect.

Ces protestants qui prétendent ne pas recevoir comme vraie « une religion qu'ils ne connaissent pas évidemment être telle », on les exile, on les livre aux dragons, on les envoie aux galères, on confisque leurs biens et on traîne leurs corps sur la claie tout comme ceux des suicidés. Qui proteste? Théophile est condamné au feu. On viole à Port-Royal la paix du cimetière. Pour une chanson, un libelle, un mot, on met les gens à la Bastille. Qui s'élève là contre? Encore si les victimes elles-mêmes se révoltaient! Mais seuls les protestants résistent et moins vigoureusement peut-être qu'au XVIe siècle. Les jansénistes et les casuistes continuent leur œuvre sous les condamnations, mais ils ne se révoltent pas : ils « distinguent », protestent de leur soumission dans le temps qu'ils désobéissent. Les libertins, loin de répandre leurs doctrines, mettent tout leur soin à les tenir secrètes. Enfin les esprits les plus libres ou bien mêlent à leurs audaces d'étonnantes timidités ou bien reculent devant leur propre hardiesse. Ces Jansénistes, assez audacieux pour faire appel au public contre la Sorbonne, contre le Saint-Siège, que rêvent-ils, sinon l'abolition de l'esprit de la renaissance et un formidable retour en arrière? Pascal, dont on vient de voir les hardiesses politiques, retire d'une phrase ce qu'il avance de l'autre : sans doute l'égalité des biens est juste, mais... Sans doute le principe monarchique est déraisonnable, mais les choses du monde les plus déraisonnables « deviennent les plus raisonnables. » Et toutes ses audaces aboutissent à cette conclusion désolante et servile, qu'il ne faut pas obéir aux lois parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois. C'est tout juste s'il n'ajoute pas nettement que le dernier mot de la politique serait de « piper » le peuple, en lui faisant tenir pour équitables des lois qui ne le sont pas. Descartes lui-même s'arrange pour ne pas heurter la religion de son temps; non seulement la philosophie de l'évidence s'accommode des mystères et des miracles, mais, parlant des conclusions purement scientifiques qu'il a tirées de la découverte de Galilée, Descartes écrit : « Quoi que je pensasse qu'elles fussent appuyées sur des démonstrations très certaines et très évidentes, je ne voudrais toutefois pour rien au monde les soutenir contre l'autorité de

---

cité par Lanson dans le *Cours* indiqué ci-dessus (*Revue des Cours et Conférences*, XVI, 1, p. 451).

(1) *Ibid.*, page 298.

l'Eglise (1). » Le même homme dégage et enchaîne l'esprit de la Renaissance!

Ainsi la culture s'étend, mais elle se rétrécit; la suppression du régime féodal et l'accès des bourgeois au gouvernement conduisent à la liberté, mais l'absolutisme fabrique des esclaves; la liberté de penser s'affirme, mais l'esprit d'autorité la bride : c'est à cette grande contradiction que répond celle que nous avons remarquée dans la morale relative au suicide (2). Ce qu'elle a de trouble prouve qu'elle est toujours soumise aux mêmes causes sociales. Les dates même appuient cette hypothèse. C'est dans la première partie du siècle que l'esprit de liberté paraît le plus vif : c'est aussi dans ce temps, comme on l'a pu voir, que les idées nouvelles prévalent dans le droit. C'est à partir de 1660 que la discipline extérieure se fait plus absolue, et c'est en 1670 que l'Ordonnance criminelle fait triompher les vieux principes.

Et cependant il ne faudrait pas attacher trop d'importance à cette distinction entre les deux moitiés du siècle. Sans doute, on voit plus d'ordre dans l'une, plus de liberté dans l'autre. Mais ce qui les domine toutes deux c'est bien le conflit permanent de l'ordre et de la liberté. Bien avant le règne personnel de Louis XIV, en pleins troubles, en pleine Fronde, on s'inquiète de régler langage, grammaire, vers, conversation, vie mondaine : ces turbulents sont tout à l'ordre. A l'inverse, c'est au plus fort du despotisme que les protestants se révoltent, que Bayle et Saint-Evremond, Fontenelle font renaître l'esprit critique et qu'il y a ,comme dit M. Lanson, un « glissement général » vers ce qui sera l'esprit du XVIIIe siècle. C'est que le conflit entre l'esprit de liberté, fils de la Renaissance, et le besoin d'ordre, de règles fixes, est un peu dans tous les esprits, et cela tout au long du siècle. Tout est encore en question et l'on veut tout mettre au point. On n'a pas fini de faire table rase et déjà on prétend bâtir. D'où ces affirmations, ces systèmes, ces codes prématurés qui prétendent régler l'avenir et ne satisfont pas même au présent. Le XVIIe siècle, d'après Michelet, « achève et finit » beaucoup de choses, mais n'en « commence » aucune (3). C'est être trop sévère. Il y a de grands « commencements » dans le *Discours de la Méthode*, dans les œuvres de Pascal, dans le *Dictionnaire* de Bayle et même dans l'administration de Colbert. Mais il est vrai que les sources se cachent. Considérons, par contre, les grandes

(1) Lettre à Mersenne, avril 1634 (*Œuvres*, édit. Adam-Tannery, *Correspondance*, t. I, page 285. (2) D'après M. Parodi (*L'honnête homme du XVIIe et du XVIIIe siècles, Revue Pédag.*, mars 1921), la morale du XVIIe siècle est une combinaison « du naturalisme antique réapparu à la Renaissance avec la conception chrétienne et mystique de la vie morale » ; seulement il y a « équilibre » plutôt que « conciliation ». (3) Hist. de Fr., XII, p. 13.

choses qui d'abord frappent le regard : métaphysique de Descartes, théologie janséniste, *Art poétique* de Boileau, *Politique* de Bossuet, Codes de Colbert (et j'ajouterais, pour ma part, tous les traités de morale, sans en excepter celui de Malebranche), autant de beaux efforts sans doute et d'idées bien ordonnées, mais, loin de lier les siècles, loin d'être gros d'avenir, tout cela est caduc en naissant. Pourquoi? Michelet l'a vu. Les hommes d'alors, dit-il, ont affirmé fort et ferme, mais « un peu plus qu'ils ne croyaient » (1). Là est le secret de ce siècle catholique et irréligieux, ordonné et turbulent, craintif et audacieux. Dans la hâte d'aboutir, de conclure, de régler, on fait taire les murmures, on passe sur les objections; on tranche, on affirme, on rédige, on codifie, comme si la vertu d'une phrase claire et d'un plan régulier allait arrêter l'élan de la pensée. Mais, comme l'esprit de la Renaissance a pris une nouvelle force au sein du cartésianisme, comme le travail critique continue sous terre on sent en soi cet élan qu'on a cru pouvoir maîtriser. On a affirmé ce qu'on voudrait bien croire, mais bien plus qu'on ne croit. D'un trait de plume, roi et ministres biffent la réforme, Descartes l'incrédulité, Boileau l'œuvre de Ronsard et une partie de celle de Molière. Du même trait net et sûr, lorsqu'il s'agit du suicide, Arnaud, Nicole et les casuistes biffent le stoïcisme et Montaigne; les juristes de 1670 biffent le droit romain, Ayrault, Duret, Coquille, Choppin. Mais, ce faisant, roi, poète, juges expriment-ils autant de sereines certitudes? Je crois qu'ils appliquent plutôt la formule de Descartes « qu'il faut être résolu en ses actions lors même qu'on demeure irrésolu en ses jugements » (2). La « fermeté dans l'action », c'est-à-dire ici la répression rigoureuse du suicide, n'empêche pas « l'entendement de demeurer libre et considérer comme douteux ce qui est douteux ». L'esprit de liberté produit les idées de saint Cyran, du P. Le Moyne, de saint Evremond, de Bayle : sur ce sable mouvant, l'esprit d'ordre bâtit l'Ordonnance fragile de 1670.

C'est ce conflit permanent entre l'ordre et la liberté qui explique l'attitude définitive de l'Eglise dans la question de la mort volontaire. On a vu que quelques clercs donnent dans les idées nouvelles. Ce n'est pas un fait singulier : esprit mondain, culture classique, rationalisme ont pénétré dans l'Eglise. Un homme comme le P. Le Moyne ne peut pas rejeter en bloc la morale qui s'affirme dans les romans et au théâtre. L'éducation donnée dans les collèges répand les maximes antiques. « On ne peut pas, observe M. Lanson, faire étudier les auteurs anciens en disant aux élèves que tout chez les anciens, doctrine et morale, n'est qu'erreur et illusion (3). »

(1) *Ibid.*, p. 14. (2) Descartes, lettre de mars 1638 (Corresp., t. II, p. 34). (3) Lanson, *Cours* cité ci-dessus, p. 605.

Enfin des hommes comme Malebranche, Richard Simon, Jean de Launoy, Mabillon habituent un public de clercs au rationalisme et à l'esprit critique. La pénétration des idées nouvelles relatives au suicide n'a donc rien d'extraordinaire, et l'accord de saint Cyran et de Caramuel est plus amusant qu'étonnant. Mais l'obstination du gros des casuistes et des moralistes, le raidissement de l'Eglise en face des novateurs n'en est pas moins normal, inévitable, parce que, dans le grand duel entre l'esprit classique et l'esprit de la Renaissance, l'Eglise est nécessairement pour l'ordre, la règle établie, ou plutôt elle est l'ordre et la règle. En un siècle épris de progrès, c'est-à-dire de changements, l'Eglise aurait peut-être modifié la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, ne fût-ce que pour plaire aux esprits amoureux de nouveautés. Au XVIIe siècle, l'hésitation n'est pas possible. Non seulement les raisons qui valaient au XVIe siècle conservent toute leur force, mais les « opinions » de Caramuel, de saint Cyran, du P. Le Moyne sont condamnées, si ingénieuses soient-elles, par le fait même que ce sont des opinions Loin de l'Eglise immuable une morale incertaine et qui s'élabore! Celle du moyen âge est là toute faite, flanquée d'arguments séculaires. C'en est assez pour que l'Eglise, quoique travaillée par les idées nouvelles, s'y attache obstinément. Et elle la prône en effet si bruyamment que le public voit de plus en plus dans la réprobation du suicide la morale « orthodoxe », dans les nouveautés l'hérésie, et que la lutte inévitable entre les deux morales prend de plus en plus l'aspect d'une lutte entre l'Eglise et ses adversaires.

Quant aux théories classiques qui lient la réprobation du suicide à la dignité individuelle et à l'horreur du sang versé, je ne crois pas qu'on puisse avoir l'idée de les appliquer au XVIIe siècle. Le sentiment de la dignité individuelle a beau s'affiner dans les milieux mondains : la vie de Cour fait du servage un privilège, une élégance. Les juristes qui consacrent la vieille législation relative au suicide font bon marché, je ne dis pas de la dignité, mais des droits les plus élémentaires de l'accusé. Quant au respect de la vie humaine, je ne vois pas qu'il soit l'apanage d'un des deux partis opposés. Sans doute Nicole et Arnaud, qui condamnent le suicide, ont horreur du sang versé. Mais les casuistes, qui le condamnent aussi, sont infiniment moins sévères sur le sujet de l'homicide « qu'ils justifient en mille rencontres ». Quant à ceux qui ont, les derniers, restauré la législation du moyen âge, à demi-ruinée par la Renaissance, ce ne sont pas des partisans nouveaux de la douceur évangélique, ce sont, au pouvoir, ceux qui prescrivent les dragonades, la répression en Bretagne, l'incendie du Palatinat et, dans le monde des magistrats, ceux qui conservent le bûcher, le supplice de la roue et l'usage de la torture.

CHAPITRE III

Le XVIIIe siècle : première victoire de la Morale nuancée

C'est au XVIIIe siècle que s'engage ouvertement la lutte entre les deux morales et que la morale nuancée remporte sa première victoire.

Ce qui rend la lutte instructive pour la science des mœurs, c'est que la vieille morale populaire n'a jamais l'air aussi solide qu'au moment où elle cède. Au XVIIe siècle, il y a dans l'Eglise des dissidents, au XVIIIe siècle, il n'y en a plus. Avant 1670, le pouvoir royal n'intervient pas pour rendre la répression plus rigoureuse : en 1712 et en 1736, des *Déclarations* recommandent l'application de l'Ordonnance criminelle. Enfin, non seulement la morale populaire reste morale officielle, rallie, en dehors de l'Eglise, un grand nombre de philosophes, mais elle devient agressive, dénonce ses adversaires, les fait condamner.

Et pourtant, c'est au moment où elle semble si sûre de sa force qu'elle commence à reculer. Sous les anathèmes, la morale nuancée résiste et attaque. Moins bruyante peut-être dans les romans qui changent de caractère, elle triomphe toujours au théâtre. Et surtout les philosophes ne craignent plus d'attaquer et la morale trop simple qui confond tous les suicides et le droit qui les punit. A s'en tenir aux textes, ils ne triomphent qu'avec la Révolution qui raie le suicide de la liste des crimes. Mais, en fait, dès la seconde moitié du siècle, les peines contre le suicide sont très rarement appliquées : au lendemain de son triomphe, le vieux droit est frappé à mort.

I

Puissance de l'ancienne morale : 1) L'Eglise : droit canonique, catéchismes, casuistes, adversaires de la philosophie ; 2) protestants et philosophes hostiles au suicide : Formey, Dumas, Diderot, Dalembert, Rousseau, d'Argens, etc. ; 3) le droit : déclarations de 1712 et de 1736 ; opinions des jurisconsultes classiques : Serpillon, Muyart de Vouglans, Rousseaud de la Combe, Jousse, etc. ; jurisprudence ; déclarations en faveur de l'ancien droit ; 4) les mœurs : tendance à cacher le suicide.

Dans l'Eglise, durant tout le siècle, le droit canonique reste immuable, immuable la doctrine enseignée par les catéchismes. Casuistes et moralistes s'accordent à condamner rigoureusement le

suicide. Enfin les apologistes dénoncent avec âpreté les partisans du suicide.

Le droit canonique s'affirme dans quelques statuts diocésains ou ordonnances sydonales (1).

Parmi les canonistes (2), Héricourt résume la doctrine classique (3). L'abbé Fleury essaie de la justifier en alléguant que le refus de sépulture sert à donner « de la terreur aux vivants (4) ». Durand de Maillane précise que la peine portée par les canons ne doit être appliquée qu'à ceux qui avaient l'âge de raison (5). Rien de tout cela ne dénote un esprit nouveau. Blondeau, Ducasse, Duperray, Rousseaud de la Combe (6) ne s'occupent même pas de la mort volontaire : les discussions qui agitent le siècle ne troublent pas les canonistes.

Les catéchismes, qui se font plus nombreux, sont souvent muets sur le suicide. Mais, lorsqu'ils en parlent, ils reprennent tous la même doctrine; le suicide est interdit par le cinquième commandemant (7).

Dans le monde des casuistes (1), l'ancienne doctrine s'affermit.

---

(1) *Statuta synodalia ecclesiae Cameracensis*, P. 1739, p. 169 ; *Ordonnances synodales* de Mgr de La Rochefoucauld, archevêque de Bourges, B. 1738 ; p. 12 ; *Statuta dioecesis Carnotensis*, C. 1742, XII, 3. (2) J'ai complété les listes données par Brissaud et Dupin à l'aide de la bibliographie qui se trouve dans Dupuy, *Commentaire sur P. Pithou*, P. 1715, t. II. Ouvrages cités : Blondeau, *La Bibliothèque canonique*, P. 1789 ; de Burigny, *Hist. du dr. canonique*, Londres, s. d. ; Ducasse, *La pratique de la juridiction ecclésiastique*, P. 1705 ; Duperray, *Droit canonique de France*, P. 1708 ; Durand de Maillane, *Dictionn. de dr. canonique*, P. 1770 ; Fantin des Odoards, *Dict. raisonné du gouvernement, des lois, des usages et de la discipline de l'Eglise* ; P. 1788 ; Fleury, *Institution au droit ecclésiastique*, éd. revue par Boucher d'Argis, P. 1767 ; Gibert, *Corpus juris canonici*, Cologne, 1731 ; Héricourt, *Les lois ecclésiastiques de France*, P. 1771 ; Jousse, *Traité de la juridiction volontaire et contentieuse des officiaux*, P. 1769 ; Rousseaud de la Combe, *Recueil de jurisprudence canonique*, P. 1748 ; Verdelin, *Institution aux lois ecclésiastiques de France*, P. 1783. (3) D. III, 28. (4) I, 367 et II, 119. (5) IV, 463. (6) Ouvrages cités ci-dessus. (7) J'ai lu, un peu au hasard, un certain nombre des ouvrages indiqués dans le *Dictionnaire* de Vacant (mot *catéchisme*). On trouvera l'enseignement ordinaire dans Pougat, *Institutiones catholicae*, P. 1725, t. I, p. 738 ; La Chétardie, *Catéchisme*, P. 1708, II, 499 ; Colbert, *Instructions générales en forme de catéchisme*, P. 1709, p. 252; Camilly, *Catéchisme*, Strasbourg, s. d., p. 52 ; Vaugirauld, *Catéchisme*, Angers, 1738. Parmi les catéchismes qui ne parlent pas du suicide, je note : Catéchisme du diocèse d'Auxerre, 1734, du diocèse de Soissons, 1718, de Châlons, 1709, d'Avignon, 1725 ; Catéchisme imprimé par ordre de Mgr de Noailles, Vitry-le-François, 1709. (8) La casuistique n'est pas florissante en France au XVIIIe siècle. J'ai lu les ouvrages indiqués dans le *Dictionnaire* de Vacant (mot *casuistique*). Editions citées dans ce chapitre : Genet, *Theologia moralis*, Cologne, 1706, Henno, *Tractat moralis in Decal. praecepta*, P. 1706 ; Lamet et Fromageau, *Dictionnaire des cas de conscience*, P. 1733 ; Pontas, *Abrégé du Dictionnaire*

Plus rien qui rappelle Caramuel ou le P. Le Moyne. L'ouvrage le plus fameux du siècle, le *Dictionnaire* de Pontas, revu par Collet, déclare : « Il n'est permis à aucun homme d'en tuer un autre de son autorité privée, etc... A plus forte raison personne ne peut se tuer soi-même sans un grand crime. » Eléonore, fille de qualité, pourrait-elle se tuer, « comme l'ont fait quelques saintes vierges », pour n'être pas violée? — Non, car « la vie est un don de Dieu dont la disposition n'appartient qu'à lui ». Galinius a achevé un soldat mortellement blessé, qui l'en priait, pour mettre fin à ses douleurs. L'a-t-il pu? — Non, parce qu'il n'y a que Dieu ou ceux qu'il a fait dépositaires de son autorité qui aient le droit d'ôter la vie à qui que ce soit » (1).

Genet n'admet le suicide en aucun cas (2). Henno tient qu'on n'a pas le droit, même pour baptiser un enfant, de se jeter à l'eau sans espoir d'en sortir et il n'admet pas non plus qu'au cours d'une traversée, un malade contagieux se jette à l'eau pour ne pas nuire aux autres passagers (3). D'Audierne, écrivant spécialement pour des gens de guerre, n'est pas moins rigoureux : il n'est jamais permis de se tuer, et la doctrine contraire « sent l'hérésie ». Défense de le faire, soit pour se soustraire à une tentation, soit pour éviter la misère, soit pour sauver son honneur : « Les soldats, les matelots, les marins qui, pour se soustraire à la tyrannie d'une nation barbare, avancent leur mort en faisant périr par l'eau ou par le feu le vaisseau qui les porte, pèchent contre Dieu, contre la Patrie, contre la nature et contre toutes les lois civiles et canoniques ». L'exemple de Samson ne peut les justifier, car Samson a eu une inspiration particulière. D'Audierne nous défend même de nous dévouer « en offrant volontairement notre vie pour sauver celle d'un simple particulier, parce qu'on se doit plus à soi-même qu'au prochain » (4). Non seulement la casuistique du XVIIIe siècle ne fait aucune concession aux idées nouvelles, mais elle reprend ce qu'il y avait de plus rigoureux dans les ouvrages de l'âge précédent.

Parmi les ouvrages de morale d'inspiration catholique, j'ai lu ceux qui se proposent de lutter contre les idées nouvelles, contre l'esprit philosophique, pensant y trouver quelques menues concessions à l'adversaire (5). Je n'y ai trouvé qu'une doctrine très ferme et souvent agressive.

---

de P., revu par Collet, P. 1771 ; les *Instructions militaires* du P. d'Audierne (Rennes, 1772) sont sur certains points un traité de casuistique à l'usage des militaires.

(1) Tome II, mot *tuer*. (2) Genet, II, p. 405. (3) Henno, IV, p. 308 et 310. (4) D'Audierne, II, p. 225, 241, 245. (5) Je me suis surtout servi du *Manuel Bibliographique* de M. Lanson (ch. XIV, IX, XII, XIII). Editions citées dans ce chapitre : Barruel, *Les Helviennes*, 6e éd., P. 1823 ; Bédigis, *La fille*

Dom Ceillier, au cours de sa polémique contre Barbeyrac, reprend la doctrine de saint Augustin (1).

L'abbé Prévost, après avoir parlé en croyant pour des croyants, demande : Que peut désirer le philosophe en se tuant? — Etre? — Il est déjà. — Ne pas être? — Un tel désir, « pris en lui-même est une absurdité ». Désire-t-il augmenter ses plaisirs? Mais qui les augmenterait? Dieu? Il n'y croit pas. Le hasard? Pourquoi le hasard lui serait-il favorable? Veut-il seulement diminuer ses peines? Mais, s'il y a des peines après la mort, qui en subira de plus rudes que l'esclave révolté? (2) Le *Dictionnaire de Trévoux*, qui reproduit cette démonstration, s'en sert pour flétrir « le système des lâches » (3).

Le *Dictionnaire des livres jansénistes* met le lecteur en garde contre « l'ouvrage fanatique de Saint-Cyran » (4).

Le chevalier de C., grand adversaire de la morale indépendante, ramène tous les suicidés à trois types : le faux brave, le désespéré, l'hypochondre. Les deux derniers « font horreur ». Le premier « n'excite que du mépris ». Nous occupons ici-bas un poste, et notre goût pour la vie est « un ordre secret du Créateur de veiller à sa conservation » (5).

---

philosophe, conte moral, P. 1775 ; Bergier, *Cours d'études à l usage des élèves de l'école royale militaire*, P. 1780 ; *Examen du matérialisme ou réfutation du Système de la Nature*, P. 1771 ; Simon de la Boissière, *Les contradictions du livre intitulé De la Philosophie de la Nature*, P. sd. (Bib. Nat., R 28491) ; Camuset, *Principes contre l'incrédulité à l'occasion du Système de la Nature*, P. 1771 ; Carracioli, *La grandeur d'âme*, Francf., 1761 ; *Le tableau de la mort*, P. 1760 ; Castillon, *Observations sur le livre intitulé le Système de la Nature*, Berlin, 1771 ; Ceillier, *Apologie de la morale des Pères de l'Eglise contre les injustes accusations du sr Barbeyrac*, P. 1718 ; Charpentier, *Lettres critiques sur divers écrits de nos jours contraires à la religion et aux mœurs*, P. 1751 ; Chaudon, *Dictionnaire antiphilosophique*, Avignon, 1767 ; Chevalier de C., *L'honneur considéré en lui-même et relativement au duel*, P. 1755 ; *Dictionnaire de Trévoux*, 1771 ; *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le Jansénisme*, Anvers, 1752 ; Dupin, *Observations sur un livre intitulé De l'Esprit des Lois*, P. 1757-1758 ; *La petite Encyclopédie ou Dictionnaire des philosophes*, s. l. n. d. (Bibl. nat., Z 17228) ; *Exposition de la doctrine des philosophes modernes*, Lille, 1785 ; Flexier (Feller) *Catéchisme philosophique ou recueil d'observations propres à défendre la religion chrétienne contre ses ennemis*, 2e éd., P. 1777 ; Gauchat, *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, t. II, P. 1756 ; abbé Gaultier, *Les lettres persanes convaincues d'impiété*, P. 1751 ; *Les Hommes*, P. 1751 ; Lacroix, *Traité de morale ou devoirs de 'l'homme envers Dieu, envers la société et envers lui-même*, P. 1767 ; Lefranc de Pompignan, *Instruction pastorale sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, Le Puy, 1763 ; *Mémoires philosophiques du Baron de...*, P. 1777 ; Toussaint, *Les Mœurs*, P. 1748 ; abbé Prévost, *Le Pour et le Contre*, t. IV ; Soret, Hayer, etc. *La religion vengée*, t. II, P. 1757 ; Richard, *Défense de la religion, de la Morale*, etc., P. 1775.

(1) Ceillier (Dom) *Apologie*, p. 333 ss. (2) *Le Pour et le Contre*, IV, 61 ss. (3) Edit. de 1771, t. VII, 888. (4) III, 340. (5) *L'honneur considéré en lui-même*, etc., 133 et 119 ss.

Gauchat réfute Montesquieu : si on admet le suicide, « plus de familles et plus de patries ». Qui se tue manque à ses devoirs envers Dieu et envers lui-même. Il n'est même pas courageux : « Cette action, qui d'abord paraît magnanime, est très facile. » Dire avec Montesquieu : ma mort ne portera pas atteinte à l'ordre des choses, c'est justifier tous les meurtres. Quel assassin ne pourrait dire : « Que j'égorge mon ennemi, les lois de l'univers seront également durables? (1) ».

Les auteurs de la *Religion vengée* allèguent dix arguments contre le suicide : 1° l'homme doit tendre à la perfection; or, le suicide, « fruit de la passion », avilit la nature humaine; 2° une preuve que nous ne pouvons pas nous tuer parceque nous souffrons, c'est que nous n'avons pas le droit de tuer qui nous fait souffrir; 3° le motif de toutes nos actions est le désir d'être heureux, or, s'il y a une autre vie, le suicide nous rendra éternellement malheureux; 4° nous avons la jouissance de notre vie, non le domaine; 5° loi divine et loi naturelle nous assignent un poste ici-bas; 6° permettre le suicide à qui souffre trop, c'est permettre tous les suicides, car le même mal, léger pour l'un, est pour l'autre intolérable; 7° le maitre a des droits sur son esclave, le capitaine sur son soldat, le souverain sur son sujet; 8° le « dogme du suicide » est pernicieux à la société; 9° les nations les plus éclairées ont regardé le suicide avec horreur; 10° la nature elle-même inspire l'amour de la vie.

Une fois ces arguments développés, les auteurs de la *Religion vengée* répondent aux dix « difficultés » que soulèvent les partisans du suicide.

1 Il n'existe pas de loi qui défende le suicide, car le *non occides* souffre des exceptions. — Réponse : ces exceptions ne prouvent rien, parce qu'elles ont précisément pour objet de défendre la vie humaine.

2 L'amour de la vie doit être subordonné à l'amour de la félicité. Réponse : celui qui se tue se prive de la félicité éternelle.

3 Notre corps est un objet vil dont il ne faut pas mettre la conservation à si haut prix. — Réponse : le corps, occasion de souffrance, est par là même occasion de vertu.

4 Si l'âme est mortelle, on ne lui fait aucun tort en se tuant. — Réponse : on la prive du bien le plus délicieux, qui est le plaisir de la vertu.

5 On peut renoncer à un bienfait dès l'instant qu'il devient onéreux. — Réponse : la vie est « nécessairement un bienfait » dès qu'elle peut servir à acquérir le bonheur éternel.

---

(1) *Lettres critiques*, II, 62 ss.

6 Le suicide est souvent le seul moyen d'éviter les crimes. — Réponse : autant s'empoisonner pour éviter la maladie.

7 L'exemple de presque tous les peuples justifie le suicide. — Réponse : tous les peuples éclairés ont condamné le suicide.

8 La nature nous invite à nous soustraire au mal. — Réponse : s'il plaisait à Dieu de nous voir quitter la vie, quel besoin d'un appel qui nous y invite? Dieu n'a qu'à nous faire mourir.

9 Il y a du courage à se tuer. — Réponse : il y a ou bien mollesse et pusillanimité, ou fureur et rage.

10 L'âme est dans le corps à titre de locataire; quand le propriétaire abîme la maison (et c'est ce qui a lieu lorsque Dieu nous envoie des infirmités), c'est un avis au locataire d'avoir à vider les lieux. — Réponse : le propriétaire abîmant sa maison serait injuste et fou; l'âme n'est pas un locataire, mais plutôt « un concierge engagé à ne point quitter la maison commise à sa garde ».

Conclusion : le suicide n'est jamais licite. L'attribuer à une maladie, serait l'excuser. On n'excuse pas un crime. Lucrèce, Caton, Brutus, Othon sont tous coupables. Arria est « folle et furieuse »; il n'y a pas dans son acte « une ombre de raison et de vertu » (1).

Gaultier réfute les *Lettres persanes* : qui se tue se voue aux peines éternelles, fait tort à la société, entreprend sur les droits de Dieu, désobéit aux lois (2).

Le suicide, d'après Dupin, n'est pas dû au climat. Des lois sévères le rendraient moins fréquent; il faudrait surtout qu'il ne fût pas regardé comme une action noble (3).

Notre vie, dit Lacroix, appartient « à la Patrie ». Le suicide est d'ordinaire une faiblesse. Dans le cas de Caton ou de Brutus, c'est « sot orgueil » (4).

Carraccioli voit dans la mort volontaire une lâcheté, une frénésie et enfin une extravagance : n'y eut-il qu'incertitude au sujet de l'autre vie, c'en est assez pour nous faire trembler. Il faut donc être « véritablement imbécile » pour louer les téméraires qui, sous couleur de philosophie, bravent Dieu et perdent leur bonheur éternel (5).

Le suicide, d'après Castillon, est une offense à Dieu; en outre « un membre de la société ne l'a jamais payée des bienfaits qu'il en a reçu » (6). Ces deux arguments se retrouvent dans Feller (7) et Camuset (8).

Richard condamne « l'horrible suicide » de Pythagore (9). Ber-

---

(1) *La Religion vengée*, 154-324. (2) Lettre LXIV. (3) *Observations*, II, 326 ss. (4) *Traité de morale*, p. 147. (5) *La grandeur d'âme*, 297 et le *Tableau de la mort*, 148. (6) *Observations*, 533 ss. (7) *Catéchisme*, 191 ss. (8) *Principes contre l'incrédulité*, 108-109. (9) *Défense de la religion*, etc., p. 68.

gier reprend les arguments classiques. Il ajoute, dans son *Examen du matérialisme*, que les rapports des citoyens et de la société ne reposent pas sur un pacte, mais sur la volonté éternelle du Créateur. En outre, un homme raisonnable ne doit jamais se croire « absolument inutile »(1).

Simon de la Boissière combat vigoureusement l'idée qu'il y a suicide et suicide. Les distinctions ne sont propres qu'à bannir ou « pour le moins diminuer l'horreur que doit causer un tel attentat contre soi-même ». En toute occasion, le suicide « est une grande bassesse d'âme » (2).

Non seulement la morale simple est formulée dans sa rigueur par les moralistes catholiques. Mais elle se fait violente. Elle attaque.

Dans sa fameuse *Lettre pastorale* contre les incrédules, Lefranc de Pompignan dénonce la complaisance pour les suicides antiques comme un des travers de la philosophie (3). D'après Flexier, ce sont les « enfants du plaisir » qui excusent le suicide (4). L'auteur des *Hommes* se trouve humilié « d'avoir quelques traits de l'humanité en commun » avec ceux qui la déshonorent en défendant la mort la mort volontaire (5). La *Petite Encyclopédie* dénonce et raille la commisération meurtrière qui porte les hommes à se détruire (6). L'abbé Barruel met en scène un philosophe qui, s'étant frappé, meurt « comme un démon » (7). La *Religion vengée* raille les *autochéiristes* et l'*Evangile du suicide* (8). Bergier dit (attaque plus dangereuse), que diminuer dans les méchants l'horreur de la mort c'est armer leur bras contre le gouvernement (9). L'*Exposition de la doctrine des philosophes* insinue de même que suicide, parricide, régicide sont choses qui se tiennent (10).

Un fait montre bien la violence de la lutte engagée. En 1757, une déclaration royale porte la peine de mort contre les auteurs d'ouvrages « tendant à attaquer la religion, à émouvoir les esprits etc. » (11). En général, les apologistes évitent de faire allusion à cette loi féroce qui les gêne sans doute plus qu'elle ne les charme. Or, au début de la lettre *Sur le suicide*, les auteurs de la *Religion vengée* déclarent que la peine portée sur l'Ordonnance « ne paraitra point sévère » si l'on considère la grandeur du crime et la facilité qu'il y a à l'éviter; puis, passant à l'examen d'un article du *Conservateur*, favorable au suicide, ils ajoutent qu'il ne tombe pas sous

(1) P. 399 et 406. (2) P. 342 ss. (3) Page 294. (4) *Catéchisme*, 305-306. (5) II, 342. (6) Page 450. (7) *Helviennes*, lettre 73. (8) II, 278, 191 ; cf. 325. (9) *Examen du matér.*, 413. (10) Page 44. (11) Article 1 : « Tous ceux qui seront convaincus d'avoir composé, fait composer et imprimer des écrits tendant à attaquer la religion, à émouvoir les esprits, à donner atteinte à notre autorité et à troubler l'ordre et la tranquillité de nos états seront punis de mort. » (Isambert, XXII, 272-274.)

le coup de la loi, *parce qu'il lui est antérieur* (1). On ne peut dire plus nettement qu'à dater du 16 avril 1757 tout apologiste du suicide est passible de la peine de mort. Bien entendu, cette peine ne fut jamais appliquée. Les livres furent parfois brûlés, non les auteurs. Mais une de ces condamnations purement morales montre à quel point l'Eglise devient susceptible sur la question du suicide : Marmontel ayant écrit dans Bélisaire : « Je ne puis me résoudre à croire qu'entre mon âme et celle de Marc-Aurèle et de Caton il y ait un éternel abîme », la Faculté de théologie censure la phrase en alléguant que Caton s'est poignardé (2).

Protestants et philosophes (3) s'accordent avec l'Eglise pour employer des formules qui condamnent le « suicide ».

---

(1) II, 150-152. (2) Voir Marmontel, *Œuvres*, t. VII, p. 203. (3) J'ai consulté, outre les bibliographies du suicide (notamment celle de Motta), le *Manuel Bibliographique* (ch. VIII et XIII). Editions citées dans ce chapitre : Andry *Recherches sur la mélancolie*, P. 1785 ; d'Argens, *Lettres juives*, La Haye, 1738, t. IV ; d'Argenson, *Essais dans le goût de ceux de Montaigne*, Amst., 1785; d'Artaize, *Prisme moral ou quelques pensées sur divers sujets*, P. 1809 ; Barbeyrac, *Traité de la morale des Pères*, Amst., 1728 ; *Le Conservateur*, article « De la vieillesse », mars 1757 ; Chevignard, *Nouveau spectacle de la Nature*, P. 1798, t. II ; Dalembert, *Eléments de Philosophie* (Œuvres, P. 1821, t. I) ; Delisle de Sales, *Philosophie de la Nature*, 3e éd., Londres, 1777, t. V ; Denesle, *Les préjugés du public sur l'honneur*, P. 1766, t. III ; Diderot, *Encyclopédie*, art. Suicide ; *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (Œuvres complètes, P. 1821) ; *Marquise de Claye et Saint-Alban* (éd. Assézat et Tourneux, dont j'ai utilisé la table, mot : *Suicide*) ; Dubois Fontanelle, *Théâtre et Œuvres philosophiques*, Londres, 1785, t. II ; Dumas, *Traité du suicide ou du meurtre volontaire de soi-même*, Amsterdam, 1773 ; Formey, *Principes de Morale*, P. 1765, t. II, *Mélanges philosophiques*, Leyde, 1754, t. I ; Helvétius, *De l'esprit*, (Œuvres complètes, Londres, 1781) ; D'Holbach, *La morale universelle*, Amsterdam, 1776, *Le système de la Nature*, Londres, 1770 ; La Mettrie, *Système d'Epicure* ; *Anti Sénèque ou discours sur le bonheur* (Œuvres philosophiques, Berlin, 1796, t. II) ; Marivaux, *Le spectateur*, Œuvres complètes, P. 1781, t. IX ; Marmontel, *Contes moraux* (Œuvres complètes, , P. 1818, t. III-VI) ; *Morale*, *Ibid.*, XVI ; Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, sl., 1751 ; Mérian, *Sur le crime de la mort, sur le mépris de la mort, sur le suicide*, (Histoire de l'Académie royale des sciences et belles-lettres, Année 1763, Berlin, 1770) ; Montesquieu, *Lettres persanes*, *Considérations*, *Esprit des Lois* (Œuvres complètes, P. 1795) ; Robinet, *Dictionnaire universel des sciences morale, économique*, etc., Londres, 1783, T. 28 ; Rochefort, *Pensées diverses contre le système des matérialistes*, P. 1771 ; Rouillé d'Orfeuil, *L'alambic moral*, P., s. d. ; Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, *l'Emile*, *Correspondance* (Œuvres, P. 1819) ; Toussaint, *Les Mœurs*, Amsterdam, 1763 ; Vauvenargues, *De l'esprit humain*, Dialogues (Les moralistes français, P. Didot, 1841) ; Voltaire, *Commentaire sur le livre des Délits et des Peines*, *Commentaire sur le livre de Béccaria*, *Candide*, *Dictionnaire philosophique*, *l'Ingénu*, *Lettres de Memmius à Cicéron*, *Le philosophe ignorant*, *Note sur l'acte V d'Olympie*, *Prix de la justice et de l'humanité*, *Remarques sur les pensées de Pascal* (Œuvres complètes, P. 1853). La *Correspondance* est citée d'après l'édition Moland dont j'ai utilisé les Tables, mot : Suicide.

Parmi les protestants, Formey écrit toute une dissertation « sur le meurtre volontaire de soi-même ». Il rejette deux arguments employés par les catholiques (celui du soldat à son poste et celui qu'on tire du *non occides*), mais il les rejette précisément parce qu'ils pourraient se retourner en faveur de certains suicides. Or, le meurtre de soi-même est toujours interdit par la loi naturelle (1).

Dumas, un autre protestant, écrit un livre entier sur le suicide. Il défend longuement la morale simple contre les philosophes. Les arguments qu'il emploie sont les mêmes dont font usage les moralistes catholiques.

Cet accord n'est pas surprenant, puisque la Réforme n'avait pas combattu sur ce point la morale catholique. Mais les philosophes eux-mêmes, ces philosophes qu'on semble présenter en bloc comme des *autochéiristes*, se prononcent très communément contre la mort volontaire.

A leur tête, quatre grands écrivains : Dalembert, Diderot, Rousseau, Vauvenargues.

Dalembert, au nom de la morale « purement humaine » allègue l'argument social (2).

Diderot allègue la loi de nature : l'instinct de conservation est une loi gravée en nous par le Créateur; la vie est un dépôt dont nous ne pouvons disposer; qui se tue détruit un ouvrage destiné à manifester les perfections divines; il n'est jamais sûr qu'un homme soit tout à fait inutile à la société. Enfin on ne peut jamais démontrer que la vie soit un malheur plus grand que la mort. Au nom de ces principes, Diderot interdit le suicide au condamné à mort, au soldat qui craint de tomber aux mains de l'ennemi, au marin qui veut faire sauter son navire. Le suicide indirect est blâmable et, en ce qui concerne « l'imputation », ceux qui se tuent sans savoir ce qu'ils font n'en sont pas moins coupables : s'ils avaient, dès le début, tâché de dompter leurs passions, ils auraient eu plus d'empire sur eux-mêmes (3).

Dans la *Nouvelle Héloïse*, Mylord Edouard traite de « misérable et perpétuel sophisme » la lettre dans laquelle Saint-Preux rassemble tous les arguments qu'on peut alléguer en faveur du suicide. Quiconque croit à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme, à la liberté, doit rejeter le droit à la mort. On dit : la vie est un mal, mais tôt ou tard on sera consolé et on dira : la vie est un bien. Mais justement, dit-on encore, c'est « ce qui redouble mes peines de songer qu'elles finiront. — Quel absurde motif de désespoir que l'espoir de terminer sa misère ». Nos semblables ont des droits sur nous;

(1) *Mélanges philos.*, I, 205-235. (2) *Elém. de philos.*, ch. XI. (3) *Encyclopédie*, art. *Suicide*.

le suicide est une mort « honteuse et furtive », c'est un vol fait au genre humain. Et enfin la phrase célèbre : viens que je t'apprenne à aimer la vie; chaque fois que tu seras tenté d'en sortir, dis en toi-même : « que je fasse encore une bonne action avant de mourir ». Puis va chercher quelque indigent à secourir, quelque infortuné à consoler, quelque opprimé à défendre... Si cette considération te retient aujourd'hui, elle te retiendra encore demain, après-demain, toute ta vie. Si elle ne te retient pas, meurs, tu n'es qu'un méchant (1).

Vauvenargues qui condamne la faiblesse de Brutus, écrit, lui aussi : « Le désespoir est la plus grande de nos erreurs » (2).

Derrière ces grands moralistes, on ne compte pas les philosophes qui condamnent en principe la mort volontaire.

D'Artaize écrit : « Jamais le suicide n'est que la lâcheté du courage ». Peut-être d'ailleurs ne finit-il pas du tout. Comment cela n'effraie-t-il pas? (3) D'après Barbeyrac, cette résolution, « courageuse en elle-même, ne laisse pas d'être, en bonne morale, une vraie faiblesse » (4). Caton, selon Camuset, est un pygmée aux yeux de la sagesse » (5). Chevillard écrit : « se tuer soi-même est le comble de la folie. Quels peuvent en être les motifs? Le désespoir ou la lâcheté » (6). Dans l'*Ecole du monde* de Le Noble, Aristipe déclare qu'à s'en tenir aux seuls principes de la « morale mondaine », l'acte de Caton est une lâcheté (7). Marivaux affecte de ne voir qu'un paradoxe dans les idées de Montesquieu : « De l'air décisif dont il parle on croirait qu'il croit ce qu'il dit, pendant qu'il ne le dit que parce qu'il se plait à produire une idée hardie » (8). Marmontel, dans ses *Contes moraux*, se prononce deux fois contre le suicide (9). Le livre des *Mœurs* dénonce les « sophismes captieux » de Montesquieu, « frivoles palliatifs de la plus aveugle fureur » (10).

Selon Denesle, Caton, Brutus, Othon, Porcie sont également coupables. Coupable aussi celui qui se tue pour éviter le supplice. Les amants « qui font jouer le cordeau ou qui se potionnent » sont encore plus fous. Les écrivains qui justifient le suicide « ne doivent pas être distingués des assassins » (11).

Le héros des *Lettres juives*, examinant « avec des yeux philoso-

---

(1) *Nouvelle Héloïse*, III, Lettre 21. Voisenon a donné une « traduction en vers » de cette lettre dans ses *Œuvres complètes*, P. 1781, t. III, p. 423. Voir la lettre envoyée par Rousseau le 24 novembre 1770 à un jeune homme qui lui avait fait part de son projet de se tuer. (2) *De l'esprit humain*, III, 45 ; *Maximes*, 514. (3) *Le prisme moral*, P. 262. (4) *Traité de la Morale des Pères*, XV, 11. (5) *Principes contre l'Incrédulité*, p. 109. (6) Chevignard, II. (7) Le Noble, *L'école du monde*, t. VI, p. 141. (8) Huitième feuille, p. 87. (9) *La leçon du malheur* (Œuvres, IV, 425, ss.), *Il le fallait* (VI, 26 ss.). (10) P. 378-379. (11) *Les préjugés*, etc., III, ch. 47, p. 423 ss.

phiques » les crimes de ceux qui se tuent, n'y découvre que faiblesse. « Si l'on considère du côté de la tranquillité publique et du bien de la société l'affreuse coutume de se tuer, on la trouvera pernicieuse et capable de causer les plus grands maux (1).

Le suicide, d'après Robinet, offense la nature, Dieu et la société. On n'a pas le droit d'y recourir, même pour éviter le déshonneur ou se soustraire à un cruel supplice (2).

La Mettrie écrit : « Non, je ne serai point le corrupteur du goût inné qu'on a pour la vie... Je ferai envisager aux simples les grands biens que la religion promet à qui aura la patience de supporter ce qu'un grand homme a nommé le mal de vivre... Les autres, ceux pour qui la religion n'est que ce qu'elle est, une fable, ne pouvant les retenir par des liens rompus, je tâcherai de les séduire par des sentiments généreux. Je ferai paraître une épouse, une maîtresse en pleurs, des enfants désolés... Quel est le monstre qui, par une douleur d'un moment s'arrachant à sa famille, à ses amis, à sa patrie, n'a pour but que de se délivrer des devoirs les plus sacrés? » (3).

Enfin Delisle de Sales, celui de tous les philosophes qui étudie le plus longuement la question, se prononce, lui aussi, en principe, contre la mort volontaire : c'est « un larcin fait à la société et un attentat contre la nature » (4).

Ainsi, dans l'Eglise, plus de dissidents; dans le camp opposé, Dalembert, Diderot, Rousseau, d'Argens, Delisle de Sales, La Mettrie adoptent les mêmes formules que Pontas et Bergier, que Dumas et Formey. Ralliant casuistes et encyclopédistes, protestants et catholiques, croyants et matérialistes, la morale simple parait être dans le plein de sa vigueur.

L'étude du droit confirme cette impression.

Non seulement on ne revient pas sur l'Ordonnance de 1670, si ce n'est à la veille de la Révolution, mais on en recommande l'application. Comme des parents de « suicides » désireux d'éviter un procès jettent les cadavres à la rivière, comme les suicidés parfois s'y jettent eux-mêmes, une *Déclaration* royale essaie, en 1712, d'agir contre les causes qui tendent « à favoriser le progrès et l'impunité de ce crime » (5).

« Nous avons été informés, dit-elle..., que les crimes qui causent ces morts demeurent très souvent impunis, soit par le défaut des avertissements qui devraient être donnés aux officiers de justice...

---

(1) Lettre 245. (IV. 227 ss.). (2) *Dictionnaire*, t. XXVIII, article *Suicide*. (3) *Système d'Epicure*, LXXIV (Œuvres, II, 37). (4) *Philos. de la Nature*, V, 112-114. (5) Muyart de Vouglans, *Les lois criminelles*, l. III, t. 3, art. 6, parag. 11.

soit par la négligence ou dissimulation de ces mêmes officiers, et que les personnes qui ont intérêt d'empêcher que les causes et les circonstances de ces morts soient connues contribuent, par ces inhumations qu'ils font faire secrètement et précipitamment, à cacher ces événements en supposant aux ecclésiastiques des faits contre la vérité. » En conséquence, et vu « l'énormité de plusieurs cas qui y sont arrivés », la *Déclaration* enjoint au juge du lieu de dresser procès-verbal chaque fois que la mort est suspecte, d'appliquer au cadavre le scel sur le front, d'appeler les chirurgiens et d'entendre sur le champ les témoins indispensables (1).

En 1736, nouvelle déclaration : lorsqu'il y a soupçon de mort violente, les corps ne pourront être inhumés « qu'en vertu d'une Ordonnance du lieutenant criminel ou autre premier officier au criminel « rendue sur les conclusions de nos procureurs ou de ceux des hauts justiciers » (2).

En janvier 1742, le Procureur du Roi du Châtelet requiert l'exécution de ces deux Déclarations, et , le 11 janvier, le Châtelet rend une sentence qui interdit tout inhumation non autorisée par la justice (3).

Comme on voit, le pouvoir royal, enclin naguère à arranger, à étouffer les affaires de suicide, engage résolument la lutte contre les idées nouvelles.

On pourrait croire que cette résolution soulève de violentes protestations dans le monde des jurisconsultes (4). Il n'en est rien jusqu'à la veille de la Révolution.

---

(1) Isambert, t. XX, p. 575. (2) Isambert, t. XXI, p. 409. (3) La Paix de Fréminville, *Dictionnaire ou Traité de la Police générale*, P. 1775, mot *Cadavres*. (4) J'ai consulté les ouvrages suivants, indiqués pour la plupart par Dupin : Bornier, *Conférences des Ordonnances de Louis XIV avec les anciennes Ordonnances du royaume*, etc., P. 1719 ; Boutaric, *Explication de l'Ordonnance de Louis XIV sur les matières criminelles*, Toulouse, 1743 ; Bretonnier, *Recueil par ordre alphabétique des principales questions de droit qui se jugent diversement dans les différents tribunaux du royaume*, édit. annotée et revue par Boucher d'Argis, 1742 ; Bruneau, *Observations et Maximes sur les matières criminelles*, P. 1715 ; Cottereau, *Le droit général de la France et le droit particulier de la Touraine et du Lodunois*, Tours, 1778 ; Denisart, *Collection de décisions nouvelles*, P. 1764 ; *Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, mots : *suicide* (jurispr.), *homicide*, *curateur au cadavre* ; Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique*, P. 1740 ; Guyot, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, P. 1785 ; d'Héricourt, *Supplément aux lois civiles de Domat*, P. 1787 ; Jousse, *Traité de la Justice criminelle de France*, P. 1771 ; Muyart de Vouglans, *Institutes au droit criminel*, P. 1757 ; *Les lois criminelles de France*, P. 1780 ; *Lettre sur le système de l'auteur de l'Esprit des Lois, touchant la modération des peines*, Bruxelles, 1785 ; La Poix de Fréminville, *Dictionnaire ou traité de la Police générale des villes, bourgs, paroisses*, etc., P. 1775 ; Pothier, *Traité de la Procédure civile et criminelle*, P. 1778 ; Rousseaud de la Combe, *Traité des matières criminelles*, 6e éd.,

Bruneau, qui est parmi les plus indulgents, tient qu'il faut excuser, outre les fous, ceux qui cèdent à la douleur ; mais pour ceux qui succombent au *taedium vitae,* ils doivent être pendus par les pieds (1).

Bornier cite les raisons alléguées par Ayrault « pour faire voir qu'il est injuste de faire le procès du mort », mais il n'indique pas nettement son opinion personnelle (2).

Bretonnier s'occupe surtout de la confiscation des biens et indique la jurisprudence suivie par les divers Parlements. Il note sans commentaire, que le Parlement de Paris fait le procès à tous ceux qui se tuent, les condamne « à être traînés sur une claye et confisque leurs biens » (3).

Boutaric dit que le droit romain ne condamnait pas ceux qui se tuaient *taedio vitae aut impatienta doloris* et qu'il y a eu *autrefois* des arrêts conformes à ce principe. Mais, ajoute-t-il : « l'ordonnance a changé cette jurisprudence ». Il y a procès, quel que soit le motif d'une action « aussi brutale et aussi impie » (4).

Même constatation dans le *Code criminel* de Serpillon. En cas d'ennui de la vie, les « anciens arrêts », qui ne prononçaient que la privation de sépulture, « ne sont plus suivis ». L'Ordonnance a changé l'ancienne jurisprudence. « Tout homme qui se tue volontairement est regardé parmi nous comme homicide ». Pas un mot de commentaire (5).

Muyart de Vouglans, qui s'occupe longuement du suicide, approuve et défend la législation de son temps. Le meurtre de soi-même est un crime contre la religion, le Prince, la famille. Il y a, en principe, procès au cadavre et procès à la mémoire quand « le corps n'est pas représenté » (6). Nous avons adopté le droit romain quant à la confiscation et à la prescription au bout de cinq ans. Mais nous n'excusons pas en cas de *taedium vitae*, d'autant que ces suicides « ont ordinairement leur source dans un esprit de fanatisme et d'irréligion » (7). Loin d'être partisan d'un adoucissement des peines, Muyart reproche amèrement à Montesquieu « de réclamer une indulgence particulière en faveur de certains crimes que nous avions cru jusqu'ici en être les moins susceptibles », par exemple en faveur du suicide (8).

P. 1769 ; Serpillon, *Code criminel ou Commentaire sur l'Ordonnance de* 1670 Lyon, 1757.

(1) Bruneau, *Observations et Maximes*, p. 223. (2) Bornier, *Conférences*, t. II, p. 340. (3) Bretonnier, *Recueil par ordre alphabétique*, etc., p. 182 et 183. (4) Boutaric, *Explication de l'Ordonnance*, etc., t. II, p. 262. (5) *Code criminel*, t. III, p. 960. (6) *Institutes*, 2e partie, IV, 7, p. 533-555. (7) *Les lois criminelles*, livre, III, t. III, art. 6, « du suicide » paragr. 5-7. (8) *Lettre sur le système de l'auteur de l'Esprit des Lois*, p. 13.

Rousseaud de la Combe s'élève contre la tendance à fermer les yeux en cas de suicide. On prétend parfois que, quand l'Eglise a mis la main sur le cadavre d'un suicidé, « le bras séculier doit se retirer et laisser porter ce misérable cadavre à la sépulture et dans la terre destinée par l'Eglise aux morts et en laisser le jugement à Dieu ». Mais c'est une erreur. La *Déclaration* de 1712 a tranché la question (1).

Denisart déclare, sans commentaire, que le Parlement de Paris fait traîner ceux qui se tuent, sur une claie, de la prison à la place publique (2).

Jousse, lui aussi, expose la doctrine classique sans un mot de critique ni de réserve. Ceux qui se tuent sont traînés sur la claie, face contre terre, pendus par les pieds, privés de sépulture. La tentative de suicide est, en principe, punissable de mort. Jousse note au passage qu'en cas d'indigence, le Parlement de Paris était *autrefois* indulgent (3).

L'auteur de l'article *Suicide* (Jurisprudence) dans l'*Encyclopédie*, dit que le coupable est privé de sépulture ; « on en ordonne même l'exhumation au cas qu'il eût été inhumé ; la justice ordonne que le cadavre sera traîné sur une claie, pendu par les pieds et ensuite conduit à la voirie ». Pas un mot d'appréciation (4).

Pas un mot non plus dans Cottereau qui expose la doctrine classique (5). Héricourt, après avoir montré la différence entre le droit romain et le droit français, l'explique en disant : « La raison et la religion nous ont fait connaître que notre vie n'est pas à nous, mais à Dieu. Ce que les Romains considéraient comme une grandeur d'âme est une faiblesse » (6).

Guyot, dans son *Répertoire*, écrit encore, sans faire aucune réflexion : « aujourd'hui on condamne les cadavres de ceux qui se sont homicidés eux-mêmes à être traînés sur une claie la face contre terre et ensuite à être pendus par les pieds; et on les prive de sépulture... On conserve le cadavre pour rendre l'exemple de la punition plus frappant » (7).

A en juger par tous ces textes, l'ancien droit, fortifié par l'*Ordonnance*, serait plus solide que jamais. Jusqu'en 1770, la jurisprudence *écrite* laisse la même impression. Aucun arrêt ne consacre un principe vraiment nouveau. Le 2 décembre 1737, le Parlement de Paris décide qu'en cas de suicide l'appel est obligatoire. Mais ce n'est

---

(1) *Traité des matières criminelles*, t. II, ch. XXI, p. 442. (2) Denisart, *Collection de décisions nouvelles*, P. 1771, t. IV, p. 628. (3) *Traité de la justice criminelle*, t. IV, partie IV, t. 51, parag. 4 et 11. (4) Tome XV, p. 641; cf. *homicide, curateur, mémoire.* (5) *Le droit général*, t. I, p. 216 ss. (6) L. III, t. VIII, parag. 19. (7) *Répertoire*, t. XVI, p. 604.

certainement pas pour abolir indirectement l'ancienne législation ; car le même arrêt qui contient cette décision marque la rupture définitive avec le droit romain : un accusé arrêté pour vol s'était tué dans sa prison ; prévôt et bailli d'Orléans se disputaient la connaissance du crime ; le Parlement décide que, comme « la mort éteint la poursuite de tous les crimes », le Prévôt est dessaisi, mais que, le suicide étant un crime nouveau, le Bailli fera le procès au cadavre (1). Comme on voit, le droit français affirme bruyamment, contre le droit romain, son originalité. En 1749, un arrêt rendu en forme de règlement par le Parlement de Paris revient à la charge et ordonne « que les Ordonnances, arrêts et réglements de la Cour concernant les cadavres des personnes qui se sont homicidées elles-mêmes seront exécutées selon leur forme et leur teneur » (2).

Nous verrons plus loin qu'en dépit des *Ordonnances* et des *Déclarations*, en dépit des jurisconsultes classiques, en dépit de l'arrêt de 1749, le vieux droit cesse d'être appliqué dès avant la Révolution. Néanmoins il est certain qu'il y a encore au XVIIIe siècle, des condamnations prononcées contre la mémoire et des exécutions aussi sévères, aussi répugnantes que celles du moyen âge. Le 8 février 1729, un magistrat, de passage à Paris, se porte un coup mortel, mais a le temps de recevoir l'extrême onction. Il n'en est pas moins condamné et traîné (3). M. Libersat, dans son étude sur *La Justice criminelle du Magistrat de Boulogne-sur-Mer*, dit qu'en matière de suicide, la sévérité, déjà grande au XVIIe *siècle*, s'accroît « notablement » au XVIIIe. Il cite l'exemple d'un soldat invalide dont le cadavre est attaché au derrière d'une charrette, traîné et pendu par les pieds (4). L'arrêt de 1749, dont on vient de voir un passage, condamne la mémoire d'un certain Portier et ordonne que le cadavre sera attaché derrière une charrette, traîné sur une claie la tête en bas, pendu par les pieds et jeté à la voirie. Ce ne sont pas là, comme le dit M. Alpy, les « prescriptions de l'Ordonnance de 1670 », puisque cette Ordonnance ne parle pas des peines (5). Ce sont, fidèlement respectés au milieu du siècle des philosophes, les usages du moyen âge.

A Marles, en 1751, on met un cachet de cire noire sur le front du suicidé et on dépose le cadavre, pour « plus grande sûreté », dans un cachot dont on ferme la porte. On nomme un curateur. On sale le corps. Quelques jours plus tard, on l'enfouit, crainte de la peste, dans « la fosse aux huguenots ». Enfin vient l'arrêt condamnant la

(1) Arrêt cité par Serpillon, t. III, p. 970 et par Denisart (éd. de 1771, t. IV, p. 628). (2) Serpillon, *ibid.*, p. 972, arrêt rendu d'après Denisart (IV, p. 629), sur appel *a minima* d'une sentence du lieutenant criminel de Chaumont-en-Bassigny. (3) Denisart, édit. de 1771, t. IV, p. 628. (4) Libersat, *La justice criminelle du magistrat de Boulogne-sur-Mer*, P. 1910, p. 304. (5) Alpy, *De la répression du suicide*, p. 40.

mémoire et portant que le texte de la sentence sera attaché à une potence pendant vingt-quatre heures (1).

A Toulouse, en 1768, un couteau est attaché à la main droite du cadavre, qu'on traîne par les rues et carrefours. Sans doute le corps était-il déjà décomposé, car un bourgeois de la ville écrit : « l'horreur qu'on en éprouva fut telle que les estomacs de quantité de spectateurs en furent indisposés » et que plusieurs s'en retournèrent « avec un dégoût et soulèvement de cœur presque nuisible » (2).

A Château-Gontier, en 1718, une jeune fille enceinte s'étant empoisonnée, le cadavre, dès le commencement du procès, est « exhumé et écroué à la geôle des prisons ». Puis il est traîné, la tête en bas, par les rues de la ville, pendu par les pieds, et enfin « mis sur un bûcher et réduit en cendres ». Je ne connais pas d'autre cas où la peine du feu ait été appliquée. La sentence de Château-Gontier précise que les cendres seront jetées au vent et que l'enfant sera préalablement extrait du cadavre pour être enterré avec les morts-nés (3).

Il y a même des exemples de condamnations en cas de tentative de suicide. En 1777, le *Journal de Paris*, conte l'histoire d'un homme qui, ayant essayé de se pendre, est condamné aux galères à perpétuité et n'est acquitté qu'en appel (4). Voltaire, dans le *Dictionnaire philosophique*, parle d'un homme qui, s'étant « fait quelques taillades légères avec un couteau, à l'exemple des charlatans, pour obtenir quelque récompense », est condamné à être pendu par arrêt du Parlement (5).

Dans la seconde moitié du siècle, le Parlement de Paris va plus loin : il considère comme une faute punissable le seul fait d'exprimer des idées favorables au suicide.

Dans les *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant Jésuites ont dans tous les temps et persévéramment soutenues, imprimées et publiées dans leurs livres avec approbation de leurs supérieurs et généraux*, recueil imprimé en 1762 par ordre du Parlement, on retient contre les Jésuites une phrase soi-disant favorable au suicide (6).

---

(1) De Marsy, *Notice sur quelques procès faits à des cadavres à Marles*, Laon, 1859, p. 5-9. Le Procureur du Roi fait appel *a minima* perce qu'on n'a pas ordonné d'exhumer et de traîner le cadavre. Mais le Parlement confirme la sentence. (2) Molinier, *De la répression des attentats aux mœurs et du suicide suivant les anciens usages de Toulouse*, Toul., 1867, p. 13-17. (3) *Collect. des Invent. sommaires* des Archives départementales, Mayenne, série B, t. II, p. 113. (4) Journal de Paris, 6 janvier 1777. (5) Articles *supplices*. (6) Paris, Pierre Simon, imprimeur du Parlement, 1762, in-4°, p. 439. La phrase incriminée est celle de Laymann (voir plus haut, p. 590). Elle constate que des sages ont approuvé certains suicides mais il s'agit de sages païens. Une autre phrase relative au suicide de Caton est traduite en français

En 1770, Séguier dans son réquisitoire contre le *Système de la Nature*, allègue que le livre contient des théories favorables à la mort volontaire (1).

Combien de moralistes, d'auteurs dramatiques, de romanciers auraient pu tomber, aux siècles précédents, sous le coup d'une telle accusation ! Mais ce qu'on avait pardonné aux auteurs des romans bretons, à Montaigne, à St-Cyran, au P. Le Moyne, n'est pas pardonné à d'Holbach : le 18 août, le Parlement répond à l'appel de Séguier et condamne au feu le *Système de la Nature*.

Dernier trait à noter et qui ferait bien croire que le vieux droit reste solide : alors qu'au XVIIe siècle, alors qu'au moyen âge même, les moralistes affectent d'ignorer les rigueurs de la justice, il se trouve au XVIIIe siècle des écrivains qui les approuvent.

Dans le monde catholique, Dupin dit que « des lois sévères » réduiraient le nombre des suicides (2). Gauchat écrit que la morale est le fondement « de la sévérité des lois humaines », et il vise bien les lois de son temps car il ajoute : « la mort ne dérobe pas les coupables à la punition : elle est exercée sur leurs cadavres » (3). La *Religion vengée* approuve le droit pénal et le croit efficace: « L'intention des législateurs a été d'effrayer, et jusqu'à un certain point le succès répond à leur désir » (4). Bergier dit : « Si l'on a tort de blâmer l'homme coupable de suicide, de flétrir sa mémoire, de faire le procès à son cadavre, on n'a pas moins tort de punir un meurtrier par des supplices ». L'homme peut être « modifié et ému » par la pensée de l'infamie dont il sera noté (5).

Parmi les protestants, Dumas et Formey s'accordent à approuver les peines qui frappent les suicidés. Dumas réfute longuement Beccaria (6). D'après Formey, « l'apologie des lois de l'Europe n'est pas difficile à faire ». Si le suicide est volontaire, c'est un crime ; il est donc punissable. S'il est dû à « un mouvement machinal » ou à un désordre d'imagination, « il est essentiel de prévenir la contagion » en affectant fortement l'imagination par le spectacle des procédures contre le cadavre (7).

Enfin, parmi les philosophes, d'Argens est d'avis qu'il faut « cou-

---

d'une façon inexacte et tendancieuse, contre laquelle proteste à bon droit l'auteur de la *Réponse au livre intitulé : Extrait des assertions*, etc., s. l., 1763 in-4°, t. I, p. 457.

(1) Réquisitoire sur lequel est intervenu l'arrêt du 18 août, etc. (B. Nat., F. 23342). (2) Dupin, *Observations sur l'Esprit des Lois*, t. II, p. 326. (3) Gauchat, *Lettres critiques*, t. II, p. 62. (4) *La Religion vengée*, t. II, p. 216. (5) *Examen du matérialisme*, p. 399. (6) Dumas, *Traité du suicide*, p. 212, 222, 230. La phrase : « un particulier, une famille ne sont rien» est reprise à Mérian. (7) Formey, *Mélanges philosophiques*, t. I, p. 234-235.

vrir de honte et d'infamie la mémoire des suicidés » (1) et Mérian voit dans la flétrissure publique un « excellent préservatif ». Sans doute cette flétrissure rejaillit sur des innocents. Mais « un particulier, une famille ne sont rien lorsqu'il s'agit de la Société » (2).

Accepté par les jurisconsultes, proclamé par le Parlement, défendu par des écrivains étrangers au monde judiciaire, le vieux droit remporte, en 1768, un dernier triomphe : l'*Ordonnance concernant les délits et les peines dans l'Ile de Corse* contient l'article suivant : « Le procès sera fait à la mémoire de celui qui se sera défait lui-même, le cadavre sera brûlé et la confiscation des biens aura lieu » (3). Vingt et un ans avant la Révolution, le pouvoir royal intervient pour consacrer la morale simple et le principe des peines infligées au cadavre !

Enfin la vieille morale conserve dans les mœurs un point d'appui solide. Dans le peuple, l'horreur subsiste. Hors du peuple proprement dit, il y a des traces d'aversion.

J'ai cherché en vain dans les Correspondances, les Mémoires, les romans un récit montrant des gens du peuple face à face avec le suicide. Mais il est bien évident que la survivance, même théorique, du droit pénal suffit à entretenir la morale d'en bas. La seule intervention des gens de justice maintient cette impression de mort violente et coupable qui, depuis des siècles, s'attache au suicide. En outre, c'est sans doute dans le bas peuple que les vieilles lois sont appliquées le plus longtemps. Une note de l'édition de Kehl dit qu'à la fin du siècle, quand on exécute les lois contre le suicide pour l'amusement de la populace, c'est « contre des malheureux dont la famille, trop pauvre ou trop obscure, ne mérite pas que son honneur soit compté pour quelque chose » (4).

A la campagne, (où le suicide est, d'après Voltaire, chose plus rare (5) et par là même, plus énorme), le seul refus de sépulture chrétienne inspire forcément l'horreur. Au début du siècle, les suicidés qu'on ne peut conserver dans le sel sont enfouis, nous l'avons vu, dans la fosse aux huguenots. Le supplice est exactement le même pour le nouveau converti qui abjure en mourant et pour celui qui s'est tué lui-même. Une odeur d'hérésie vient ainsi s'ajouter à l'antique aversion populaire.

Même en dehors du peuple proprement dit, il y a des traces

---

(1) *Lettres Juives*, lettre 145. (2) Mérian, *Sur la crainte de la mort*, etc., p. 385. (3) *Ordonnance de Louis XV donnée à Versailles au mois de juin* 1768, Toulon, s. d. (Bibl. Nat., F. 23627). Le texte ne se trouve pas dans Isambert, ce qui explique qu'il ait échappé aux auteurs d'ouvrages sur le suicide. (4) Note sur l'article V du *Prix de la Justice et de l'Humanité*. (5) *Dict. philos.*, De Caton et du suicide.

d'horreur. Dans un conte de Dubois Fontanelle, une religieuse s'étant tuée, ses compagnes n'osent l'approcher, la toucher. « Ce spectacle effraie toutes ces filles ; il n'en est point qui ose approcher d'elle. La plus courageuse coupe le cordon » (1).

En province, au milieu du XVIIIe siècle, dit Cournot dans ses *Souvenirs*, « un suicide était un événement très rare qui jetait toute une ville dans la consternation, par la terreur des peines d'une autre vie, par le lugubre arrêt de la justice temporelle qui en était ordinairement la suite et par la tache qu'il imprimait à la famille » (2).

Des écrivains du temps signalent eux aussi cette flétrissure dont est victime la famille du suicidé. Nous avons vu plus haut Dumas et Mérian en prendre leur parti. Delisle de Sales montre la veuve d'un suicidé si couverte d'infamie qu'elle songe à son tour à se détruire (3). En admettant qu'il y ait dans ce dernier trait un peu d'exagération, il reste que la « veuve de suicidé », le « fils de suicidé » devaient être assez mal vus chez eux. D'après Diderot, le mauvais effet produit par le suicide n'atteint pas seulement la femme et les enfants : la honte « rejaillit sur les parents; les amis sont au moins accusés d'un mauvais choix; un corps, une secte entière est calomniée » (4).

L'affaire Calas montre à quel point une famille bourgeoise redoute la honte d'un suicide : « Mon père, déclare Pierre Calas, dans l'excès de sa douleur, me dit : Ne vas pas répandre le bruit que ton frère s'est défait lui-même. Sauve au moins l'honneur de ta misérable famille » (5). On sait quelles suites a cet effort pour cacher la vérité. Mais il est dans les mœurs du temps, et Voltaire, en le déplorant, ne songe pas à s'en étonner. La phrase de Calas est d'autant plus remarquable que, dans le ressort du Parlement de Toulouse il n'y a pas confiscation en cas de suicide. Calas n'a pas à craindre pour ses biens. Mais le suicide de son fils porte atteinte à l'honneur de la famille.

Ainsi catéchismes et *Encyclopédie*, apologistes et philosophes, Bergier et La Mettrie s'accordent à condamner le suicide. Le vieux droit, qui cent ans plus tôt comptait tant d'adversaires, trouve dans les jurisconsultes classiques autant de théoriciens complaisants, est maintenu dans sa rigueur par deux *déclarations* royales et

---

(1) Dubois-Fontanelle, *Emilie ou les vœux forcés* (Théâtre et Œuvres philosophiques, t. III, p. 158. (2) Cournot, *Souvenirs*, éd. Bottinelli, P. 1913, p. 20. (3) *Philosophie de la Nature*, t. V, p. 152. (4) *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, Des lettres de Sénèque*, paragr. 23. (5) Cette *Déclaration* est citée par Voltaire dans le *Traité sur la tolérance*.

par un arrêt solennel du Parlement de Paris. Des moralistes s'en déclarent partisans. La seule expression d'idées favorables au suicide est un crime que Séguier dénonce au Parlement. Dans le peuple l'horreur subsiste. — Si j'ai insisté sur cette survivance, sur cette solidité de l'ancienne morale, c'est d'abord pour bien mettre en lumière le caractère de la lutte violente qui s'engage au XVIIIe siècle. C'est aussi parce qu'il y a là pour la science des mœurs une grande leçon de prudence : philosophie, droit, jurisprudence écrite, tout ce sur quoi s'appuie le plus volontiers la sociologie paraît d'abord favorable à l'ancienne morale : et c'est pourtant à l'époque même où elle paraît plus ferme que jamais que cette morale n'est plus qu'une façade, et une façade qui déjà s'écroule.

II

Victoire de la morale nuancée : 1) Elle s'affirme toujours dans les romans et au théâtre ; 2) les philosophes hostiles en principe au suicide font de larges concessions à la morale nuancée ; 3) d'autres philosophes attaquent la vieille morale, soit en déclarant que le suicide est toujours l'effet de la folie (Mérian, Dubois-Fontanelle, Lévesque, Anory) ; soit en lançant des formules favorables au suicide (Montesquieu, Maupertuis, d'Holbach) ; soit en expliquant qu'il y a suicide et suicide (d'Argenson, Helvétius, Delisle de Sales, Voltaire).

Tout d'abord, la morale nuancée continue à s'affirmer dans les romans et au théatre.

Dans les romans elle s'étale moins. Qu'on lise la *Vie de Marianne*, le *Paysan parvenu*, les *Liaisons dangereuses*, *Gil Blas*, *Manon Lescaut*, on n'y trouvera plus ces héros qui, par leur exemple, indiquent dans quels cas le suicide est licite, élégant ou de rigueur. Mais on aurait tort d'en conclure à une transformation de l'idéal mondain. Ce qui se transforme, c'est le roman lui-même. Aux siècles précédents, il était avant tout école de bon ton et de morale. Au XVIIIe siècle, les auteurs se rapprochent de la vie courante et s'éloignent d'autant des situations exceptionnelles qui poussent au suicide les âmes héroïques. Mais, il n'y a pas revirement moral. Lesage, Marivaux, l'abbé Prévost, Restif s'occupent beaucoup moins de la mort volontaire que les romanciers précieux. Seulement, à l'occasion, ils se montrent très fidèles à la morale romanesque. A côté d'eux, il y a les romanciers philosophes comme Voltaire, Diderot, Marmontel, La Dixmerie; il y a ceux qui continuent à peindre le monde idéal comme font, dans le goût classique, Mme de Villedieu, Florian, Mme de Fontaine, Mme de Tencin et, dans le goût nouveau, Loaisel de Tréogate, Bernardin de Saint-Pierre, le poëte Léonard. Il y a les romans d'aventures de Bastide ou de Mouhy. Dans

tous ces ouvrages (1), la morale nuancée continue à s'affirmer. Et elle s'affirme de la même manière qu'aux siècles précédents. On retrouve d'un côté les phrases de façade qui condamnent le suicide, d'autre part une morale en action qui, dans des cas déterminés, montre les héros sympatiques se tuant ou prêts à se tuer.

Je ne m'attarde pas à compter les phrases dans lesquelles le romancier parle de « tragique aventure », d'action « furieuse », de funeste « dessein ». A cet égard, il n'y a aucun changement. Quelquefois, comme au XVIIe siècle, la réprobation est très nettement marquée. L'abbé Prévost consacre tout un conte à opposer « la philosophie française » qui détourne les désespérés du suicide à la philosophie anglaise qui les y pousse (2). Dans Marmontel (3), dans

(1) Dans la masse toujours plus considérable des romans j'ai fait un choix d'après les mêmes principes que pour les romans du siècle précédent. Dans les œuvres volumineuses comme celles de l'abbé Prévost et de Restif de la Bretonne, j'ai lu les ouvrages les plus connus et, au hasard, quelques-uns des autres. J'ai surtout essayé de prendre quelques spécimens de tous les genres qui ont plu. Je me suis servi, pour en dresser une liste, du livre de M. Lebreton (*Le roman au XVIIIe siècle*, P. 1898), du *Manuel de* M. Lanson (XVIIIe S., ch. VII, parag. 1-12) et d'indications qu'a bien voulu me donner M. Mornet. J'indique ici les ouvrages cités au cours de ce chapitre : Bastide, *Les ressources de l'amour*, P. 1752 ; Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie* (Œuvres complètes, P. 1818, t. VI) ; Charpentier, *Nouveaux contes moraux*, Amst., 1767 ; Mme de Charrière, *Caliste*, Genève, 1787 ; Diderot, *Jacques le fataliste et son maître* (Œuvres, P. 1821, t. VI) ; Dubois-Fontanelle, *Contes* (Théâtre et Œuvres philosophiques, P. 1785, t. III) ; *La Duchesse de Capoue*, P. 1732 ; Florian, *Gonzalve de Cordoue*, P. 1884 ; *Histoire de la Princesse Jaïren reine du Mexique*, La Haye, 1750 ; La Dixmerie, *Contes philosophiques*, P. 1765 ; Léonard, *Lettres de deux amants habitants de Lyon*, Londres, 1783 ; Lesage, *Le Bachelier de Salamanque*, *Les aventures de Beauchêne* (Œuvres choisies, Amsterd., 1783) ; Loaisel de Tréogate, *Valmore*, P. an III ; *Les soirées de la mélancolie*, P. 1777 ; Louvet, *Une année de la vie du chevalier de Faublas* ; *Six semaines de la vie du chevalier de F.* ; *La fin des amours du chevalier de Faublas*, Londres, 1790 ; Mlle de Lussan, *Les Veillées de Thessalie*, P. 1731, *Anecdotes de la Cour de Philippe-Auguste*, P. 1733 ; Marivaux, *Les effets de la sympathie*, Œuvres, P. 1781, t. V et VI ; *Le Don Quichotte moderne*, *ibid.*, t. XI ; Marmontel, *La leçon du malheur*, *L'erreur d'un bon père*, *Les déjeuners du village*, *Les bâteliers de Besons*, *Il le fallait*, *Les solitaires de Murcie*, *Lausus et Lydie*, *La Bergère des Alpes*, *Laurette* (Contes Moraux, Œuvres P. 1819, t. IV-VI) ; *Les Souvenirs du Coin du feu*, *Nouveaux Contes moraux*, *ibid.*, t. VI ; de Mouhy, *Le masque de fer*, La Haye, 1750 ; abbé Prévost, *Mémoires et Aventures d'un homme de qualité*, P. 1808 ; *Contes, aventures et faits singuliers* (Œuvres choisies, P. 1784) ; *Le monde moral* (*ibid.*, t. 29) ; *Mémoires d'une jeune dame* (*ibid.*, t, 31) ; Regnard, *La Provençale* (Œuvres, P. 1820, t. I); Restif de la Bretonne, *Le paysan et la paysanne pervertis*, P. 1785 ; Mme de Riccoboni, *Histoire du Marquis de Cressy*, Amsterd., 1758 ; Mme de Tencin, *Mémoires du comte de Comminges*, P. 1735 ; Mme de Villedieu, *Les désordres de l'amour*, *Cléonice ou le roman galant*, *Carmante*, *Alcidamie* (Œuvres, P. 1721) ; Voltaire, *Candide*, *L'ingénu* (Œuvres, P. 1853, t. VIII. (2) *Contes, aventures*, etc, 416. (3) *L'erreur d'un bon père* (Œuvres, V, 136), *Il le fallait* (VI, 16).

Restif de la Bretonne (1), dans Mme de Villedieu (2), on trouve des déclarations contre la mort volontaire. Marivaux raille l'amant romanesque qui « de désespoir allait se tuer si son écuyer ne l'en avait empêché (3). Faublas, renonçant au suicide se dit : « Vraiment j'allais faire une belle sottise » (4).

Mais d'abord, on trouve, en sens inverse des phrases favorables à certains suicides (5); on trouve aussi des railleries contre la morale traditionnelle : Voltaire dénonce, dans l'*Ingénu*, « ces lieux communs fastidieux par lesquels on essaie de prouver qu'il n'est pas permis d'user de sa liberté pour cesser d'être quand on est horriblement mal, qu'il ne faut pas sortir de sa maison quand on ne peut plus y demeurer, que l'homme est sur la terre comme un soldat à son poste : comme s'il importait à l'Etre des Etres que l'assemblage de quelques parties de matière fût dans un lieu ou dans un autre : raisons impuissantes qu'un désespoir ferme et réfléchi dédaigne d'écouter et auxquelles Caton ne répondit que par un coup de poignard » (6). Enfin et surtout la morale en action est toujours celle des romans du XVIe et du XVIIe siècle, et ce sont les mêmes suicides qui excitent la sympatie ou l'admiration.

Suicides altruistes : un soldat se fait tuer pour sauver un officier dont il est l'obligé (7), une femme se tue pour mettre fin à la rivalité de ses deux amants (8), un héros innocent veut se frapper pour épargner à la reine qu'il aime et qui le croit coupable la douleur de le condamner (9).

Suicides destinés à sauver l'honneur : des jeunes filles, des femmes veulent se tuer ou se tuent pour ne pas être outragées (10) ou pour ne pas survivre à un outrage (11). Une d'elles, en se frappant, déclare : « Le ciel qui ne punit que les crimes aura pitié de mon âme » (12). Sur la poupe du St-Géran, Virginie repousse « avec dignité » le matelot nu qui pourrait la sauver (13). Des condamnés préfèrent la mort à l'infamie du supplice. Un héros de l'abbé Pré-

---

(1) *Le paysan et la paysanne pervertis*, I, 309. (2) *Carmante* (Œuvres, III, 90). (3) *Le don Quichotte moderne*, p. 7. (4) *Faublas. Une année*, IV, 110. (5) Léonard, *Lettres de deux amants*, IV, 183-187, Parny, *Œuvres* (P. 1808. I, p. 200-201). (6) *L'ingénu*, XX. (7) Marmontel. *Les souvenirs du coin du feu* (VI, 179). (8) Mme de Villedieu, *Carmante*. 253. (9) II. *Ibid.*, 499. (10) Bastide, *Les ressources de l'amour*, IV, p. 117 ; De Mouhy, *Le masque de fer*, IVe partie, p. 6. Marivaux, *Effets de la sympathie*, I, 386, 399, 404 ; II, 101, 450 ; Marmontel. *Les bateliers de Bezons* (V, 336) ; Loaisel de Tréogate, *Les soirées de la mélancolie*, p. 20 ; Charpentier, *Lucile* (Nouveaux contes moraux, p. 101). Lesage rend hommage à sa façon à la morale romanesque dans le *Bachelier de Salamanque*, p. 448. (11) *Soirées de la Mélancolie*, p. 115. (12) *Mémoires d'un homme de qualité*, t. I, l, II, p. 89. (13) *Paul et Virginie*, p. 182.

vost donne du poison à son fils en danger d'être condamné à mort (1). Quand Valmore a déshonoré les siens, son père lui tend une épée et lui dit : l'honnête homme s'égare, mais sait s'en punir; « rends toi un service que je ne puis te rendre » (2). Enfin, quelquefois, le héros vaincu refuse de survivre à sa défaite (3).

Suicides dus au remords et au désir d'expier : un héros se fait tuer par regret d'avoir conduit un ami à sa perte (4); un autre parce que l'amour l'a retenu loin d'un combat (5); Falkland, se trouvant bigame, se tue (6); Faublas, décidé à se tuer, parle du « trépas glorieux » qui va réparer ses erreurs (7).

Suicides d'amour enfin : on ne compte pas les amants qui veulent se tuer ou se tuent pour ne pas survivre à l'objet de leur amour. On les retrouve dans Lesage (8) et Marivaux (9), dans Mme de Tencin (10), Mme de Villedieu (11), Mlle de Lussan (12), dans l'abbé Prévost (13), dans La Dixmerie (14). On ne compte pas davantage ceux qui renoncent à la vie quand ils sont dédaignés, rebutés, trahis ou séparés de ce qu'ils aiment : personnages de Mme de Villedieu, de Florian, de Louvet, de Mlle de Lussan, de Marivaux, de Marmontel, de Mme de Charrière, de l'abbé Prévost, de Loaisel de Tréogate, de Voltaire, de Parny, de Bastide (15), de bien d'autres. Le roman composé par Léonard après la mort des deux « amants de Lyon » est une apothéose toute romantique du suicide d'amour. Séparés par des parents injustes, Thérèse et Faldoni décident de se tuer. Thérèse demande « sa robe blanche de satin des Indes » et chante des vers d'amour en s'accompagnant sur sa harpe. Quand elle est morte, les paysans, dont elle était l'idole, s'agenouillent. On

---

(1) *Le monde moral*, p. 120. (2) Loaisel, *Valmore*, p. 75-77). (3) Florian, *Gonzalve de Cordoue*, I, 190 ; de Mouhy, *Le Masque de Fer*, VIe partie, p. 51. (4) Marmontel, *Lausus et Lydie* (III, 123). (5) Marmontel, *La Bergère des Alpes* (III, 276). (6) Abbé Prévost, *Mémoires d'une jeune dame*, 431 ; Cf. de Mouhy, *Masque de Fer*, VI, 66. (7) Faublas, *La fin des amours*, etc , VI, 123, II, 154 ; III, 5 et 19 ; V, 77 ; Cf. Mme de Villedieu, *Alcidamie*, IV, 439. (8) *Aventures de Beauchêne*, p. 350 ; *Bachelier de Salamanque*, 268. (9) *Les effets de la sympathie*, II, 20, 58. (10) *Mémoires du comte de Comminges*, 127. (11) *Cléonice*, p. 530. (12) *Anecdotes de la cour*. etc. II, 306, 319. (13) *Mém. d'un homme de qualité*, II, 1, VIII, 195, (14) *Contes philosophiques*, II. 200, 205. Cf. *La duchesse de Capoue*, 95, 114, 145 ; *Histoire de la princesse Jairen*, p. 115, 118. (15) Mme de Villedieu, *Les désordres de l'amour*, *Carmante*, *Cléonice*, *Alcidamie* (Œuvres, I, 211, III, 81, I, 546, IV, 307) ; Florian, *Gonzalve*, II, 6 et 11 ; *Fin des amours de Faublas*, p. 141 ; Mlle de Lussan, *Anecdotes*, etc,. I, 97 ; Marivaux, *Effets de la sympathie*, II, 130 ; Marmontel, *Laurette* (III, 425), *Les déjeuners du village* (V, 295), *Les solitaires de Murcie* (VI, 69) ; Mme de Charrière, *Caliste*, 90 ; abbé Prévost, *Mém. d'un homme de qualité*, II, 1, IX, 281 et III, 1, XV, 373 ; Loaisel, *Valmore*, p. 53 ; Voltaire, *l'Ingénu*, XX ; Parny, *Œuvres* (I, 200); Regnard, *La Provençale*, p. 365 ; Bastide, *Les ressources de l'amour*, I, 41, III, 69.

murmure contre l'officialité qui défend l'interdiction en terre sainte. On porte les amants dans un bois de saules; le curé fait un long discours en l'honneur de Thérèse : vous avez vu cette fille du ciel, cet ange sur la terre; qui de vous eut à s'en plaindre? S'il en est un seul, qu'il se lève et qu'il parle! On crie : personne! personne! Les cloches sonnent, le curé bénit la tombe « sans s'arrêter aux défenses de M. Le Promoteur ». Les deux cercueils sont entourés de flambeaux; « le groupe de lumières dans l'éloignement faisait paraître le bois comme enflammé » (1).

Comme on voit, c'est bien à tort que Marton dit dans les *Philosophes :*

Mourir ! Vous vous moquez, et ce n'est plus l'usage.
On ne le souffre plus même dans les romans (2).

Non seulement on le souffre, mais le roman romantique a pour le suicide d'amour des complaisances plus tendres encore que celles du roman classique.

Au théâtre (3), la morale nuancée s'affirme toujours avec le même éclat.

Bien entendu, il y a toujours quelques formules de façade : « Je ne hâterai point ma mort, je suis déjà trop coupable sans attirer sur moi la colère céleste » (1). « Des pistolets? C'est l'arme des suicides et des lâches » (2).

Quelque honneur qu'à ce sort la multitude attache,
Se donner le trépas est le destin d'un lâche... (3)

Libre au moins dans la mort... — Mon fils, qu'avez-vous dit ?
— Caton se la donna. — Socrate l'attendit (4).

Plus le malheur est grand, plus il est grand de vivre (5).

Mais ces déclarations sont, en somme, fort rares et la morale en action exalte toujours exactement les mêmes suicides.

---

(1) *Lettres de deux amants*, IV, 139-152. M. Baldensperger signale dans son livre sur *Gœthe en France* (P. 1902, p. 18) le caractère Werthérien des adieux à la vie de Faldoni ; De 1776 à 1797 on publie quinze traductions françaises de Werther, sans compter les imitations : *Dernières aventures du jeune d'Alban*, *Nouveau Werther*, etc. (2) Palissot, *Les Philosophes*, P. 1760. (3) J'ai vu à peu près toutes les tragédies, comédies larmoyantes et drames indiqués dans le *Manuel bibliographique* de M. Lanson. (1) Mercier, *Natalie*,)II, 5; cf. IV, 5. (2) Restif de la Bretonne, *Les fautes sont personnelles*, V, 6. (3) Gresset, *Edouard, III*, IV, 7. (4) Lemierre, *Barnevelt*, V. sc. dern, (5) Crébillon, *Le triumvirat*, I, 4. Cf. Chateaubrun, *Les Troyennes*, I, 7. *La veuve de Malabar*, de Lemierre, est dirigée contre les suicides en usage dans l'Inde.

Iphigénie se tuera pour ne pas immoler Oreste (1), Olympie pour assurer la victoire aux Athéniens (2), la mère de Spartacus pour son fils (3), Idoménée pour sa patrie et son enfant (4), Sophronie se fera tuer pour sauver ses frères chrétiens (5). Tous sont honorés, admirés. Quand Vilson décide de se tuer pour que sa femme puisse se remarier et vivre heureuse, Falkland lui dit : Ne crains pas que je veuille t'empêcher de mourir; « c'est le droit des infortunés, c'est le tien, c'est le mien » (6). Sympathiques aussi sont les héros qui se tuent parce qu'ils ne peuvent survivre à un être cher, telle l'Andromaque de Châteaubrun (7), le Thyeste et la Tullie de Crébillon (8); Mérope, ayant appris la mort de son fils, dit fièrement :

Quand on a tout perdu, quand on n'a plus d'espoir,
La vie est un opprobre et la mort un devoir (9).

Dans l'*Orphelin de la Chine,* Zamti, ne voulant pas survivre à son roi, s'écrie :

Après l'atrocité de leur indigne sort,
Qui pourrait redouter et refuser la mort?
Le coupable la craint, le malheureux l'appelle,
Le brave la défie et marche au-devant d'elle;
Le sage qui l'attend la reçoit sans regret (10).

Le regret d'un crime ou d'une faute, le désir d'expier poussent au suicide des personnages de Voltaire, Ducis, de Belloy, Falbaire de Quingey (11). Devant le corps d'Orosmane, Nérestan s'écrie : « Faut-il qu'à t'admirer ta fureur me contraigne? » (12). Dans le *Siège de Calais,* Aliénor conseille à Harcourt, qui a trahi, de se tuer; et il déclare :

Qu'un si beau désespoir éternise ma mort!
Qu'on dise, en apprenant cet effort magnanime :
Il serait mort moins grand s'il eût vécu sans crime (13).

Les héros vertueux ont recours au suicide ou du moins y pensent pour expier une faute involontaire (14), ou encore un amour

(1) Guymond de la Touche, *Iphigénie en Tauride*, IV, 7. (2) Marmontel, *Les Héraclides*. I, 3, (3) Saurin. *Spartacus*, I, 3. (4) Crébillon, *Idoménée*. IV, 4. (5) Mercier, *Olinde et Sophronie*, II, 1. (6) Falbaire de Quingey, *Le fabricant de Londres*, IV, 1. (7) Chateaubrun, *Hécube*, IV, 5. (8) *Atrée, et Thyeste*, V, *Le triumvirat*. V, sc. dern. (9) *Mérope*, II, 7. (10) I, 5. (11) Ducis, *Hamlet*, V, 8, *Macbeth*, sc. dern., *Othello*, sc. dern.; de Belloy, *Siège de Calais*, II, 4 ; III, 8 ; III, 10 ; Falbaire, *Le fabricant de Londres*, II, 8. (12) *Zaire*, V, 12. (13) III, 10. (14) Chamfort, *Muslapha et Zéangir*, V, 5 ; Crébillon, *Electre*, sc. dern., *Sémiramis*, V ; Voltaire, *Mahomet*, V, 4.

coupable (1). Non seulement on les approuve, mais on les pousse à la mort. La fille de Sciolto a aimé un traître : son père lui tend coupe empoisonnée en lui disant : « Fais ton devoir » (2).

Les suicides d'amour sont toujours innombrables. Comme au XVIIe siècle, les vrais amants ne doivent pas survivre à ce qu'ils aiment. Ainsi pensent la Caliste de Colardeau, le Roméo de Ducis, le don Pèdre de Lamotte Houdart, le Pyrrhus et l'Hercule de Morand, l'Adélaïde de Piron, l'Isménie de Regnard, l'Emilie et le Guiscard de Saurin, la Cassandre de Voltaire, l'Elisabeth et la Lucie de La Harpe, et, dans les drames, le Mylord de *Paméla*, le Fayel de Baculard d'Arnaud (3). Il est impossible d'énumérer tous ceux qu'un chagrin d'amour conduit au suicide (4). Tous sont sympathiques. Le Franc de Pompignan a beau dénoncer la complaisance pour le suicide comme un des vices de l'esprit philosophique, sa Didon n'est pas moins sympathique qu'une autre (5). Dans la pièce de Pascal de Lagouthe sur les amants de Lyon, Luzzile déclare bien que le suicide est un crime, mais elle n'en décide pas moins de se tuer avec son amant :

Dieu n'est point un tyran, nos pleurs peuvent lui plaire (6).

Zulime, apprenant le mariage de son amant, se frappe en disant : « J'ai rempli mon devoir » (7). Non seulement on ne blâme pas les amants que l'amour pousse au suicide, mais ils forcent par là les cœurs rebelles (8); c'est pour se donner des airs d'honnêtes femmes que les courtisanes jouent la comédie du suicide (9).

Enfin ce qui frappe le plus et ce qui excite peut-être le plus de sympathie, ce sont les morts volontaires destinées à sauver l'honneur.

Les femmes, bien entendu, préfèrent la mort à un outrage (10).

L'idée qu'un commerçant menacé de faillite n'a qu'à se tuer apparaît dans Beaumarchais. Quand le héros des *Deux Amis* court

---

(1) Crébillon, *Idoménée*, III, 5; Voltaire, *Olympie*, V, 7. (2) Colardeau, *Caliste*, V. 2. (3) Colardeau, *Caliste*, IV, 6 ; Ducis, *Roméo et Juliette*, V, 2 ; La Motte Houdart, *Inès de Castro*, V, 8 ; Morand, *Pyrrhus*, sc. dern., et *Mégare*, sc. dern., Piron, *Gustave Vasa*, III, 7 ; Regnard, *Sapor*, V, 5 ; Saurin, *Spartacus*, V, 12 ; *Blanche de Guiscard*, V, 8 ; La Harpe, *Le comte de Warvic* et *Barnevel*, sc. dern. ; Voltaire, *Olympie*, V, 7 ; Nivelle de la Chaussée, *Paméla*, IV, 4 ; Baculard d'Arnaud, *Fayel*, V, sc. dern. (4) Decaux, *Marius*, IV, 1 ; de Morand, *Téglis*, sc. dern. ; *Mégare*, III, 1 ; Saurin, *Blanche et Guiscard*, V, 8 ; Voltaire, *Tancrède*, V, 5 ; *Alzire*, IV, 4 ; Baculard d'Arnaud, *Fayel*, III, 3 ; Mercier, *Zoé*, III, 3 ; Restif, *La fille naturelle*, I, 4, etc. (5) Didon, V, sc. dern. (6) *Luzzile ou la force de l'amour*, V, 7. (7) Voltaire, *Zulime*, V, 3. (8) Nivelle de La Chaussée, *L'Ecole de la jeunesse*. (9) Mercier, *Jenneval*, IV, 7. (10) Lanoue, *Mahomet second*, II, 5 ; Chamfort, *Mustafa et Zéangir*, I, 2.

le risque de ne pouvoir faire face à une échéance, son caissier déclare : « Vous connaissez sa probité, ses principes... Il en mourra » (1).

Ceux qui se tuent pour ne pas céder, pour mourir libres sont encore plus nombreux qu'au XVIIe siècle. Déjà quelques héroïnes préfèrent la mort au couvent (2). L'Hécube de Châteaubrun, le Cassius de Voltaire, l'Huascar de Leblanc, l'Amilka de Morand aiment mieux mourir que plier (3). L'Antoine de Marmontel dit de Cléopâtre : « L'univers attendri chérira sa mémoire » (4). Aliénor, dans le siège de Calais, conseille aux habitants de se tuer tous plutôt que de se rendre (5). Ceux qui sont vaincus, soit par un ennemi, soit par la destinée, vont à la mort avec de fières déclarations :

Des héros désarmés c'est le dernier parti (6).

... La mort n'est qu'un instant
Que le grand cœur défie et que lâche attend (7).

Lorsqu'un péril pressant nous laisse sans appui,
C'est mériter la mort que l'attendre d'autrui (8).

... Apprends d'une femme intrépide
Comment dans les revers un grand cœur se décide (9).

Enfin il est toujours d'un héros de se tuer pour éviter la honte du supplice. L'Alzonde de Gresset se tue pour mourir « en reine » (10). L'Irène de Lanoue s'écrie :

Ne laissons point le peuple arbitre de mon sort,
Et plutôt en chrétienne offrons-nous à la mort (11).

Condamnée par le Sénat, la femme d'Aristomène demande à son mari du poison : « Sur l'infâme échafaud veux-tu me voir monter? » (12). Dans le *Lorédan* de Dubois-Fontanelle, les amis d'un condamné à mort écrivent à son père : « Un moyen peut encor l'arracher à la honte » (13) ; et le père apporte le poison, comme

(1) *Les deux amis*, I, 9. (2) La Harpe, *Mélanie*, III, 9. Dans l'*Ericie* de Dubois-Fontanelle (III, sc. dern.), l'héroïne, vestale malgré elle, se tue. (3) Chateaubrun, *Les Troyennes*, I, 7 ; Voltaire, *La mort de César*, II, 4 ; Leblanc, *Manco Capac* ; Morand, *Menzikof*, I, 14. Dans l'*Indigent* de Mercier (I, 5), l'héroïne préfère la mort à la honte de mendier. (4) Marmontel, *Cléopâtre*, V, 7. (5) I, 6. (6) Marivaux, *Annibal*, V, 9. (7) Crébillon, *Catilina*, V, 6. (8) Decaux, *Marius*, V, 4. (9) Blin de Sainmore, *Orphanis*, V, 6. Cf. Colardeau, *Caliste*, IV, 7. (10) *Edouard III*, V, 12. (11) *Mahomet, II* IV, 7. (12) Marmontel, *Aristomène* V, 5. Cf. La Harpe, *Barnevel*, sc. dern.; Regnard, *Sapor*, V, 5 ; Mme de Villedieu, *Nitetis*, V, 4. (13) *Lorédan*, III, 5.

fait le père de Mérinval dans la pièce de Baculard d'Arnaud (1). Dans l'*Orphelin de la Chine*, la vertueuse Idamé, se croyant condamnée, déclare que le Ciel, lorsqu'il nous envoie certaines infortunes, nous donne aussi le courage nécessaire pour nous y soustraire, et elle invite, en des vers célèbres, son époux à mourir avec elle :

Les criminels tremblants sont traînés au supplice.
Les mortels généreux disposent de leur sort.
Pourquoi des mains d'un maître attendre ici la mort?
L'homme était-il donc né pour tant de dépendance?
De nos voisins altiers imitons la constance;
De la nature humaine ils soutiennent les droits,
Vivent libres chez eux et meurent à leur choix...

Zamti répond sans hésiter : « J'avais déjà conçu tes desseins magnanimes » (2). Alzire, apprenant que le peuple réclame son supplice, proteste avec véhémence contre la loi chrétienne qui interdit le suicide :

Quoi, ce Dieu que je sers me laisse sans secours!
Il défend à mes mains d'attenter sur mes jours!...
Eh! quel crime est-ce donc devant ce Dieu jaloux
De hâter un moment qu'il nous prépare à tous?
Quoi,du calice amer d'un malheur si durable
Il faut boire à longs traits la lie insuportable?
Ce corps vil et mortel est-il donc si sacré
Que l'esprit qui le meut ne le quitte à son gré?... (3).

Ainsi la tragédie expirante enseigne la même morale qu'elle enseignait à sa naissance. C'est à bon droit que l'abbé Desfontaines lui reproche de diminuer « l'horreur du suicide » (4). Non seulement les pièces qu'on vient de voir n'en font pas un objet d'horreur, mais elles le présentent, en des cas bien déterminés, comme la solution normale, élégante ou obligatoire.

Mais ce qui fait l'originalité du siècle, c'est que les déclarations favorables à certains suicides ne se trouvent plus seulement dans les tragédies et les romans. Les philosophes, naguère si discrets, entrent dans la lice et engagent la lutte. D'abord, ils nous ont paru d'accord avec les casuistes et les catéchismes. Mais l'accord ne va pas au-delà

(1) *Mérinval*, V, 4. (2) V, 1 et V, 5. (3) *Alzire*, V, 3. (4) Desfontaines, *Observations sur les écrits modernes*, t. XI (P. 1737, p. 199).

des mots. Dès qu'on regarde d'un peu près, la morale nuancée est partout, résiste et attaque.

Sans doute nous avons vu protestants et philosophes employer les mêmes formules absolues qu'adopte l'Eglise. Mais derrière ce paravent, leur doctrine se complique et se nuance. Dumas condamne tous les suicides : seulement la mort de Codrus n'est pas un suicide (1). Formey n'est pas moins rigoureux en paroles : seulement ceux qui se défont « parce que leur patience est épuisée et que les maladies ou les supplices les mettent au désespoir » lui semblent « plus excusables » : « ils succombent, ou peu s'en faut à une nécessité physique » (2).

Passons aux philosophes. D'Artaize déclare d'un ton tranchant que « jamais le suicide n'est que la lâcheté du courage », mais il écrit à propos d'Arria : « Courage, amour, élan sublime de l'âme! non, jamais vous n'allâtes si loin », et le seul reproche qu'il fasse à Caton, c'est d'avoir trop « tâtonné » avant de se frapper. Le suicide, même lorsqu'il est faute, est une espèce de faute de luxe : inconnu à la brute, « c'est un affreux bienfait de notre perfectionnement » (3).

Denesle convient que, si Othon s'est tué pour épargner aux Romains la guerre civile, c'est un héros, du moins « selon les principes de la magnanimité naturelle » (4). Le Noble déclare lui aussi que le suicide peut avoir un fondement vertueux, « suivant les principes de la morale humaine » (5). Ainsi morale *humaine*, morale *naturelle* percent sous les formules qui semblaient consacrer la morale simple.

Robinet, après avoir interdit le suicide, déclare que « la reconnaissance, l'estime, l'amour, le respect » pourraient nous permettre de sacrifier notre vie à autrui (6).

Lévêque blâme le courage condamnable des suicidés, mais l'explique par des causes physiologiques : on se tue parce que les esprits actifs manquent au fluide nerveux (7).

Marmontel, hostile au suicide, fait l'éloge de Caton d'Utique préférant la mort à la honte de devoir la vie à César (8).

Toussaint admet qu'on peut s'affranchir de la loi qui interdit le suicide, « quand le devoir nous engage à quelque acte de vertu » (9).

La Mettrie se contredit brutalement. Après avoir fait appel, contre le suicide, à la superstition et à la sagesse, il déclare : « Sans doute, c'est violer la nature que de la conserver pour son propre tourment... Lorsque la vie est absolument sans aucun bien et qu'au contraire elle est assiégée d'une foule de maux terribles, faut-il attendre

---

(1) Dumas, ch. I. (2) Formey, p. 226. (3) *Le prisme moral*, 74, 261. (4) *L'Aristippe moderne*, 257. (5) *L'école du monde*, 141. (6) *Dictionnaire*, t. XXVIII, p. 657. (7) *L'homme moral*, chap. XLIII. (8) *Morale* (Œuvres, XVII, 268). (9) *Les mœurs*, 209.

une mort ignominieuse ? » (1) Et encore : « Que risque-t-on à mourir et que ne risque-t-on à vivre » (2).

D'Argens, qui condamne si vigoureusement la mort volontaire, excepte de cette condamnation les grands hommes qui se sont trouvés réduits au suicide « pour sauver leur patrie ou pour conserver leur gloire » (3).

Vauvenargues parle avec estime de « celui qui volontairement et de sang-froid meurt pour la gloire » (4).

Dalembert, après avoir condamné le suicide au nom de la morale purement humaine, écrit : « On demande si ce motif de conserver ses jours aura un pouvoir suffisant sur un malheureux accablé d'infortune à qui la douleur et la misère ont rendu la vie à charge? Nous répondrons qu'alors ce motif doit être fortifié par d'autres plus puissants que la révélation y ajoute ». Mais, au lieu d'insister sur ces motifs plus puissants, Dalembert expose au contraire l'idée des législateurs « purement humains » : ils ont regardé le suicide « tantôt comme une action de pure démence, une maladie qu'il serait injuste de punir, parce qu'elle suppose l'âme du coupable dans un état où il ne peut plus être utile à la société, tantôt comme une action de courage qui, *humainement parlant*, suppose une âme ferme et peu commune ». On a dit, continue Dalembert, que Caton, en se tuant, avait fait preuve de faiblesse. « Les écrivains pourraient soutenir par les mêmes principes que c'est une action de lâcheté de ne pas tourner le dos à l'ennemi, parce qu'on n'a pas le courage de supporter l'ignominie que cette fuite entraîne ». Et Dalembert, en guise de conclusion, lance un trait aux moines : « quand une raison purement humaine pourrait excuser en certaines circonstances le suicide proprement dit », cette même raison n'en proscrit pas moins, en toute occasion, le suicide lent de soi-même, c'est-à-dire « les macérations indiscrètes » (5).

Dans l'article de l'*Encyclopédie*, la complaisance de Diderot pour la morale nuancée n'est pas moins visible.

Après avoir condamné la mort volontaire on a vu plus haut avec quelle rigueur, Diderot ajoute, d'un ton détaché, « qu'il s'est trouvé des chrétiens » qui ont voulu la justifier. Suit une analyse de l'ouvrage anglais de Donne : le suicide n'est opposé « ni à la loi de la nature, ni à la raison, ni à la loi de Dieu révélée ». Samson s'est tué; Eléazar s'est fait écraser, « action qui est louée par St-Ambroise »;

---

(1) *Anti-Sénèque* (Œuvres, II, 186). (2) *Système d'Epicure* (Œuvres, II, 36). Cf. « Il est violent à la nature de ne pas succomber à la tentation de mourir quand le dégoût de la vie fait le plaisir de la mort » (Œuvres, II, 35). (3) Lettre, 245. (4) *De l'esprit humain*, II, 24. Cf. *Dialogue*, XV. (5) *Eléments de Philosophie*, ch. XI (Œuvres I, p. 227).

Jésus-Christ est mort volontairement; un grand nombre de martyrs sont « de vrais suicides », par exemple Ste-Pélagie, Ste-Apollonie; enfin les pénitents qui accélèrent leur mort « à force d'austérités » sont autant de « suicides ». Bien entendu, Diderot ne prend pas la doctrine de Donne à son compte, mais il est clair qu'il tient à faire parler tour à tour les deux morales : car, au lieu de réfuter le théologien anglais, il se contente de dire que son système ne sera « certainement point approuvé par les théologiens orthodoxes ». (1)

Dans son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Diderot s'exprime plus librement. Citant deux pensées de Sénèque : « Il est dur de vivre sous la nécessité, mais il n'y a point de nécessité d'y vivre », et : « arracher à Caton son poignard, c'est lui envier son immortalité », il ajoute : malheur à celui qu'une de ces pensées « ne plongera pas dans la méditation! ». (2) Il loue la « noble résolution de Pauline ». (3) Il écrit encore : « Ce n'était ni par dégoût ni par ennui que les Anciens se donnaient la mort; c'est qu'ils la craignaient moins que nous et qu'ils faisaient moins de cas de la vie. Le dialogue suivant n'aurait point eu lieu entre deux Romains : Voyez-vous cet endroit? C'est la bonde de l'étang, le lieu des eaux le plus profond. Vingt fois j'ai tenté de m'y jeter. — Pourquoi ne l'avez-vous pas fait? — Je mis ma main dans l'eau et je la trouvai trop froide. — Dans un autre moment vous l'auriez trouvée trop chaude; celui qui tâte l'eau ne s'y jette pas » (4). La raillerie répond à ceux qui voient en tout suicide une faiblesse. Pour le reste, Diderot se déclare nettement en faveur de la morale nuancé. Le suicide antique est noble, mais non pas celui qui est dû au dégoût où à l'ennui.

Toutefois ce qu'il y a de plus original en Diderot, ce ne sont pas ses déclarations morales proprement dites, c'est son effort pour noyer la question morale dans l'étude des *causes* du suicide. Parmi les causes sociales, il cite en dernier lieu les « opinions » qui inspirent le mépris de la vie, et au premier rang la misère, l'abus des jouissances, le luxe, les mauvaises mœurs nationales » qui « rendent le travail plus effrayant que la mort ». (5) Au point de vue psychologique, le dégoût de la vie n'existe que dans une tête dérangée ou mal organisée », encore n'est-il que momentané. (6)

Rousseau lui-même, malgré le tour absolu des phrases qu'on a lues plus haut, est loin d'être aveuglément hostile au suicide. Je n'allèguerai pas pour le prouver, comme on le fit dès le XVIIIe siècle,

---

(1) Article *suicide*. (2) *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Livre II, *Des lettres de Sénèque*, remarques sur la lettre V (Œuvres, XI, p. 326). (3) *Ibid.*, l. I, ch. 94 (p. 220). (4) L. II, ch. 24, Remarques sur la lettre LXX, p. 393. (5) *Ibid.*, p. 389. (6) *La Marquise de Claye et Saint-Alban* (éd. Assézat, IV, p. 460. Cf. Le rêve de Dalembert, éd. G. Maire, p. 152.

la fameuse lettre de St-Preux dans la *Nouvelle Héloïse*. Il est vrai qu'elle me paraît plus forte et d'un tour plus vif et plus simple que celle qui la réfute. Mais enfin elle est réfutée, et St-Preux s'avoue vaincu puisqu'il ne réplique pas. Seulement, dans la lettre même de Mylord Edouard, il n'y a pas une condamnation indiscrète de tout suicide. Il y a au contraire une violente opposition entre les beaux suicides antiques et le suicide misérable que serait celui de St-Preux. Tu m'oses nommer des Romains et Caton, s'écrie Mylord Edouard; mais, bien loin de dire : ces Romains eurent tort et Caton fut un lâche, il écrit : « homme petit et faible, qu'y-a-t'il entre Caton et toi? Montre moi la mesure commune de cette âme sublime et de la tienne. Téméraire, ah! tais-toi. Je crains de profaner son nom par son apologie. A ce nom saint et auguste, tout ami de la vertu doit mettre le front dans la poussière et honorer en silence la mémoire du plus grand des hommes ». Sans doute, les Romains au temps de la République ne se croyaient pas le droit de s'ôter la vie aussitôt qu'elle leur était à charge. « Mais quand les lois furent anéanties et que l'état fut en proie à des tyrans, les citoyens reprirent leur liberté naturelle et leurs droits sur eux-mêmes. « Les meilleurs moururent » vertueux et grands comme ils avaient vécu, et leur mort fut encore un tribut à la gloire du nom romain ». (1) Dans l'*Emile*. « Caton qui déchire ses entrailles » est encore proposé comme une des plus belles images de la vertu (2). Enfin dans une lettre à Voltaire sur le désastre de Lisbonne, Rousseau tout en s'attachant à montrer « qu'il est mieux pour nous d'être que de n'être pas », ajoute en passant, comme si la chose allait de soi : « Cela n'empêche pas que le sage ne puisse quelque fois déloger volontairement sans murmure et sans désespoir, quand la nature ou la fortune lui porte bien distinctement l'ordre de mourir ». (3) La phrase pourrait être de Marc-Aurèle.

Ainsi, vus de près, la plupart de ces philosophes qui se prononcent en pricipe contre la mort volontaire et qui, par certaines formules, sont tout à fait d'accord avec l'Eglise, se révèlent nettement hostiles à la simplicité de la morale populaire. Le suicide en principe est un crime, une lâcheté; mais, quand on meurt pour se soustraire à des douleurs cruelles, c'est une chose excusable; quand on meurt comme Caton, c'est une chose sublime; quand on meurt comme Othon, c'est magnanimité; et enfin il est d'un sage de s'en aller sans murmure quand la nature ou la fortune nous donnent l'ordre du départ. C'est donc bien la morale nuancée qui s'abrite derrière les formules favorables à la morale simple.

Sincères ou non, ces formules sont encore un hommage. Mais

---

(1) *Nouvelle Héloïse*, partie III, lettre XXII. (2) *Emile*, l, IV (*Œuvres*, IX, 62). (3) Lettre du 18 août 1756 (Œuvres, t. XVII, p. 229).

voici maintenant d'autres philosophes qui, loin de rendre hommage aux idées reçues, prennent plaisir à les braver et engagent hardiment la lutte.

Je distingue parmi ces lutteurs trois tendances : Mérian et Fontanelle suppriment la question morale en faisant du suicide l'effet de la démence; Montesquieu, d'Holbach et l'auteur inconnu d'un article célèbre du *Conservateur*, sans approuver évidemment tous ceux qui se tuent, défendent néammoins en principe et en termes généraux le droit au suicide; Helvétius, Delisle de Sales, Voltaire, se prononcent en faveur de la morale nuancée.

La première idée, exprimée par Diderot, se retrouve dans l'*Alambic* moral : on punit le suicide; on ne réfléchit pas que le désespoir est toujours « un état de maladie » (1). Selon Dubois-Fontanelle, il y a peu de suicides « qui n'offrent des traces de démence d'un genre plus ou moins étrange ». Ce ne sont pas des arguments qui guériront le mal : « Moralistes, abandonnez les préceptes, ne prescrivez rien, ne raisonnez même pas avec le malheureux qui veut se tuer. Plaignez-le, pleurez avec lui ». Mais les pleurs ne sont pas un traitement : « Le grand remède dont le suicide a besoin est entre les mains du gouvernement. Il consiste à veiller sur les mœurs, à arrêter les excès de luxe, à mettre fin aux désastres publics qui augmentent et aggravent les désastres particuliers. » Il consisterait surtout à « rendre les hommes heureux », car c'est principalement la misère qui produit le suicide (1).

Mérian, dans une assez longue étude publiée par l'Académie de Berlin, défend, lui aussi, l'idée que le suicide est toujours l'effet d'une maladie mentale. Il n'a aucune complaisance, aucune tendresse pour ceux qui se tuent. Il compare Rousseau à Hégésias l'orateur de la mort. Il s'élève contre l'idée qu'il pourrait y avoir un suicide philosophique. Mais la question morale proprement dite ne l'intéresse pas : « Je ne m'ingère point à décider, dit-il, si l'homme, maître de sa vie, peut la garder ou la quitter à son gré, ou bien si, en la quittant, il blesse les lois naturelles et ses devoirs envers la société. S'il est vrai d'ailleurs, qu'au moment où il se tue, il ait perdu l'usage de la raison et de la liberté, cette question tombe d'elle-même ». La question *tombe*, mot hardi, d'autant plus hardi que Mérian, s'évertue à prouver qu'en fait il n'y a point de suicide sans désespoir, point de désespoir sans « délire ». Sa théorie psychologique n'épargne même pas les martyrs qui s'offraient à la mort : « quoi qu'on pense de leur conduite, personne assurément n'oserait affirmer qu'ils agis-

(1) *L'Alambic moral*, mot *désespoir*. (2) Dubois Fontanelle, *Théâtre et Œuvres philosophiques*, t. II, p 125, « *Du suicide*», p. 133, 135, 128.

saient de sang-froid. » Le suicide étant une maladie, quel est le remède? Suffit-il de dire : le meurtre de soi-même est une chose déraisonnable, insensée, contraire aux lois? Non, « ces généralités ne vont point au cœur ». Allèguera-t-on la religion? Non, on a vu des « imbéciles atrabilaires » n'oser se tuer par crainte de l'enfer et commettre un crime tout exprès pour se faire mettre à mort, (Dubois-Fontanelle signale des faits analogues). En fin de compte, Mérian semble surtout compter sur les lois pénales, mais il indique ce remède sans insister et sans beaucoup de conviction. Vers la fin de son étude, il revient à son idée favorite : on a dit que le suicide était un acte de courage et que c'était une lâcheté; en fait, lâches et héros se tuent : est-ce le lâche qui devient héros? Est-ce le héros qui devient lâche? — « Laissons là, si vous voulez, les mots de force et de faiblesse, de courage et de lâcheté : disons qu'il s'est fait dans l'un et l'autre un changement qui les a conduits tous deux à un état commun, au délire et au désespoir » (1).

Les mêmes idées se retrouvent sous une forme médicale dans les *Recherches sur la mélancolie* d'Andry : des trois états mélancoliques, deux conduisent à la mort volontaire, l'hypocondriacisme et le délire maniaque (2).

Voici maintenant les moralistes qui défendent le droit au suicide.

L'article du *Conservateur* intitulé *De la vieillesse* parle des maux de toute sorte qui accablent l'octogénaire et déclare : « Si l'on avait à quatre-vingts ans toute la fermeté qu'on avait à trente, il y a bien peu d'hommes qui ne prissent leur parti à cet âge. Je ne parle pas de la loi divine qui fait à chacun un devoir de rester à son poste jusqu'à ce qu'il plaise au souverain Etre de l'en faire sortir; c'est une raison particulière et, dans des discours de l'espèce des miens, on doit autant qu'il se peut ne faire usage que des raisons générales. »

L'auteur continue en louant l'usage des peuples chez lesquels les vieillards se tuent : « Privés des lumières célestes, guidés par la seule raison humaine, ces peuples avaient fait là, ce me semble, une très bonne loi. La Politique, sans cesse occupée à nous assurer un état de paix et de bonheur, quand il n'y a qu'un moyen de terminer notre misère, si nous le rejetons par faiblesse, ne doit-elle pas nous forcer d'y recourir ? » (3) — Mais, continue l'auteur, d'un ton de persiflage, mais Dieu a parlé : « sa miséricorde nous a placés dans ce monde pour y rester tant qu'il lui plairait : attendons la vieillesse comme une des plus grandes tribulations de la vie, comme l'heureuse occasion d'expier nos crimes et de nous soustraire par un châtiment

(1) Mérian, p. 378, 383, 379, 384, 385, 398, 399. (2) p. 18. (3) p. 108 et 111.

passager à des tourments éternels. » Pour ma part, j'ai nettement l'impression que l'auteur ne parle pas très sérieusement. Mais son article est un de ceux que les apologistes prirent au tragique (1) et réfutèrent le plus souvent. Ce qui dut les exaspérer, c'est je pense, l'air cavalier avec lequel cet article parle de la loi religieuse et de la « miséricorde » divine.

Maupertuis dit qu'un des remèdes des Stoïciens contre la fortune est de se donner la mort « si l'on ne peut trouver la tranquillité qu'à ce prix ». Cela semble au premier abord, ajoute-t-il, une belle chimère. « Mais les hommes que nous traitons comme les chevaux et les bœufs, dès que l'ennui de la vie les prend, la savent terminer; un vaisseau qui revient de Guinée est rempli de Catons qui aiment mieux mourir que de survivre à leur liberté ». On objecte que le suicide est une lâcheté. Non : si l'homme qui se tue croit qu'il sera damné, c'est un insensé ou plutôt « la chose est imposible »; mais, en dehors de ce cas, les Stoïciens « raisonnent juste »; il n'y a « ni gloire ni raison à demeurer en proie à des maux auxquels on peut se soustraire par une douleur d'un moment » (2).

Montesquieu attribue les suicides des Anglais « à un défaut de filtration de suc nerveux » (3). Usbek, dans les *Lettres persanes*, défend le droit au suicide pour les hommes accablés « de douleur, de misère, de mépris ». On allègue les droits de la société, mais pourquoi veut-on que « je tienne malgré moi une convention qui s'est faite sans moi? La société est fondée sur un avantage mutuel; mais lorsqu'elle devient onéreuse, qui m'empêche d'y renoncer? » On allègue les droits du Prince. — Mais « le Prince veut-il que je sois son sujet quand je ne retire pas les avantages de la sujétion? ». On allègue les lois. — « Je suis obligé de suivre les lois, quand je vis sous les lois; mais, quand je ne vis plus, peuvent-elles me lier encore? » Dernière objection : en vous tuant, vous troublez l'ordre de la Providence; « Dieu a uni votre âme avec votre corps, et vous l'en séparez : vous vous opposez donc à ses desseins et vous lui résistez ». — « Que veut dire cela, répond Usbek, troublé-je l'ordre de la Providence lorsque je change les modifications de la matière et que je rends carrée une boule que les premières lois du mouvement, c'est-à-dire les lois de la création et de la conservation avaient faite ronde... Lorsque mon âme sera séparée de mon corps, y aura-t-il moins d'ordre et moins d'arrangement dans l'univers?.. Pensez-vous que mon corps devenu un épi de blé, un ver, un gazon, soit changé en un ouvrage

---

(1) Voir p. 623. (2) Maupertuis, *Essai de Philosophie morale*, ch. v, p. 70 ss. Dans les *Eclaircissements*, Maupertuis insiste sur le fait qu'en tant que chrétien il tient le suicide pour criminel. Mais, hors du christianisme, c'est un « remède utile et permis ». (3) *Esprit des Lois*, XIV, 12.

de la nature moins digne d'elle, et que mon âme, dégagée de tout ce qu'elle avait de terrestre, soit devenue moins sublime? ». Pour conclure, Usbek attribue les doctrines qui condamnent le suicide à l'orgueil : « Nous ne sentons point notre petitesse et, malgré qu'on en ait, nous voulons être comptés dans l'univers, y figurer, et y être un objet important. Nous nous imaginons que l'anéantissement d'un être ausi parfait que nous, dégraderait toute la nature, et nous ne concevons pas qu'un homme de plus ou de moins dans le monde, que dis-je tous les hommes ensemble, cent millions de terres comme la nôtre ne font qu'un atôme subtil et délié que Dieu n'aperçoit qu'à cause de l'immensité de ses connaissances. » (1)

Pour corriger un peu ces hardiesses, Ibben répond à Usbek et défend la thèse opposée. Mais son billet, qui est très court et fort banal, n'est là que pour sauver les apparences. (2) Dans les *Considérations,* Montesquieu ne cache pas les sentiments d'estime, d'admiration que lui inspirent les suicides romains; cherchant les causes « de cette coutume si générale » qu'avaient les Romains de se donner la mort, il signale entre autres « une espèce de point d'honneur, peut-être plus raisonnable que celui qui nous porte aujourd'hui à égorger notre ami pour un geste ou pour un parole; enfin une grande commodité pour l'héroïsme, chacun faisant finir la pièce qu'il jouait dans le monde à l'endroit où il voulait ». A l'argument qui veut que le suicide soit contraire à l'instinct naturel, Montesquieu oppose l'idée suivante : « L'amour propre, l'amour de notre conservation se transforme en tant de matières et agit par des principes si contraires qu'il nous porte à sacrifier notre être pour l'amour de notre être; et tel est le cas que nous faisons de nous-mêmes que nous consentons à cesser de vivre par un instinct naturel et obscur qui fait que nous nous aimons plus que notre vie même ».

Enfin où l'on voit le mieux le sentiment profond de Montesquieu, c'est dans l'aveu mélancolique qui termine le chapitre des *Considérations* : « Il est certain que les hommes sont devenus moins libres, moins courageux, moins portés aux grandes entreprises qu'ils n'étaient lorsque, par cette puissance qu'on prenait sur soi-même, on pouvait à tous les instants échapper à toute autre puissance » (3).

D'Holbach, dans la *Morale Universelle,* exprime à peu près les mêmes idées que Mérian : les mélancoliques qui se tuent, ainsi que

---

(1) Lettre 76. (2) Lettre 77. (3) *Considérations,* ch. XII. Montesquieu ajoute : « Si Charles Ier, si Jacques II avaient vécu dans une religion qui leur eût permis de se tuer, ils n'auraient pas eu à soutenir, l'un une telle mort, l'autre une telle vie. » On lit, dans l'édition Barckhausen (P. 1900, p. 129) : « La suppression de cette note est indiquée dans les pensées manuscrites de Montesquieu, t. II, p. 237, avec cette remarque : *Nota* : Note ôtée par le Censeur de l'édition de Paris... »

« les fanatiques qui devenus les enemis d'eux-mêmes se séparent de la société » sont, les uns et les autres, des « malades ». Dans les différentes façons de se détruire, « il n'y a proprement ni force, ni faiblesse, ni courage, ni lâcheté, il y a maladie, soit aigue, soit chronique. » Cette maladie devient épidémique dans les nations mal gouvernées, livrées au luxe. Les meilleurs remèdes sont la fuite du luxe, une vie sage, le travail, les désirs modérés et « l'économie dans le plaisir ». Le suicide étant une folie, « à la religion de décider si elle rend coupable » (1).

Mais d'Holbach, dans le *Système de la Nature*, reprend, traite hardiment cette question morale qu'il abandonne ailleurs à la religion, et son chapitre *Du suicide* est une apologie hardie de la mort volontaire.

Celui qui se tue, dit-on, outrage la nature. — Non. « Si la même force qui oblige tous les hommes intelligents à chérir leur existence, rend celle d'un homme si pénible et si cruelle qu'il la trouve odieuse et insupportable, il sort de son espèce, l'ordre est détruit pour lui, et, en se privant de la vie, il accomplit un arrêt de la nature qui veut qu'il n'existe plus. Cette nature a travaillé pendant des milliers d'années à former dans le sein de la terre le fer qui doit trancher ses jours ».

Autre argument : l'homme qui se tue fait tort à la société. — Non. Le pacte qui unit l'homme à la société est conditionnel et réciproque, « c'est-à-dire suppose des avantages mutuels entre les parties contractantes. Le citoyen ne peut tenir à la société, à la patrie, à ses associés que par les liens du bien-être; ce lien est-il tranché, il est remis en liberté ». D'autre part, « quels avantages ou quels secours la société pourrait-elle se promettre d'un malheureux réduit au désespoir, d'un misanthrope accablé par la tristesse, tourmenté de remords, qui n'a plus de motifs pour se rendre utile aux autres et qui lui-même s'abandonne et ne trouve plus d'intérêt à conserver ses jours? »

Dernier argument réfuté par d'Holbach : le suicide est une faiblesse, une lâcheté. — Non. « Nous traitons un homme de faible, lorsque nous le voyons vivement affecté de ce qui nous touche très peu... Nous accusons de folie, de fureur, de frénésie, quiconque sacrifie sa vie, que nous regardons indistinctement comme le plus grand des biens, à des objets qui ne nous paraissent point mériter un sacrifice si coûteux ». Mais, en fait, celui qui se prive de la vie « ne se porte à cette extrémité, si contraire à sa tendance naturelle, que lorsque rien au monde n'est capable de le réjouir ou de le distraire de sa douleur. Son malheur, quel qu'il soit, est réel pour lui...»

---

(1) *Morale universelle*, p. 66, 310, 311.

Cette réfutation des arguments classiques est hardie. Les conclusions de d'Holbach le sont davantage. Non seulement il proclame le droit au suicide, mais il ne semble pas se préoccuper d'en limiter avec soin l'usage. Un citoyen est-il traité durement par la société? « Des amis perfides lui tournent-ils le dos dans l'adversité ? Une femme infidèle outrage-elle son cœur? Des enfants ingrats et rebelles affligent-ils sa vieillesse ? A-t-il mis son bonheur exclusif dans quelque objet qu'il lui soit impossible de se procurer? Enfin, pour quelque cause que ce soit, le chagrin, le remords, la mélancolie, le désespoir ont-ils défiguré pour lui le spectacle de l'univers? S'il ne peut supporter ses maux, qu'il quitte un monde, qui désormais n'est plus pour lui qu'un effroyable désert; qu'il s'éloigne pour toujours d'une patrie inhumaine qui ne veut plus le compter au nombre de ses enfants; qu'il sorte d'une maison qui le menace d'écrouler sur sa tête; qu'il renonce à la société, au bonheur de laquelle il ne peut plus travailler, et que son propre bonheur peut seul lui rendre chère... La mort est le remède unique du désespoir; c'est alors qu'un fer est le seul ami, le seul consolateur qui reste au malheureux... Lorsque rien ne soutient plus en lui l'amour de son être, vivre est le plus grand des maux et mourir est un devoir pour qui veut s'y soustraire ».

C'est bien là une apologie du suicide et plus nette, plus hardie encore que la doctrine de Sénèque. Aussi d'Holbach prévoit deux objections : justifier ainsi le suicide, n'est-ce pas pousser les hommes à se tuer? et que vaut la justification si ceux qui se détruisent sont punis dans l'autre monde?

A la seconde objection il répond tranquillement : « pour que le suicide fût puni dans l'autre vie, il faudrait qu'il se survécût à lui-même et que, par conséquent, il portât dans sa demeure future ses organes, ses sens, sa mémoire, ses idées, sa façon actuelle d'exister et de penser ». A la première il répond que ce qui pousse les hommes à se détruire, ce sont des causes physiologiques, non des « spéculations raisonnées ». Mais ce qu'il en dit est sans doute pour rassurer le lecteur. Car, dans sa conclusion, il déclare tout net : « rien n'est plus utile que d'inspirer aux hommes le mépris de la mort. » La crainte de la mort « ne fera jamais que des lâches; la crainte de ses suites prétendues ne fera que des fanatiques ou de pieux mélancoliques, inutiles pour eux-mêmes et pour les autres. La mort est une ressource qu'il ne faut point ôter à la vertu opprimée, que l'injustice des hommes réduit souvent au désespoir. Si les hommes craignaient moins la mort, ils ne seraient ni esclaves ni superstitieux. » Cette conclusion montre bien que d'Holbach est loin de voir toujours dans l'acte de celui qui se détruit l'effet d'un « vice dans l'organisation, d'un dérangement dans la machine ». S'il prêche une morale favorable au suicide, c'est parce que, grâce à cette morale, « la vérité trouverait des

défenseurs plus zélés, les droits de l'homme seraient plus hardiment soutenus, les erreurs seraient plus fortement combattues et la tyrannie serait à jamais bannie des nations » (1).

Sans doute, les moralistes dont on vient de lire les déclarations ne sont pas proprement « partisans du suicide »; d'Holbach lui-même considère certains suicidés comme des « mélancoliques » ou des « fanatiques » qui se séparent de la société; Montesquieu blâme Cassius et Brutus d'avoir, en se tuant, abandonné la République, l'auteur de l'article du *Conservateur* ne parle que du suicide des vieillards. Néanmoins les déclarations qui précèdent tendent à établir le droit au suicide, plus qu'à limiter l'usage de ce droit. Au contraire, pour d'Argenson, Helvétius, Delisle de Sales, Voltaire, l'idée qui est au premier plan, c'est qu'il y a suicide et suicide.

D'Argenson tient qu'on se tue « presque toujours » pour de mauvaises raisons. Mais Caton eut-il tort? C'est une autre affaire. « Un chrétien ne peut pas mettre la chose en question », mais Caton suivait les principes stoïciens, « qui, étant bien entendus, sont sublimes et excellents » (2).

Helvétius répond à ceux qui accusent de folie quiconque se détruit : « Que deux personnes se précipitent dans un gouffre, c'est une action commune à Sapho et à Curtius : mais la première s'y jette pour s'arracher aux malheurs de l'amour et le second pour sauver Rome; Sapho est une folle et Curtius un héros... Le public ne donnera jamais le nom de fou à ceux qui le sont à son profit » (3). Helvétius ne réserve pas son approbation au seul Curtius. De ceux qui se tuent par dégoût de la vie il écrit « qu'ils méritent presque autant le nom de sages que celui de courageux » (4).

Je n'hésite pas à placer Delisle de Sales parmi les défenseurs de la morale nuancée. La formule qu'on a lue plus haut est, dans sa généralité, de pur style. Au moment même où il désavoue Codrus et Curtius, il ajoute « que la cendre de ces fameux patriotes sera toujours respectable au philosophe même qui les désavoue » (5). Il explique les suicides romains par le « fanatisme de l'amour de la patrie et il ajoute que les femmes mêmes furent atteintes de cette « généreuse épidémie ». Parlant du mot d'Arria, il s'écrie : « mot le plus sublime qui ait été encore prononcé par un être hors de la nature » (6).

Encore y a-t-il jusque dans ces éloges une trace d'aversion. Mais

---

(1) Ch. XIV, p. 300-308. (2) *Essais*, p. 48. (3) *De l'Esprit*, II, 11 (Œuvres, I, 132 ; cf. I, 179). (4) *Ibid.*, III, 28 (II, 219). (5) *Philosophie de la nature*, V, 95, 99. (6) *Ibid.*, p. 100.

voici ou Delisle se fait nettement le théoricien de la morale nuancée. La « stérilité » de notre langue, dit-il, nous oblige à confondre sous le nom de suicide « toute action qui tend à abréger la carrière de notre existence ». D'où des décisions téméraires : les uns trainent Codrus sur la claie « et les enthousiastes de notre liberté ont fait l'apologie de tous les attentats contre sa vie ». Cependant de Caton à l'Anglais atteint de spleen, il y a aussi loin que du bourreau au bandit. Il ne faut donc pas ranger « toutes les actions de ce genre dans la classe des crimes ou dans celle des vertus » (1).

Appliquons cette doctrine, continue Delisle et nous ne confondrons plus Robek et l'anglomane avec Decius et Faldoni. Suit un essai de casuistique laïque qui révèle les incertitudes du philosophe : « en général, c'est l'intérêt public qui doit conduire aux suicides ou qui du moins les justifie ». Cependant Démosthène et Caton ont-ils bien fait de se tuer? Non. Ce sont « des citoyens magnanimes », mais ils ont eu tort. Et la veuve qui se tue? — Si elle le fait pour qu'on parle d'elle, elle a tort; si elle cède à l'amour et à la douleur, « je ne justifie point un pareil suicide, mais mon cœur sensible s'indigne de mettre l'héroïne de l'amour à côté de Robek et des Anglomanes ». Et les deux amants de Lyon? Faldoni n'a pas outragé la nature, puisqu'il était perdu en tous cas, ni la société, puisqu'il n'était bon à rien. Néanmoins il eût pu attendre une mort lente et cruelle. Pour Thérèse, elle a eu tort. Mais s'écrie Delisle, « combien ton erreur même te rend respectable aux yeux du philosophe!... Il n'y aurait que des héros dans une ville où se commettraient souvent de pareils suicides! » (2)

Voltaire enfin est de tous les écrivains du siècle celui qui donne à la morale nuancée la forme la moins systématique, l'air le plus séduisant.

Il n'a garde de faire, comme d'Holbach l'apologie du suicide. Il traite cavalièrement les arguments de Sénèque de « lieux communs usés » (3), et, dans le *Dictionnaire Philosophique*, il répond par avance à d'Holbach : « Les apôtres du suicide nous disent qu'il est très permis de quitter sa maison quand on en est las. D'accord; mais la plupart des hommes aiment mieux coucher dans une vilaine maison que de passer la nuit à la belle étoile » (4).

Non seulement Voltaire ne fait pas grand cas des théories favorables au suicide, mais il ne parle pas du suicide lui-même comme d'une chose troublante et séduisante. Au contraire, il en plaisante et

---

(1) P. 109, 111. (2) P. 117-120. (3) *Commentaire sur le livre des Delits et des Peines.* ch. XIX. (4) *Dic. Philos.*, Article : *De Caton et du suicide* ; Cf. Lettre du 9 août 1775 à Constant de Rebecque : « Je ne compte pas finir comme Caton» et du 1er nov. 1769 à Mme du Deffand.

affecte parfois de le rabaisser. Parlant d'une jeune fille « à qui les Jésuites avaient tourné la tête et qui, pour se défaire d'eux, était allée dans l'autre monde », il ajoute d'un ton gaillard : « C'est un parti que je ne prendrai pas, du moins sitôt, par la raison que je me suis fait des rentes viagères sur deux souverains et que je serais inconsolable si ma mort enrichissait deux têtes couronnées. » (1) Aux jeunes filles qui « se noient et qui se pendent par amour » il conseille « d'écouter l'espérance du changement, qui est aussi commun en amour qu'en affaires ». Enfin il présente la plupart des suicides comme une suite de l'oisiveté : « Le laboureur n'a pas le temps d'être mélancolique, ce sont les oisifs qui se tuent ». «Creech, le commentateur de Lucrèce, mit sur son manuscrit : N. B. Qu'il faudra que je me pende quand j'aurai fini mon commentaire.. Il se tint parole pour avoir le plaisir de finir comme son auteur. S'il avait entrepris un commentaire sur Ovide, il aurait vécu plus longtemps ». (2)

Mais tous ces propos détournent du suicide, ils ne le condamnent pas. Voltaire, en effet, ne veut ni louer ni blâmer en général.

D'abord, un grand nombre de suicides sont dus à la folie, à des causes physiques. Voltaire soupçonne même que c'est parfois une maladie héréditaire. « Que la nature dispose tellement les organes de toute une race qu'à un certain âge tous ceux de cette famille auront la passion de se tuer, c'est un problème que toute la sagacité des anatomistes les plus attentifs ne peut résoudre. L'effet est certainement tout physique, mais c'est de la physique occulte. Eh, quel est le secret principe qui ne soit pas occulte? (3)

En outre, Voltaire, s'il fait peu de cas des lieux communs de Sénèque, traite précisément de même les « lieux communs rebattus » (4) contre la mort volontaire. C'est, dit-on, contraire à la religion? Mais « ni l'ancien Testament ni le nouveau n'ont jamais défendu à l'homme de sortir de la vie quand il ne peut plus la supporter » (5). C'est un tort vis-à-vis de la société? — Mais « si le suicide fait tort à la société, je demande si ces homicides volontaires et légitimés par toutes les lois, qui se commettent dans la guerre ne font pas un peu plus de tort au genre humain » (6). « Philosophiquement parlant quel tort fait à la société un homme qui la quitte quand il ne peut plus la servir ? » (7). « La République se passera de moi comme elle s'en est passée avant ma naissance » (8). Se tuer, objecte-t-on encore, est l'acte d'un lâche. — « Il paraît qu'il y a quelque ridicule à dire

(1) Lettre du 3 mars 1754 à Mme du Deffand. (2) *De Caton et du suicide.* (3) *De Caton et du suicide.* (4) *L'Ingénu*, ch. xx ; cf. les plaisanteries contre Formey (lettre du 9 août 1775 à Constant de Rebecque). (5) *Commentaires sur le livre des délits et des peines*, XIX. (6) Note sur l'acte V d'Olympie. (7) *Remarques sur les Pensées de Pascal*, numéro 30. (8) *Prix de la Justice et de l'humanité*, art. V.

que Caton se tua par *faiblesse*. Il faut une âme forte pour surmonter ainsi l'instinct le plus puissant de la nature.. Cette force est quelque fois celle d'un frénétique, mais un frénétique n'est pas faible » (1). Et encore : « quelques beaux esprits » disent « que Caton fit une action de poltron en se tuant, et qu'il y aurait eu bien plus de grandeur d'âme à ramper sous César. Cela est bon dans une ode ou dans une figure de réthorique ». Enfin, les plus indulgents, comme Virgile, « plaignent » les suicidés. Il est « fort douteux s'ils sont à plaindre » (2).

Donc, plus de lieux communs dans un sens ni dans l'autre. C'est sur des cas concrets qu'il faut se prononcer. Même ainsi réduit, le problème reste délicat. Et parfois le plus sage est de ne rien dire : « Je ne veux point éplucher les motifs de mon ancien préfet, le Père Bennassès, jésuite, qui nous dit adieu le soir et qui, le lendemain matin, après avoir dit sa messe et avoir cacheté quelques lettres, se précipita du troisième étage. Chacun a ses raisons dans sa conduite » (3). Ailleurs Voltaire écrit : « Je reçus un jour d'un Anglais une lettre circulaire par laquelle il proposait un prix à celui qui prouverait le mieux qu'il faut se tuer dans l'occasion. Je ne lui répondis point. Je n'avais rien à lui prouver : il n'avait qu'à examiner s'il aimait mieux la mort que la vie » (4).

Malgré ce parti-pris de ne pas se prononcer à la légère, Voltaire admet ou approuve la mort volontaire en trois cas. C'est d'abord quand celui qui se tue cède à des maux, à une maladie insupportable : « J'ai voulu cent fois me tuer, dit la vieille dans *Candide*, mais j'aimais encore la vie. Cette faiblesse ridicule est peut-être un de nos penchants les plus funestes. Car y a-t-il rien de plus sot que de vouloir porter continuellement un fardeau qu'on voudrait toujours jeter par terre? » (5) Dans les *Lettres de Memmius* à Cicéron, Memmius approuve le suicide du poète Lucrèce : « il aurait souffert et il ne souffre plus. Il s'est servi du droit de sortir de sa maison quand elle est prête à tomber. Vis tant que tu as une juste espérance : l'as-tu perdue, meurs ; c'était là sa règle, c'est la mienne ». (6)

Certains suicides d'amour forcent l'admiration de Voltaire. Dans le *Dictionnaire Philosophique*, il parle de la « sublime » Arria. Lorsqu'il apprend le suicide des amants de Lyon, il a un élan d'enthousiasme : « Cela est plus fort qu'Arria et Pétus », écrit-il à Elie de Beaumont (7) ; et, dans l'article *De Caton et du suicide*, il prend soin de reproduire une épitaphe qui n'a d'autre intérêt que d'être élogieuse :

---

(1) *De Caton et du suicide.* (2) *Dict. philos.*, article *Suicide.* (3) *Dictionnaire philosophique*, article *Suicide.* (4) *Ibid.*, *De Caton et du suicide.* (5) *Candide*, ch. XII. (6) Lettre I. (7) Lettre du 30 juillet 1770.

A votre sang mêlons nos pleurs,
Attendrissons-nous d'âge en âge
Sur vos amours et vos malheurs;
Mais admirons votre courage.

Enfin Voltaire n'a qu'admiration pour les suicides antiques tels que celui de Codrus ou celui de Caton. « Personne ne niera que le dévouement de Codrus ne soit beau, supposé qu'il soit vrai » (1). Quant à Caton, c'est « l'éternel honneur de Rome ». On a parfois prétendu que toutes les vertus des stoïciens n'étaient que des « péchés illustres ». Mais « puisse la terre être couverte de tels coupables ! » (2).

On le voit, il n'y a pas, en face de la morale de l'Eglise, désormais unifiée, *une* morale philosophique. C'est à bon droit que l'abbé Barruel note, dans les *Helviennes*, les contradictions des philosophes : Caton a bien fait; Caton a eu tort; — le suicide est une lâcheté; c'est un acte de courage; — le suicidé est un fou; c'est un coupable; — le pacte social interdit le suicide ; il l'autorise etc. (3). Peut-être quelques écrivains se seraient-ils moins contredits s'ils avaient moins redouté l'Eglise et le Parlement. Il n'en est pas moins véritable que les philosophes n'ont pas une formule précise à opposer aux formules de l'Eglise. Mais leur accord sur le point décisif n'en est que plus remarquable. Tous, ou bien peu s'en faut, sont d'avis qu'il y a suicide et suicide. En gros, c'est aux mêmes cas qu'ils réservent leur indulgence. Il y a là mieux qu'un système. Il y a cet état d'esprit un peu incertain que nous avons trouvé dans l'aristocratie antique. Il y a la morale nuancée qui ne se définit guère, mais qui déjà envahit tout.

Comme la morale simple, elle aussi, est partout, c'est la lutte. Nous avons vu les apologistes dénoncer l'Evangile du suicide et les autochéiristes. Les philosophes, non contents de réfuter les arguments allégués par l'Eglise, essaient habilement de désarmer l'adversaire en lui montrant qu'il n'a pas le droit de tenir la doctrine qu'il tient. Voltaire va droit au fait : l'Ecriture sainte ne condamne pas le suicide (4). D'Holbach écrit : « Le christianisme et les lois civiles des chrétiens en blâmant le suicide sont très inconséquentes. Le Messie ou le fils du Dieu des chrétiens, s'il est vrai qu'il est mort de son plein gré, fut évidemment un suicide. On peut en dire autant d'un grand nombre de martyrs qui se sont volontairement présentés au supplice, ainsi que des pénitents qui se sont fait un mérite de se détruire peu

(1) *Dict. philos.*, article *Beau*. (2) *Le philosophe ignorant*, XLV. (3) *Les Helviennes, Catéchisme philosophique*, ch. VII. (4) Voir plus haut, p. 657.

à peu » (1). L'*Encyclopédie*, sous le couvert de Donne, répand ces arguments. Barbeyrac démontre, contre dom Ceillier, que saint Jérôme a parfois approuvé le suicide (2). Mérian insinue que les martyrs volontaires n'agissaient pas de sang-froid (3). Dalembert (4), Delisle de Sales (5), Rochefort (6) parlent des austérités monacales comme d'un suicide lent.

Ces arguments portent et c'est au tour des écrivains catholiques d'être sur la défensive : Jésus n'a point commis un suicide « à moins qu'on ne veuille accuser Socrate du même crime », (7) (réponse maladroite puisque la *Religion vengée* dénonce justement le *suicide de Socrate*) ; les martyrs volontaires ne sont pas des suicidés parce que « leur dessein principal n'était pas de perdre la vie » (8) ; nous ne sommes par tenus de justifier tous les martyrs, les excès d'austérité sont interdits etc. (9).

Dans cette lutte, souvent âpre, on ne peut pas dire qu'un des deux adversaires a l'avantage; car, à la fin du siècle, ils maintiennent, l'un et l'autre, toute leur doctrine. — Mais dans sa lutte contre le vieux droit pénal, la morale nuancée remporte une première victoire.

III

La morale nuancée et le droit : 1) Les philosophes attaquent vigoureusement le droit de leur époque ; 2) à la veille de la Révolution, tout un groupe de jurisconsultes reprend les idées des philosophes ; 3) dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, le vieux droit n'est plus appliqué ; 4) le clergé paroissial paraît favorable à l'abolition des anciennes peines.

Les peines contre le cadavre sont, depuis l'époque antique, le rempart solide de l'ancienne morale. Plus que les raisonnements et les Catéchismes, elles démontrent au public que le suicide est un crime. Ordonnance de 1670, *Déclarations* de 1712 et de 1736, accord des jurisconsultes, tout semble conspirer à leur maintien. A les attaquer, c'est tout juste si on ne tombe pas sous le coup de la terrible menace de 1757. — Et cependant l'attaque a lieu. Des philosophes parlent. Des juristes les écoutent. Et le rempart qui depuis des siècles restait debout s'écroule en moins de cinquante ans.

Les philosophes attaquent résolument. Nous venons de voir d'Holbach signaler « l'inconséquence » des lois contre le suicide. L'*Alambic*

---

(1) *Système de la nature*, XIV (p. 304, note 84). (2) *Traité de la morale des Pères*, VIII, 34 et XV, 7 ss. (3) Mérian, p. 383. (4) *Elém. de philosophie*, 227. (5) *Phil. de la nature*, V, 104. (6) *Pensées diverses*, p. 192. (7) Bergier, *Ex. du matérialisme*, 406.Cf. Camuset, *Principes contre l'incrédulité*, 110 ; et Charpentier, t. II, p. 1. (8) Bergier, *Examen du matérialisme*, p. 406. (9) Camuset, *Principes contre l'incrédulité*, p. 110 ; cf. Charpentier, t. II, p. 1 « où l'on prouve que le suicide ne peut être imputé aux moines ».

moral écrit : on punit le suicide; on ne réfléchit pas que c'est presque toujours « un état de maladie » (1). Dalembert déclare : « Les législateurs purement humains ont pensé qu'il était inutile d'infliger des peines à une action dont la Nature nous éloigne assez d'elle-même et que ces peines d'ailleurs étaient en pure perte puisque le coupable est celui à qui elles se font sentir (2) le moins ». La flétrissure que les lois impriment sur la mémoire du suicidé, dit Dubois-Fontanelle, « ne saurait l'affecter. On a vu qu'elle n'arrêtait jamais le malheureux capable d'attenter à ses jours », et il ajoute : « il vaudrait peut-être mieux étouffer ces évènements qui affligent l'humanité et ne pas leur donner de la publicité par des procédures qui ne rémédient ni au passé ni à l'avenir et qui ne tombent que sur les vivants » (3).

Ce ne sont là que des coups portés en passant. Les grands adversaires du droit pénal sont Montesquieu, Delisle de Sales et Voltaire.

Montesquieu, le premier, dit tout haut ce qu'avaient l'air de penser tant de juristes au XVIe et au début du XVIIe siècle : « Les lois sont furieuses en Europe contre ceux qui se tuent eux-mêmes. On les fait mourir, pour ainsi dire, une seconde fois; ils sont trainés indignement par les rues; on les note d'infamie; on confisque leurs biens. Il me paroit, Ibben, que ces lois sont bien injustes... » (4).

Delisle de Sales, (qui insère dans son livre une gravure représentant un suicidé sur la claie, un pieu au travers du corps) compose un « *Mémoire adressé aux législateurs par la veuve d'un citoyen puni pour crime de suicide* ». Quelle odieuse vengeance, s'écrie-t-elle, a-t-on tiré de son crime! « On a traversé son cadavre d'un pieu, on l'a trainé sur la claie dans les rues de la capitale et on a refusé à ses lambeaux sanglants ces honneurs funèbres qu'on n'accorde aux morts que pour soulager la douleur des amis qui leur survivent ». Ce n'est pas le coupable que vous avez puni. C'est sa veuve, ce sont ses enfants. Vous les réduisez presque, à leur tour, au suicide. Vos lois absurdes et inefficaces n'empêchent personne de se tuer. Et, après avoir demandé la suppression de ces lois, la veuve conclut : « Si on mettait la politique à prévenir les suicides plutôt qu'à les punir! Si du moins les supplices infligés au crime ne retombaient jamais sur l'innocence ! » (5).

Voltaire écrit, dans son *Commentaire du livre de Beccaria* : « aucune loi romaine n'a condamné le meurtre de soi-même », au contraire, Marc Antonin déclare valable le testament de celui qui se tue. « Malgré cette loi humaine de nos maîtres, nous trainons encore sur la claie, nous traversons d'un pieu le cadavre d'un homme qui est mort volontairement; nous rendons sa mémoire infâme; nous

(1) Mot *Désespoir*. (2) *El. de Philosophie*, p. 227. (3) T. II, p. 125. (4) *Lettres persanes*, LXXVI. (5) *Philosophie de la Nature*, t. V, p. 150.

déshonorons sa famille autant qu'il est en nous; nous punissons le fils d'avoir perdu son père, et la veuve d'être privée de son mari. On confisque même le bien du mort; ce qui est en effet ravir le patrimoine des vivants auxquels il appartient » (1).

Dans le *Dictionnaire philosophique*, il proteste contre la condamnation d'un garde du corps qui s'était fait quelques blessures légères pour attirer l'attention sur lui. « Etait-ce là un grand crime? Y avait-il un grand danger pour la société de laisser vivre cet homme? » (2)

Dans le *Prix de la Justice et de l'Humanité*, il y a tout un chapitre sur les peines contre le suicide. Ceux qui se tuent « s'embarrassent peu, quand ils sont bien morts, que la loi ordonne en Angleterre de les trainer dans les rues avec un bâton passé au travers du corps ou que, dans d'autres états, les bons juges criminalistes les fassent pendre par les pieds et confisquent leur bien, mais leurs héritiers prennent la chose à cœur. Ne vous semble-t-il pas cruel et injuste de dépouiller un enfant de l'héritage de son père, uniquement parce qu'il est orphelin? » Et le mort prenant la parole s'écrie : « Je suis mécontent de ma maison, j'en sors, au hasard de n'en pas trouver une meilleure. Mais vous, quelle est votre folie de me traîner par les pieds quand je ne suis plus? Et quel est votre brigandage de voler mes enfants? » (3).

En 1769, dans une lettre à Servan, Voltaire écrit encore : « Un Welche dégouté de la vie, et souvent avec très grande raison, s'avise de séparer son âme de son corps : et, pour consoler le fils, on donne son bien au Roi qui en accorde presque toujours la moitié à la première fille d'Opéra qui le fait demander par un de ses amants; l'autre moitié appartient de droit à Messieurs les Fermiers généraux » (4). Enfin, annonçant à Elie de Beaumont le suicide des amants de Lyon, Voltaire ajoute : « La justice n'a fait nulle infamie dans cette affaire, cela est rare » (5).

« Lois furieuses », «mesures absurdes et inefficaces », « brigandage », «infamie », — la philosophie attaque avec vigueur.

Les jurisconsultes suivent. Les « classiques » ont beau réfuter Montesquieu et Beccaria ou encore dire, comme Jousse, que Beccaria est au-dessous de la critique (6), il subissent, par instants, l'ascendant des idées dont s'inspiraient les grands jurisconsultes du XVIIe siècle. Rousseaud de la Combe, ou l'a vu, maintient fermement la doctrine classique : seulement, ajoute-t-il, il faut bien s'informer s'il n'y a pas

---

(1) Ch. XIX. (2) Mot *Supplices*. (3) Article V, *Du suicide*. (4) Lettre du 27 septembre 1769. (5) Lettre du 30 juillet 1770. (6) Voir Muyart de Vouglans, *Lettre sur le Système de l'auteur de l'esprit des lois*, et Jousse, *Traité de la Justice criminelle*, préface.

eu maladie, chagrin ou désespoir. « Il est bien à présumer qu'une personne de bon sens ne peut se résoudre à se tuer elle-même ». Pour prononcer une condamnation, il faut des preuves « *luce clariores* » (1). C'est ruiner dans la pratique ce qu'on affirme en théorie. Car comment prouver « plus clair que le jour » qu'une personne qui s'est tuée était sans folie, sans maladie, sans chagrin et sans désespoir? Jousse, aussi rigide sur les principes, n'est guère moins décevant. Il explique nettement que le suicide n'est permis par la loi française en aucun cas. Il indique le châtiment. Puis il ajoute, comme par parenthèse : « Mais il faut observer qu'on ne punit ainsi que ceux qui se tuent de sang-froid, avec un usage entier de la raison *et par crainte du supplice* ». C'est moi qui souligne les derniers mots. Ils rétablissent en fait cette doctrine romaine à laquelle Jousse un peu plus haut opposait si fièrement la doctrine française (2). Plus loin, Jousse écrit encore : « Dans le doute, on présume toujours que celui qui s'est tué l'a fait plutôt par folie ou par chagrin qu'en conséquence de quelque crime commis ».

Malgré tout, les classiques maintiennent l'ancien principe. Mais, entre 1770 et 1789, une école nouvelle apparaît. Des jurisconsultes, disciples des philosophes, surtout de Montesquieu et de Voltaire, attaquent violemment le vieux droit criminel, coupable d'avoir « altéré les vraies notions sur la justice des actions morales ». Servan, Dupaty, Brissot sont les plus connus. D'autres mériteraient plus de gloire, ayant en somme préparé article par article, l'œuvre de la Constituante. Dans leurs critiques, dans leurs « Plans », la question du suicide est de celles sur lesquels l'accord est le plus net : le vieux droit doit disparaître.

Sur quatorze ouvrages qui parlent du suicide (3), deux seulement

---

(1) *Traité des matières crim.*, III, ch. XXI, p. 422. (2) T. IV, part. IV, t. LI, parag. 4 et 10. (3) Quelques-uns de ces ouvrages sont cités dans le livre de Detourbet, *La procédure criminelle au XVII*e s., P. 1881. D'autres m'ont été révélés par les journaux. J'indique ici ceux qui sont cités dans ce chapitre : Bernardi, *Principes des lois criminelles*, P. 1781, Brissot, *Théorie des lois criminelles* (1781), P. 1836 ; Chaussard, *Théorie des lois criminelles*, P. 1789 ; Dufriche de Valazé, *Lois pénales*, P. 1784 ; *Les Moyens d'adoucir les rigueurs des lois pénales*, Discours couronné par l'Académie de Chalons-sur-Marne, Ch. 1781 ; Pastoret, *Des lois pénales*, P. 1790 ; *Plan de législation sur les matières criminelles*, par M. de F. (inséré au t. V de la *Bibl. philos.* de Brissot) ; *Plan de législation en matière criminelle*, (anonyme, *Bibl. philos.*, t. V) ; Philpin de Piépape, *Suite des Observations sur les lois criminelles de la France*, P. 1790 ; Prost de Royer, réédition du *Dictionnaire de Brillon*, Lyon, 1784, t. IV ; Thorillon, *Idées sur les lois criminelles*, P. 1788 ; Vasselin, *Théorie des peines capitales*, P. 1790 ; Vermeil, *Essai sur les réformes à faire dans notre législation criminelle*, P. 1781 ; la *Bibliothèque philosophique* de Brissot est un recueil d'ouvrages français et étrangers sur le droit criminel t. I, P. 1782.

font des concessions à l'ancien droit. Pastoret admet que le cadavre soit pendu par les pieds (1), Bernardi veut qu'on enterre le suicidé avec les fous et qu'en cas de tentative, et s'il y a eu scandale, on promène le coupable « avec l'équipage et la marotte d'un fol » (2). Chose imprévue, Pastoret qui consent à la pendaison, s'indigne qu'on traine le cadavre sur la claie, supplice qu'on pardonnerait à peine à des anthropophages ». Quant à Bernardi, après avoir préconisé, en 1780, l'assimilation du suicidé au fou, il écrit en 1788 : « Les idées théologiques » ont corrompu les lois sur le suicide. Le législateur doit chercher à le prévenir « mais il se gardera bien de le punir lorsqu'il aura été commis » (3).

Cette seconde conclusion de Bernardi est celle de tous les nouveaux juristes. Thorillon admet encore qu'on punisse la tentative de suicide. Mais il ajoute : « Il n'y aura plus de peines prononcées contre la mémoire et les cadavres de suicidés qui ne seront prévenus d'aucun crime, et cela pour trois raisons : d'abord celui que la faiblesse ou la folie conduit au suicide ne s'inquiète guère de ce que deviendra son corps, de sorte que « cette peine ancienne et hideuse ne peut que faire gémir sur les faiblesses humaines sans les corriger »; ensuite on ne doit condamner personne sans l'entendre; enfin la confiscation est injuste parce qu'elle punit des innocents (4).

En admettant que le suicide soit un crime contre la société, écrit Boucher d'Argis, « est-il du nombre de ceux dont la punition lui soit utile? » — Non. La loi contre le suicide est « impuissante et atroce », impuissante parce qu'elle n'atteint pas le coupable, atroce parce qu'elle accable l'innocent (5).

Même idée dans Brissot. Il est ridicule de punir le suicide, puisque le châtiment ne retombe que sur les vivants. « Que le suicide soit un crime contre la nature, je laisse aux moralistes à décider cette question : il en est un politiquement parlant, mais il est à l'abri de tous châtiments. Il doit être prévenu et jamais puni » (6).

Chaussard, parlant de l'usage de trainer et de pendre les cadavres, écrit : « Qui ne sait que cette peine devient illusoire et vaine pour le malheureux homicide de lui-même? Des peines cessent d'être des peines lorsque l'ascendant du préjugé a vaincu celui de la loi » (7).

Un chapitre du livre de Dufriche de Valazé porte pour titre : « Pourquoi il n'est point parlé du suicide, de la pédérastie ni du crime de bestialité ». La raison donnée est que la loi se trouve sans

---

(1) Pastoret, p. 136, 137. (2) Bernardi, *Discours couronné par l'Académie de Châlons* (2e disc.), p. 110. (3) *Bernardi, Principes des lois criminelles*, p. 175. (4) *Idées sur les lois criminelles*, t. I, p. 123 ss. (5) Boucher d'Argis, *Observations*, etc., p. 134, p. 140. (6) Brissot, *Théorie*, etc., p. 343-4. (7) Chaussard, *Théorie des lois criminelles*, p. 143.

force pour « réfréner » le suicide, puisqu'elle ne punit pas le vrai coupable, mais les innocents. D'ailleurs, « l'esprit des lois contre le suicide » est de ne frapper que ceux qui se tuent de sang-froid. « Il devrait résulter de cette distinction une impunité générale » (1).

Un *Plan de législation en matière criminelle* par M. de F. déclare que les lois contre le suicide « sont une cruauté gratuite inventée pour enrichir le fisc et déshonorer les familles ». Le suicide est un crime contre Dieu. Laissons à Dieu le soin de le punir (2).

Un autre *Plan* anonyme, inséré dans la *Bibliothèque philosophique* de Brissot, dit que punir ceux qui se tuent est « une horrible tyrannie ». « L'homme n'est attaché à la vie que par le plaisir; lorsqu'il ne sent son existence que par la douleur, il est donc libre d'en sortir » (3).

Philpin de Piépape écrit : « En aucun cas le suicide ne doit être poursuivi, parce qu'on doit présumer qu'il est l'effet d'une altération des facultés morales ou, ce qui revient au même, d'un état violent de l'âme avec lequel la liberté de réfléchir est incompatible » (4).

Le suicide « est-il un crime? », demande Vasselin. Et il répond « la question me parait plus que douteuse ». Les Romains le regardaient comme un acte d'héroïsme. « Selon moi, c'est une faiblesse, quelquefois une lâcheté, le plus souvent une folie : mais comment serait-ce un crime? ». Celui qui se tue cesse évidemment d'être utile à la société, « mais il ne l'offense en aucun rapport. Il ne trouble point la tranquilité publique. Il ne blesse pas les mœurs, n'attaque ni la propriété, ni la sûreté, ni l'honneur de ses concitoyens. Peut-être déplaît-il à Dieu, mais il ne choque pas la religion. Alors, de quel droit ou plutôt par quel moyen le punir? Il n'appartenait qu'à nos lois insensées d'outrager un citoyen après sa mort » (5).

Vermeil veut aussi la suppression des lois contre le suicide. Elles atteignent des innocents. Elles sont impuissantes. A la religion d'agir et d'agir par persuasion (6).

En 1780, l'Académie de Châlons-sur-Marne offre deux prix et un accessit aux auteurs des meilleurs discours sur « les moyens d'adoucir les rigueurs de la loi pénale ». L'auteur du troisième *Discours*, Bernardi se prononce, comme on l'a vu, pour l'assimilation des suicidés aux fous (7). L'auteur qui obtient le second prix dit que la sagesse du législateur « doit consister plutôt à remonter jusqu'à la source

---

(1) *Lois pénales*, p. 180, 181. (2) *Biblioth. philos.*, t. V, p. 401. (3) *Ibid.*, p. 184. Ce plan est, je crois, la première rédaction de l'ouvrage publié par Marat, en 1790, sous le titre *Plan de législation criminelle*. En tout cas, les passages cités ci-dessus se retrouvent dans ce dernier ouvrage. (4) *Suite des Observations*, etc., p. 462. (5) Vasselin, *Théorie des peines capitales*, p. 55 ss. (6) Vermeil, *Essai sur les réformes*, etc., p. 132. (7) *Moyens d'adoucir*, etc., 3e disc., p. 44.

de ce crime qu'à le punir par des peines impuissantes sur un cadavre inanimé et dont l'effet est de déshonorer une famille innocente » (1). Brissot, qui obtient le premier prix, écrit : nos lois sont sans effet « parce qu'on ne s'accoutume point à regarder comme lâche tout homme assez brave pour affronter volontairement le trépas. Sa bravoure est un délire, mais elle n'est pas une lâcheté et l'ignonimie n'est réservée qu'aux lâches... Il faut rendre heureux l'être qui porte dans son sein le germe fatal du suicide et non pas le punir infructueusement lorsqu'il n'est plus » (2).

Si j'ai cité toutes ces déclarations, c'est pour bien montrer sur quels points il y a hésitations, diversités et sur quels points l'accord est fait. Au point de vue moral, les uns disent : c'est faiblesse, lâcheté, crime; d'autres : c'est faiblesse, mais non pas crime; d'autres parlent de bravoure; un seul proclame assez nettement le droit au suicide. Mais, sur la question des peines, tous, sauf un, sont du même avis. Ils ne veulent plus qu'on traine et pende les cadavres. Ils ne veulent plus qu'on confisque les biens.

Que ces opinions révolutionnaires s'expriment aussi nettement, qu'elles aient pour défenseurs des juristes, gens modérés et conservateurs par profession, c'est déjà un beau succès pour la morale nuancée. Que de chemin parcouru depuis ces Conférences dans lesquelles Lamoignon lui-même n'osait pas ou ne voulait pas critiquer le vieux droit coutumier! Mais voici ou le sucès se change en victoire : ce vieux droit qui semblait si solide, qu'on eût cru devoir résister si longtemps aux plus rudes assauts, à peine attaqué, faiblit, se dérobe, disparaît.

A en croire la plupart de ceux qui ont écrit sur le suicide, c'est la Révolution qui a supprimé les peines contre la mort volontaire. Le vieux droit n'aurait disparu qu'avec l'ancien régime. (3) Mais, en fait, la Révolution ne fit qu'enregistrer et consacrer sur ce point un résultat acquis. En 1789, les lois contre le suicide sont lettre morte, ne jouent plus.

Sans doute l'Ordonnance criminelle n'est pas abrogée. Les *Déclations* de 1712 et 1736 ne sont ni rapportées ni révisées. Le vieux droit s'affirme, à peine adouci, dans l'ordonnance de 1768 qu'on a vue plus loin. Mais les peines contre le cadavre deviennent d'une application difficile à partir de l'arrêt de 1737 qui rend l'appel obligatoire. En 1770, un arrêt de règlement les supprime en décidant qu'en cas de procès contre un mort, il faut d'abord ensevelir le corps,

---

(1) *Ibid.*, 2e disc., p. 110. (2) *Ibid.*, 1er disc., p. 60. (3) Voir notamment Garrison, p. 153-155.

puis « faire le procès à la mémoire seulement » (1). Cet arrêt eût du faire grand bruit, puisqu'il abolissait les supplices horribles et répugnants qui, depuis tant de siècles, entretenaient l'horreur du suicide. Il passe presque inaperçu. Pourquoi? Parce qu'en fait ce qu'il supprime n'existe plus, ou existe à peine.

Ce n'est pas la loi, ce n'est pas même la jurisprudence écrite qui abolit les vieilles coutumes. C'est bien la poussée irrésistible de l'opinion, une complicité tacite de tous pour ne pas engager de poursuites.

Dès le début du siècle, la *Déclaration* de 1712 constate la connivence des familles et des officiers de justice pour dissimuler les suicides. Le gouvernement, en la dénonçant par deux fois, le Parlement, en rappelant que l'ancien droit vit toujours, obtiennent peut-être ça-et-là quelques résultats. Mais ils n'arrivent pas à changer le cours de l'opinion : dès la première moitié du siècle, les procès pour suicide sont déjà très rares; à la veille de la Révolution, il n'y en a pour ainsi dire plus.

Durkheim, sur ce point, s'est laissé tromper. Il a cru qu'au milieu du XVIIIe siècle, « les nobles qui se tuaient étaient déclarés roturiers; on coupait leurs bois, on démolissait leurs châteaux, on brisait leurs armoiries ». Si vraiment il en était ainsi, la répression, loin de s'adoucir, se serait aggravée au XVIIIe siècle. Seulement, il y a erreur sur le fait. Durkheim écrit : « Nous avons encore un arrêt du Parlement de Paris, rendu le 31 janvier 1749 conformément à cette législation » (2). L'arrêt est cité dans Serpillon. C'est celui qu'on a vu plus haut et qui maintient la vieille doctrine. Mais il ne souffle pas mot de bois coupés ni d'armoiries brisées. Et le suicidé qu'il condamne, un nommé Hubert Portier, n'est nulle part traité de gentilhomme (3).

---

(1) Arrêt cité par Cottereau, t. I, p. 216. Le Code Corse supprimait bien traînage et pendaison. Mais il maintenait les peines contre le cadavre, qui était condamné au feu. L'arrêt de 1770 met le cadavre hors de cause. (2) Durkheim, *Le suicide*, p. 371. (3) Le texte de l'arrêt du 31 janvier 1749 se trouve dans Serpillon, *Code criminel*, Lyon, 1767, t. III, tit. XXII, art. 1, p. 972. Ce qui a pu faire croire à Garrison (voir plus haut, p. 605) que ces peines contre les nobles étaient en usage au XVIIIe siècle, ce sont quelques phrases maladroites des criminalistes classiques. Jousse écrit : « A l'égard des condamnations qui peuvent se prononcer contre la mémoire d'un défunt, elles se rendent *ad perpetuam rei memoriam* » et si les coupables sont nobles on déclare « leurs descendants roturiers, on abat leurs statues, on brise leurs armoiries, etc. » (*Traité de la Justice criminelle*, IIIe partie, liv. II, t. 30, art. 1, p. 712). Mais Jousse, dans ce passage ne parle pas des condamnations prononcées *contre les suicidés*. La phrase isolée pourrait le laisser croire. Mais, si Jousse n'y a pas pris garde, c'est que, quelques lignes plus haut, il dit très nettement : outre les condamnations ordinaires, « on déclare quelquefois, *du moins si*

Non seulement il n'y a aucune trace de l'usage dont parle Durkheim. Mais, dans la seconde moitié du siècle, philosophes, auteurs de mémoires, juristes s'accordent à reconnaître que le droit ancien ne joue plus ni contre les nobles ni contre personne.

Voltaire, qui l'attaque, n'a pas intérêt à se donner l'air d'attaquer une ombre. Il constate pourtant, en 1777, que les anciennes coutumes sont « aujourd'hui négligées » et se plaint seulement qu'elles ne soient pas légalement abolies (1). Dubois Fontanelle écrit :

---

l'accusé est coupable du crime de lèse-majesté, ses enfants roturiers, etc.». Bruneau écrit, comme Jousse : « On fait le procès à la mémoire d'un mort *ad perpetuam rei memoriam*... par exemple à l'égard des nobles les déclarant roturiers, etc.» (*Observations et Maximes sur les matières criminelles*, l. I, t. XXIV, p. 225) et on pourrait croire, à première lecture, que la phrase s'applique aux suicidés, parce qu'elle se trouve dans un chapitre où il est surtout question du suicide. Mais la phrase se trouve exactement dans la maxime XII, et, à partir de la maxime XI, Bruneau parle des crimes d'hérésie *et de lèse-majesté*.

Muyart de Vouglans a une phrase encore moins heureuse. Il écrit : « Condamnation de la mémoire. Cette peine a lieu dans tous les crimes pour lesquels l'*Ordonnance* veut que le procès soit fait à la mémoire du défunt, mais principalement contre les criminels de lèse-majesté, dont on veut abolir la mémoire et laisser à la postérité des marques flétrissantes de leur crime, ce qui se fait en déclarant leurs descendants roturiers, etc.» (*Institutes*, 1re partie, VIII, 2, p. 415). La phrase, lue un peu vite, pourrait faire croire qu'on brisait les armoiries de tous les nobles dont on condamnait la mémoire, y compris les suicidés. Grammaticalement, elle ne le dit pas : elle signifie qu'il peut y avoir condamnation de la mémoire dans tous les cas où il y a procès à la mémoire, mais que cette condamnation frappe « principalement » les criminels *convaincus de lèse-majesté, criminels dont on déclare* (par surcroît) *les descendants roturiers*, dont on brise les armoiries, etc. Malgré tout, la phrase isolée pourrait tromper, Mais dans la très longue étude que les *Institutes* consacrent au suicide (IIe partie, IV, 7, pages 535-555) Muyart, qui énumère avec précision les peines contre le suicidé, ne souffle pas mot de bris d'armoiries ni de déclarations de roture.

On pourrait se demander comment il se fait que Jousse, Bruneau, Muyart aient tous trois employé des formules maladroites sur ce point. Mais cela tient à ce qu'ils suivent, article par article, l'Ordonnance de 1670 qui, *ne parlant que de procédure*, vise dans un même texte tous les procès à la mémoire, sans s'inquiéter de la différence des peines. Et cela tient aussi, je crois, à ce qu'ils ne sont pas en garde contre l'erreur qu'a commise Garrison, mais que n'aurait pu commettre aucun juriste du XVIIIe siècle. Les peines contre les nobles coupables de lèse-majesté étaient une de ces curiosités juridiques connues de tous les professionnels. Mais jamais aucune coutume, aucune Ordonnance, aucun jurisconsulte, n'avait parlé de les appliquer aux suicidés. Nulle part personne ne cite aucun arrêt en ce sens. Loin que les nobles aient été l'objet d'une répression spéciale, il est probable qu'ils échappaient au XVIIIe siècle comme auparavant à la répression de droit commun. Dans les *Inventaires* d'Archives, dont on trouvera plus loin la liste, je n'ai noté qu'une affaire de suicide concernant un gentilhomme (Loiret, Série B, t. II, Orléans, 1886 ; 333), et l'*Inventaire* ne signale ni sentence ni même procès.

(1) *Prix de la Justice et de l'Humanité*, article V.

« En plusieurs endroits, les dépositaires des lois ferment les yeux parce que le châtiment infligé à un corps privé de sentiment est inutile et punit seulement une famille innocente du délire d'un coupable ». Ils ne sévissent guère que lorsqu'ils y sont forcés « par un éclat extraordinaire » (1).

En 1782, Mercier écrit dans son *Tableau de Paris :* « La police a pris soin de dérober au public la connaissance des suicides. Quand quelqu'un s'est homicidé, un commissaire vient sans robe, dresse un procès-verbal sans le moindre éclat et oblige le curé de la paroisse à enterrer le mort sans bruit. On ne traine plus sur la claie ceux que des lois ineptes poursuivaient après leur trépas. C'était d'ailleurs un spectacle horrible et dégoûtant qui pouvait avoir des suites dangereuses dans une ville peuplée de femmes enceintes ». « Plusieurs suicidés, dit-il encore, ont adopté la coutume d'écrire préalablement une lettre au lieutenant de police afin d'éviter toute difficulté après leur décès. On récompense cette attention en leur donnant la sépulture » (2).

Mercier n'est pas toujours un témoin très sûr. Mais il y a dans la *Correspondance* de Grimm des exemples de l'usage qu'il indique. J'y ai trouvé trois lettres de « suicidés » (3). Ils n'ont pas l'air de redouter le moins du monde un procès. Dans l'une d'elles, deux soldats disposent de ce qu'ils possèdent et ont soin de laisser une somme suffisante « pour payer les frais d'information et de procès-verbaux inutiles ». Il semble bien qu'en effet la justice s'en tenait à ces écritures. Grimm, Barbier (4) rapportent plusieurs suicides sans faire aucune allusion à des procès contre la mémoire des morts. Dans le *Journal* de Hardy, un Commissaire, accompagnant à son logis une femme qui a volé un pain, trouve le mari pendu : au lieu de procéder, il relâche la femme et paie le pain volé (5). En 1769, un banquier s'étant tué, Hardy signale qu'il y a « une descente des plus complètes de la justice et les formalités requises en pareil cas, » mais il n'est pas question de procès et l'enterrement a lieu le lendemain (6). En 1771, un secrétaire du Roi se brûle la cervelle parce qu'il n'a pas l'argent nécessaire à un paiement : « les formalités de justice usitées en pareille circonstance ayant été remplies, ses obsèques se font le lendemain en l'Eglise de Bonne-Nouvelle sa paroisse » (7). En 1772, « les formalités de justice usitées en pareil cas ayant été remplies, est inhumé en l'Eglise de St-Cosme, sa paroisse, un jeune met-

(1) *Théâtre et Œuvres philosophiques*, t. II, p. 126. (2) *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1782, t. III, ch. 258. (3) *Correspondance littéraire*, édit. Tourneux, t. XIV, p. 197 (1785) ; XIII, p. 529 (1784) ; X p. 341 (1774). (4) Barbier, t. I, p. 86, 232, 324, III, p. 38. (5) *Mes Loisirs*, édit. Tourneux et Vitrac, t. I, P. 1912, p. 80 (1767). (6) P. 160. (7) P. 306.

teur en œuvre » qui s'était tué d'un coup de pistolet, de désespoir de se voir refuser un certificat (1). Hardy cite comme un trait de sévérité (2) qu'un prévaricateur nommé Loquet s'étant tué, on lui refuse la sépulture ecclésiastique, sans qu'il soit d'ailleurs question de pendai son ni de confiscation.

Voici enfin des témoignages de magistrats. Marville, lieutenant-général de police, parle plusieurs fois dans ses lettres à Maurepas de suicides ou de tentatives de suicide; il ne parle nulle part d'exécutions ni de procès. Les personnes qui veulent se détruire sont arrêtées. Mais, pour l'une d'elles, Merville précise que ce qu'on en a fait était pour la sûreté de sa personne. Il n'y a aucune allusion à un châtiment quelconque (3).

Brissot écrit en 1781 à propos des suicidés : « on leur faisait *autrefois* rigoureusement leur procès » (4).

Prost de Royer dit qu'en 1760 trois jeunes bourgeoises, éprises de trois officiers s'empoisonnent à Lyon. En l'absence de son père, juge du comté de Lyon, il ordonne l'inhumation, et il écrit au chef de la Justice en annonçant qu'il regardera son silence comme une approbation. « J'ose développer, ajoute-t-il, mes idées sur l'inutilité et les dangers d'une procédure ». Le chef de la Justice ne proteste pas (5).

Pastoret, dans son livre sur les lois pénales, parle des suicidés trainés sur la claie et dit comme une chose qu'on aura peine a croire : « On m'a même assuré que Paris avait fourni, il y a dix-huit ans, un exemple de ce supplice... (6). » Pastoret écrit en 1790. Il ne se souvient donc pas d'avoir vu personnellement un seul suicidé trainé sur la claie.

Dans son étude sur les *Justices subalternes de Vermandois*, Combier ne signale que quatre affaires de suicide. En 1725, il y a inhumation en terre profane. En 1729, il y a inhumation au cimetière « sans chant ni son de cloche » à huit heures du soir. En 1766, inhumation en terre sainte. En 1782, on écrit simplement au juge qu'on enterre le cadavre sans cérémonie. « Plus on avançait vers 1789, écrit Combier, plus la tolérance gagnait les esprits » (7). Dans tout le siècle, les documents consultés par l'auteur ne signalent pas un seul procès au cadavre ni à la mémoire.

Corre et Aubry disent qu'en Bretagne les magistrats « oubliaient »

---

(1) P. 323. (2) P. 325 (1772). (3) *Lettres de M. de Marville au ministre Maurepas*, 1742-1747 (P. 1896), voir t. I, p. 11, 21, 79, année 1745, 27 janvier, 9 février, 13 avril, juin 1745, 11 et 18 juillet, etc. (4) *Théorie des lois criminelles*, p. 344, note. (C'est moi qui souligne le mot : *autrefois*.) (5) Réédition de Brillon, mot *Amour*. Prost ajoute que, dans l'affaire des Amants de Lyon, son père procèda exactement comme il avait fait lui-même dans l'affaire des trois bourgeoises. (6) *Des lois pénales*, p. 137. (7) Combier, *Les Justices subalternes de Vermandois*, Amiens, 1885, p. 43, 134, 140.

volontiers les cadavres des suicidés. En 1791, on retrouve à Quimper un cadavre « salé » depuis cinq ou six ans. A St-Malo, vers la même époque, on aurait retrouvé vingt cadavres oubliés (1).

Molinier, dans son article sur la répression du suicide à Toulouse, ne signale que le seul arrêt de 1768 qu'on a vu plus haut (2).

De Marsy, dans sa *Notice sur quelques procès faits à Marles*, après avoir rapporté un arrêt de 1751, écrit : « Le bon sens public dut faire justice de cette législation qui n'était plus dans les mœurs; les procès au cadavre étaient rares et bien des paléographes qui ont exploré des archives importantes n'en ont jamais rencontré un seul. Les arrêtistes anciens en mentionnent quelques exemples, mais les considèrent comme des procès mémorables » (3).

J'ai compté les procès au cadavre ou à la mémoire signalés dans quelques *Inventaires sommaires des Archives départementales*, en choisissant ceux qui sont les plus riches en matière de droit criminel (4). Voici les chiffres que j'ai obtenus :

Aisne : Baillage de Ribemont : 0; Prévôté royale de Ribemont : 0; Baillage de Marles : 2 procès à la mémoire entre 1749-1751 et 1752-1760, 1 procès au cadavre entre 1785-1789; Bailliage de La Fère : 0; Bailliage de Chauny : 0; Bailliage du duché de Guise : 0; Justice seigneuriale de Foigny : 0 (5).

Basses-Alpes : Juridictions seigneuriales de Banon, Cruis, Fontienne, Lincel, Lurs, Manosque : 0; Juridiction de Peyruis : 1 procès au cadavre en 1715 (6).

Hautes-Alpes : Bailliages de Briançon et d'Embrun : 0; Justices seigneuriales de L'Argentière, Aspes, Avançon : 0. (7).

Loiret : Baillage criminel d'Orléans, extraordinaire criminel : 0 ; Bailliage de Montargis, extraordinaire criminel : 0; Extraordinaire de la Prévôté : 1 procès au cadavre en 1737, (le cadavre est condamné à être inhumé en terre profane) Justice du Chapitre de St-Aignan : 0; Baillage de Beaugency, extraordinaire criminel : 0 (8).

Mayenne : Siège ordinaire du comté de Laval : 2 procès en 1724 et 1728, (le second se termine par un acquittement); Sénéchausée et Présidial de Chateau-Gontier : 1 procès au cadavre en 1718; Séné-

---

(1) *Documents de criminologie rétrospective* (Bretagne, XVII et XVIIIe s.), P. 1895, p. 378. (2) Voir page 632. (3) *Notice sur quelques procès faits à des cadavres à Marles*, Laon, 1859, p. 9. (4) Je ne cite dans la liste qui suit que les juridictions dont les archives sont assez riches pour que leur silence soit intéressant. (5) Série B (P. 1866). (6) Série B. (7) Série B (Gap, 1887). (8) Série B. (Orléans, 1886). L'*Inventaire* signale, en 1744, le «Suicide du chevalier de Goalard de Balarin », mais sans parler de procès, et en 1757, une information sur un cadavre trouvé dans un puits, sans parler non plus d'une suite judiciaire (p. 333 et 356).

chaussée de la baronnie de Craon : 2 procès à l'amémoire entre 1718 et 1725 et entre 1741 et 1751 (1).

Saône-et-Loire : Baillage de Bourbon-Lancy : 0; de Châlons-sur-Saône : 0; de Charolles : 0; de Mâcon : 0 (2).

Haute-Saône, Bailliage de Champlitte : 0; de Faucogney : 0; de Gray : 1 procès au cadavre entre 1740 et 1785, 2 à la mémoire entre 1709 et 1789 et entre 1782 et 1783 (3).

Seine-et-Marne, « Bailliages et Prévôtés », 1 procès au cadavre entre 1698 et 1725 (4).

Tarn, Sénéchaussée de Castres : 2 procès au cadavre (1748-1755), 1 procès à la mémoire (1748); Prévôté de Réalmont : 1 procès au cadavre (1701-1710); Temporalité d'Albi, Justice seigneuriale d'Ambres, d'Aussillon, de Boissezon d'Augmontel : 0, (mais trois *Ordonnances* accordant la sépulture ecclésiastique et une la refusant); Justice de Dourgnes et Arfons : 1 procès à la mémoire (1767-1776); Comté de Gélas : 0, (une Ordonnance accordant l'inhumation ecclésiastique); Justice de Graulhet : 1 procès à la mémoire (contre un enfant de douze ans, condamnation, 1754-1770); Justices de Lautrec, Cordes, Gaillac, Lavaur, Lisle, Lembers : 0, (deux mentions de suicide); Justice de Puylaurens : 1 procès au cadavre (1753-1755); Siège de Rabastens : 0 (une ordonnance accordant la sépulture ecclésiastique) (5).

Vendée, Bailliage de Vouvent, Justices seigneuriales de Brandois, Commequiers, Ile d'Yeu, Maillezais, Ville des Sables et comté d'Olonnes, Oulmes : 0 (6).

Ces chiffres n'ont assurément qu'une valeur relative, parce qu'ils n'indiquent que le nombre des procès signalés dans les *Inventaires sommaires*. Mais il faut remarquer que les rédacteurs de ces *Inventaires* ne sont que trop portés d'ordinaire à signaler de préférence les faits rares et curieux, comme sont les procès au cadavre. Les simples procès-verbaux de levées de cadavre abondent dans leurs listes. Il n'est pas vraisemblable, si ces « verbaux » avaient été suivis de procédures criminelles, qu'ils auraient omis de le signaler. En outre, certains *Inventaires*, comme ceux de la Mayenne et du Tarn, sont très riches en ce qui concerne le droit criminel. Si l'on s'amusait à dénombrer, dans les listes que j'ai lues, les procès pour meurtres, c'est par centaines qu'il faudrait compter : touchant le suicide, on obtient 15 procès au cadavre ou à la mémoire avant 1760, et 3 procès entre 1760 et 1789 (7).

---

(1) Mayenne, série B (t. II, Laval, 1904). (2) Série B (Mâcon, 1878). (3) Haute-Saône, série B (P. 1865). (4) Seine-et-Marne, série B, P. 1863. (5) Tarn, Série B (P. 1868). (6) Vendée, série B (La Roche-sur-Yon, 1898). (7) Plus trois procès dont l'*Inventaire* ne dit pas s'ils sont antérieurs ou postérieurs à 1760.

Si l'on rapproche ces chiffres des déclarations de Voltaire, de Mercier, des exemples cités par Hardy, il me semble que la conclusion s'impose : à la veille de la Révolution, l'ancien droit n'est plus appliqué aux suicidés. Les exemples d'exécution que j'ai cités plus haut ne sont plus qu'autant de singularités dues à des excès de zèle ou à l'ignorance de quelque magistrat arriéré. Dans l'ensemble, les coutumes sont lettre morte.

Je crois, pour ma part, si aventureuses que soient ces sortes d'hypothèses, que la monarchie elle-même était prête à consacrer la déchéance du droit ancien.

Sans doute, en 1768, Louis XV dans son *Ordonnance criminelle pour la Corse*, maintient le vieux droit dans sa rigueur. Mais, en 1788, dans une de ces *Ordonnances* où l'esprit de réforme et l'esprit de réaction sont si étrangement mêlés, Louis XVI écrit : « Nous avons été frappés de la nécessité de soumettre à une révision générale nos lois civiles et notre Ordonnance criminelle » (1). La même année, une *Déclaration* consacrée au seul droit criminel (2) dit qu'on peut « changer avantageusement plusieurs articles principaux » de l'*Ordonnance* de 1670 et la réformer sans l'abolir. « Le seul progrès des lumières suffirait pour nous inviter à en revoir attentivement les dispositions et à les rapprocher de cette raison publique au niveau de laquelle nous voulons mettre nos lois ». Conclusion : à l'exemple des législateurs de l'antiquité, « dont la sagesse bornait l'autorité de leur code à une période de cent années », Louis XVI veut faire une révision générale, et il invite tous ses sujets à adresser au Garde des Sceaux observations et mémoires, de façon qu'on élève au rang des lois « les résultats de l'opinion publique ».

Ce qui porte à croire que cette révision aurait eu pour effet la suppression des peines contre le suicide, c'est d'abord le texte même de la *Déclaration*. L'opinion publique, à laquelle le roi fait appel, est hostile à l'ancien droit. D'autre part, la *Déclaration* parle d'adoucir la sévérité des *peines*. Or, l'Ordonnance de 1670 est un code de procédure : les seules peines qu'elle consacre, sans les indiquer précisément, sont les peines contre le cadavre et la mémoire. Enfin Détourbet signale que le magistrat chargé de préparer la révision est Philpin de Piépape (3), — celui-là même dont on a lu plus haut la déclaration : « En aucun cas, le suicide ne doit être poursuivi » (4).

Il me paraît donc infiniment probable que, même si la Révolution n'avait pas éclaté, l'ancien droit n'aurait pas survécu dans les

(1) *Ordonnance sur l'administration de la Justice enregistrée au Parlement le 8 mai* 1788 (Isambert, t. 28, p. 554). (2) *Déclaration relative à l'ordonnance criminelle*, 1788 (Isambert, t. 28, p. 526 ss.). (3) Detourbet, *La procédure criminelle au XVIIe siècle*, p. 169. (4) Voir plus haut, p. 665.

textes. Mais, quoi qu'on pense de cette hypothèse, un fait du moins me semble acquis : à la veille de la Révolution, le vieux droit n'existe plus; la morale nuancée a vaincu.

Un fait complète son triomphe; c'est l'attitude du clergé paroissial. Nous avons vu plus haut l'Eglise ferme et unanime sur la question du suicide. Parmi les catholiques qui écrivent il n'y a en effet aucun fléchissement sur la doctrine. Il y a même des auteurs, comme Bergier, qui font l'éloge du vieux droit pénal. Mais ont-ils beaucoup de partisans? En 1789, quand le clergé rédige ses cahiers, il lui est tout loisible de protester contre l'inapplication systématique des lois sur le suicide. Combien de Cahiers formulent cette protestation? Desjardins en signale deux (1). J'en ai vainement cherché un troisième.

C'est que, derrière les polémistes et les théoriciens, il y a le clergé paroissial, silencieux, mais infiniment moins hostile, sur bien des points, aux idées nouvelles. Loin de chercher à soutenir le droit expirant, ce clergé, durant tout le siècle, semble presque vouloir empêcher qu'on ne l'applique aux suicidés.

D'abord, il s'efface devant la justice laïque. Dans tous les cas de refus de sépulture que j'ai vus dans les *Inventaires sommaires* (2), dans tous ceux que signale Combier, c'est la justice civile qui prononce la sentence. Serpillon cite de même, dans son *Code criminel*, des « arrêts » qui, en cas de maladie, refusent au suicidé la sépulture en terre sainte (3). Non seulement c'est la justice laïque qui accorde ou refuse la sépulture ecclésiastique, mais c'est elle qui mesure les honneurs funèbres, fixe l'heure de l'enterrement, octroie ou non les sonneries de cloches (4).

Hardy raconte que, quand Locquet se tue, « une première ordonnance de la prévôté de l'hôtel signifiée au sieur abbé Leconte » prescrit de l'inhumer dans le lieu des enfants morts-nés. Puis vient une ordonnance « du bailliage » prescrivant l'inhumation dans un bois. Enfin, sur les sollicitations du duc de St-Mégrin, on décide d'enterrer

---

(1) Cahier du clergé de Dourdan, et Cahier du clergé de Belfort-Huningue, tous deux signalés dans Desjardins, *Les cahiers des États généraux de* 1789 *et la législation criminelle*, P. 1883, page 100. Le clergé de Dourdan demande qu'on « renouvelle » les Ordonnances sur le suicide, preuve nouvelle qu'on les tenait pour abrogées dans la pratique. Je n'ai pas trouvé de vœux analogues dans les *Cahiers publiés* dans les *Archives parlementaires* de Mavidal et Laurent, ni dans ceux qu'a publiés la Commission de l'histoire économique de la Révolution. (2) Par exemple, Tarn, *Inventaire sommaire*, série B (P. 1868), p. 181, 184, 190, 194, 206, 210. (3) *Code criminel*, Lyon, 1757, t. I, p. 154. Serpillon emprunte le renseignement à Brillon, mot *Homicide*. (4) Combier, *Les justices subalternes du Vermandois*, Amiens, 1885, p. 134.

Locquet au cimetière, mais la nuit, sans honneur (1). Ce qui est remarquable, c'est que bailli, prévôt, duc, tout le monde s'occupe de la sentence, excepté « le sieur abbé ». Non seulement on ne le consulte pas, mais il n'essaie pas d'intervenir.

Cet effacement du clergé paroissial, — en un temps où la répression est de moins en moins énergique, — donne bien à penser que les curés ne voient pas d'un mauvais œil l'indulgence des magistrats laïques. On pourrait croire, il est vrai, qu'ils cèdent aux mœurs nouvelles, parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement. Mais voici deux faits qui prouvent le contraire.

D'abord le *Corpus* de Gibert dit nettement : pour que l'Eglise refuse la sépulture, *necessaria est sententia*, il est indispensable qu'il y ait une sentence « déclarant que le défunt s'est donné la mort ». Car il ne faut pas punir d'une peine publique un crime « qui n'est ni certain ni public » (2). Comme, les trois-quarts du temps, il n'y a plus de « sentence » de ce genre, Gibert sait parfaitement qu'en pratique, si l'on suit sa règle, les suicidés seront enterrés en terre chrétienne. Il n'en formule pas moins cette règle, et dans un livre de droit canonique.

Second fait, la *Déclaration* de 1712 constate que les suicides « demeurent très souvent impunis », c'est-à-dire que les suicidés sont enterrés en terre chrétienne. Une telle impunité n'est possible que grâce à la connivence du clergé des paroisses. La *Déclaration* dit courtoisement que les familles obtiennent l'inhumation « en supposant aux ecclésiastiques des faits contre la vérité » (3). Mais si les ecclésiastiques tenaient à savoir la vérité, il leur suffirait d'exiger, avant d'accorder la sépulture, une sentence en bonne forme. Ce qui est remarquable, c'est qu'ils n'exigent pas la sentence d'acquittement pour accorder la sépulture, tandis que, pour la refuser, ils exigent la sentence de condamnation.

Il y a plus. Loin de protester contre l'indulgence laïque, le clergé paroissial essaya certainement d'entraver l'action de la justice en matière de suicide.

« Il y en a, écrit Rousseaud de la Combe, qui prétendent que, pour que la justice puisse s'emparer d'un cadavre, il faut que l'Eglise, par le ministère d'un prêtre, n'y ait pas mis la main, qu'en ce cas le bras séculier doit se retirer et laisser porter ce misérable cadavre à la sépulture et dans la terre destinée par l'Eglise aux morts et en laisser le jugement à Dieu » (4). Cette théorie dut être assez répandue, car Serpillon la signale à peu près dans les mêmes termes (5). Bien

(1) Hardy, *Mes loisirs*, p. 325. (2) Gilbert, *Corpus juris canonici*, t. II, p. 558. (3) *Isambert*, t. XX, p. 575. (4) *Traité des matières criminelles*, III, p. 442. (5) Serpillon, *Code criminel*, Lyon, 1767, t. III, p. 965.

entendu, Rousseaud de la Combe et Serpillon rejettent ce préjugé, particulièrement insoutenable au lendemain de la *Déclaration* de 1712. Mais ce qui est intéressant, ce n'est pas qu'ils le rejettent, c'est qu'ils aient à le rejeter : c'est que des membres du clergé aient eu le désir et la prétention de soustraire les cadavres aux rigueurs de la loi laïque.

Or, non seulement ils eurent cette prétention, mais les choses allèrent assez loin pour que la justice en prît ombrage. Elle voulut procéder à des exhumations. Le clergé s'y opposa. En 1725, plusieurs officiers « qui étaient empêchés par les ecclésiastiques dans les inhumations » se plaignirent au Parlement qui, le 1er septembre, fit défense à toutes personnes « de quelque état et condition » qu'elles fussent, d'apporter aucun trouble ou empêchement, sous quelque prétexte que ce fût, « soit aux verbaux de visite de l'état des cadavres que les Juges doivent faire avant l'inhumation, soit aux exhumations que lesdits juges auront ordonnées » (1).

Le clergé intervenant pour soustraire les corps des suicidés aux rigueurs du droit, c'est, par rapport à nos idées modernes, le monde renversé. Au XVIIIe siècle, c'est surtout digne de remarque, parce que la littérature catholique tonne contre le suicide et approuve, à l'occasion, les lois qui le punissent. Mais, à bien prendre les choses, ce qui devrait surprendre, c'est l'attitude des écrivains. Même au moyen âge, saint Thomas, Albert le Grand, Alexandre de Hales avaient soigneusement évité d'approuver le droit coutumier, né hors de l'Eglise. Les curés rappelés à l'ordre par le Parlement de Paris sont donc moralement dans leur droit. J'ignore quel fut l'effet de l'arrêt de 1725. Mais ce qu'il faut retenir, c'est que, si l'opposition est violente entre les écrivains catholiques et le gros des philosophes touchant la question morale, le clergé paroissial, en ce qui concerne les peines, semble au fond du même avis que Montesquieu, Voltaire et Brissot.

Attaques violentes des philosophes et des juristes réformateurs, abolition pratique des peines contre le suicide, libéralisme bienveillant du clergé paroissial, c'en est fait du vieux droit coutumier. Le rempart qui, depuis si longtemps couvrait la morale d'en bas a cédé. La morale nuancée triomphe.

(1) Arrêt cité par Serpillon, *ibid.*, p. 966.

IV

La morale nuancée et les mœurs 1) Le peuple lui-même paraît favorable à l'abolition de l'ancien droit ; 2) l'horreur fait çà et là place au silence ; 3) ce silence lui-même n'est pas général : on parle beaucoup du suicide, et ceux qui se tuent ne s'en cachent pas toujours ; 4) il n'y a pas de mode comparable à l'ancienne mode stoïcienne, mais il y a beaucoup de complaisance pour le suicide philosophique et le suicide d'amour.

Les mœurs se ressentent plus faiblement du progrès des idées nouvelles. J'y vois pourtant quelques nouveautés; d'abord, le peuple lui-même, s'il a toujours horreur du suicide, n'est pas favorable à l'ancien droit; hors du peuple, l'horreur fait, çà et là, place au silence; ce silence lui-même n'est pas général, on parle du suicide et de certains suicides ; enfin, bien qu'il n'y ait pas une mode « philosophique » comparable à la mode stoïcienne du premier siècle, on voit poindre dans les mœurs une indulgence extrême pour certains suicides.

Les cahiers de Tiers reflètent, dans une certaine mesure, l'opinion populaire. On sait quelle place y tient la question du droit criminel. S'il y avait, dans le peuple, un désir quelconque de voir restaurer l'ancien droit, il serait inexplicable qu'aucun cahier n'y fit allusion. Or, Desjardins ne signale pas un seul vœu touchant cette question, et, malgré de longues recherches, je n'en ai pas trouvé un seul.

Non seulement le peuple ne demande pas qu'on reste fidèle aux vieux usages, mais il manifeste parfois violemment sa réprobation. A Puylaurens, entre 1753 et 1755, le cadavre d'un cordonnier qui s'est tué est mis en prison : des gens armés forcent la prison et enlèvent le cadavre (1). En 1755, dans la Sénéchaussée de Castres, un « faiseur de peignes » est trouvé pendu. Le cadavre est salé. La justice conclut au suicide. Mais, au moment de l'exécution, une foule hostile s'amasse. « La populace se cabre contre les ordres de la justice ». Les *corbeaux*, l'écorcheur et cinq portefaix insultent les magistrats et refusent tout service. En fin de compte, force reste à la loi. Les mutins sont arrêtés; le cadavre est traîné, pendu, jeté à la voirie (2). Mais de tels incidents montrent bien que, si le peuple a toujours horreur du suicide, il commence çà et là à avoir horreur des peines qui punissent le suicide.

Seconde nouveauté, l'horreur fait parfois place à ce silence, à

---

(1) *Invent. sommaire des arch.*, Tarn, série B, P. 1868, p. 146. 2) *Ibid.*, p. 57. Je dois les renseignements sur cette affaire à l'obligeance de M. Portas archiviste du Tarn.

ces airs mystérieux que nous avons notés dans les mœurs contemporaines.

Ce silence, le gouvernement l'organise dans la presse. Tandis que des *Déclarations* royales recommandent d'appliquer l'*Ordonnance*, c'est-à-dire de punir très publiquement les suicidés, le gouvernement interdit aux gazettes de signaler les morts volontaires. Voltaire et Dubois-Fontanelle nous le disent (1). La lecture des journaux suffirait à nous en instruire (2). La police organise même le silence dans la rue, puisque, d'après Mercier, les commissaires chargés de faire les constats ont soin de se rendre sans robe au domicile du défunt. Mais c'est surtout le relâchement de la répression qui engage les familles à cacher avec soin les suicides. Jadis une telle dissimulation n'allait pas sans péril et, en bien des cas, n'était d'aucun profit. Au XVIIIe siècle, il suffit d'être discret, d'éviter le scandale pour obtenir aussitôt la complicité tacite des officiers de justice et du clergé paroissial. Conséquence : à moins d'être friande d'opprobre, la famille cachera soigneusement la vérité. Même aux amis, même aux parents ou bien on n'en parlera pas, ou bien on en parlera à voix basse, d'un air mystérieux.

Que ce silence soit encore un indice de réprobation, c'est certain. Mais c'est l'indice d'une réprobation qui va s'atténuant. Il est désagréable d'avoir dans sa famille une mort inavouable; il est, par contre, bien agréable de pouvoir ne pas l'avouer. Les voisins évidemment chuchoteront qu'un tel s'est détruit. Seulement le mort repose au cimetière; les enfants peuvent aller prier sur la tombe. Le léger discrédit qui suit le suicide est bien anodin, comparé à la honte de voir un des siens traîné, pendu, jeté à la voirie.

Troisième nouveauté, ce silence lui-même n'est pas absolu. Police, famille, Eglise ont beau faire le silence autour du suicide. Il se produit, au moins à Paris, un mouvement en sens inverse. Les écrivains citent des faits, donnent complaisamment des détails. Un article du *Dictionnaire philosophique* parle « de quelques suicides singuliers ». Grimm consacre des pages entières à certaines morts volontaires. L'apparition même du mot *suicide* et son prompt succès (3) semblent

---

(1) Dubois-Fontanelle, II, 139 ; Voltaire, *De Caton et du suicide*. (2) J'ai parcouru plusieurs années de la *Gazette de France* sans y trouver un seul suicide. Dans le *Journal de Paris*, j'en ai trouvé quelques-uns, mais ils sont extrêmement rares. (3) Le mot *suicide* apparaît pour la première fois en 1737, dans un écrit de l'abbé Desfontaines (*Observations sur les écrits modernes*, t. XI, p. 299). Il ne se trouve pas dans le *Dictionnaire théologique* publié par Desfontaines en 1731. Il est vite adopté par Voltaire, Helvétius, d'Holbach et par des jurisconsultes classiques, comme Jousse et Muyart de Vouglans. Il se trouve dans le *Dictionnaire de l'*Académie de 1762. Voir sur

indiquer que la chose tient de plus en plus de place dans les conversations. Au XVIIe siècle, on dit *suicidium*, parce que la question n'intéresse que les théologiens et les casuistes. Au XVIIIe siècle, elle intéresse tout le monde.

Non seulement on parle du suicide et des suicides, mais les suicidés sont parfois moins discrets que leur entourage. En 1712, la *Déclaration* se plaint encore qu'ils se cachent. Mais, dans la seconde partie du siècle, ils laissent très souvent des lettres dans lesquelles ils font l'apologie de leur acte. Mercier n'est pas seul à signaler le fait. Muyart de Vouglans dit que ces lettres sont « assez ordinaires » (1). Voltaire écrit : « On voit partout de tels exemples » (2). Ainsi on cache les suicides, mais les suicidés souvent ne se cachent plus. « Ils cherchent aux dépens de la gloire des leurs, dit Dufriche de Valazé, celle à laquelle la loi leur a donné malheureusement occasion de songer (3).

Sans doute ce qui leur permet de se découvrir ainsi, c'est l'abolition pratique du vieux droit. Mais Dufriche de Valazé ajoute qu'ils cherchent la gloire. — Quelle gloire?

A en croire les adversaires de la philosophie, il y aurait, au XVIIIe siècle, une mode comparable à l'ancienne mode romaine, un « suicide philosophique » encore plus meurtrier que le suicide stoïcien. L'Evangile du suicide, les « autochéristes » conduiraient à la mort des milliers de victimes. Dès la fin du XVIIe siècle, le P. Lamy déclare avoir vu des suicides analogues à celui d'Atticus et ajoute : « C'est un effet de l'épicurianisme » (4). Feller assure que les suicides sont « un effet de l'incrédulité » (5), Buzoniéres dit : « de l'athéïsme » (6). Camuset écrit : « La nouvelle philosophie est mère du désespoir et le désespoir, père du suicide » (7). Barruel parle des 130.000 victimes « que la philosophie aurait enlevées à la France en cinquante ans » (8). Dans la *Fille philosophe*, Fulgence Bédigis démontre longuement que c'est la philosophie qui conduit au suicide (9). Les *Mémoires philosaphiques du Baron de X** illustrent cette thèse (10).

Je ne crois pas qu'il y ait eu une mode philosophique aussi meurtrière.

Sans doute beaucoup d'écrivains disent que les suicides sont nom-

---

ce point la note de M. Maron dans l'*Intermédiaire des chercheurs et des curieux*, 20-30 novembre 1920.

(1) *Les lois criminelles*, l. III, t. III, art. 6. (2) *Dict. philos., De Caton et du suicide.* (3) *Lois pénales*, p. 181. (4) *Démonstration ou preuves évidentes de la vérité de la religion*, P. 1705 (nouv. édit.), p. 150. (5) *Catéchisme philosophique*, p. 139. (6) *Observations sur le système de la nature*, p. 124. (7) Camuset, *Principes*, etc., p. 106. (8) *Les Helviennes*, IV, 272. (9) Voir p. 619. (10) Vienne, 1777, t. I, p. 33.

breux. Carraccioli dénonce « la mélancolie si commune au siècle où nous sommes », le siècle « fertile en pareils scandales » (1). Feller écrit : les suicides « si fréquents en ce siècle » (2). Grimm dénonce « un temps où la manie de se tuer est devenue si commune et si fréquente » (3). Voltaire écrit que, si les gazettes tenaient un registre exact de ceux qui se tuent, nous pourrions sur ce point avoir le malheur de tenir tête aux Anglais » (4). Il ajoute qu'il y a peu de suicides à la campagne (5), mais beaucoup « dans toutes les grandes villes » (6). Mercier, en 1782, dit qu' « on se tue » à Paris depuis environ vingt-cinq ans (7). Hardy écrit, en 1772 : « Les exemples de suicide se multipliaient journellement dans notre capitale, où l'on semblait adopter à cet égard tout le caractère et le génie de la nation anglaise » (8).

Mais d'abord, sur les chiffres on est moins d'accord. L'abbé Barruel, dont les *Helviennes* paraissent en 1781, « croit avoit lu » qu'il y a 1300 suicides par an à Paris (9). Il ne dit pas à quelles années s'applique ce chiffre moyen. Pour apprécier l'énormité du chiffre, il suffit de remarquer qu'à Paris, en 1910, le nombre total des suicides était de 762 et que dans la période 1901-1910, le taux des suicides parisiens était de 2,40 par 10.000 habitants (10). D'après Barruel, et en évaluant la population parisienne à 800.000 habitants ce taux aurait été de 16,2 à la veille de la Révolution. Autrement dit, on se serait tué huit fois plus qu'aujourd'hui. Voltaire donne un chiffre beaucoup plus modeste : en 1764, « on a compté à Paris plus de cinquante personnes qui se sont données la mort » (11) Mercier enfin dit qu'en 1769 on a compté à Paris 147 suicidés (12). En 1782, il écrit que le nombre moyen des suicides dans la ville est d'environ 150 par an (13). Ce chiffre ne parut pas invraisemblable aux contemporains, car il est cité par Dumas et par Delisle de Sales. Si on l'accepte, le taux des suicides aurait été, dans les années qui précèdent la Révolution, soit de 1,87 soit de 2,5 selon qu'on évalue la population à 800.000 ou à 600.000 habitants.

Ce chiffre est élevé, puisque le taux des suicides parisiens entre 1901 et 1910 est de 2, 40. Mais peut-on dire qu'il y a là un indice d'une mode nouvelle? Peut-on dire que les « suicides philosophiques » aient contribué sensiblement à élever le nombre des suicides?

---

(1) *La grandeur d'âme*, p. 217, *Le tableau de la mort*, p. 148. (2) *Catéchisme* (1773), p. 139. (3) Grimm, éd. Tourneux, t. IX, p. 231, janvier 1771. (4) *De Caton et du suicide.* (5) *Ibid.* (6) Note sur l'acte V d'*Olympie.* (7) *Tableau de Paris* (1782), t. III, ch. 258. (8) *Mes loisirs*, p. 323. (9) *Les Helviennes*, t. IV, p. 272. (10) P. Meuriot, *Le suicide à Paris avant et pendant la guerre*, P., s. d., p. 270, tableau 1. (11) *Commentaire sur l'Esprit des Lois*, XLVI. (12) *L'an* 2240, Londres, 1771. (13) *Tableau de Paris*, Amsterd., 1782, t. III, ch. 258.

Sur le premier point, nous ne saurions dire si ce total de 150 suicides par an est supérieur ou inférieur au nombre annuel des suicides parisiens à la fin du XVIIe siècle. Sans doute les écrivains lancent des formules telles que : on se tue de plus en plus, on se tue beaucoup depuis vingt-cinq ans. Mais nous entendons tous les jours lancer autour de nous des formules semblables, et pourtant nous venons de voir qu'on se tuait sans doute à peu près autant à Paris il y a cent ans qu'aujourd'hui. Si les écrivains de la seconde moitié du siècle ont l'impression que le nombre des suicides va croissant, c'est peut-être en partie parce que ceux qui tiennent des statistiques hésitent moins à inscrire des suicidés sur leurs listes depuis que la justice « arrange » les affaires de suicide.

Sur le second point, même ignorance. Les adversaires des philosophes affirment que la philosophie mène au suicide, en d'autres termes qu'il y a un grand nombre de suicides philosophiques. D'Holbach répond qu'on ne se tue pas « par spéculation » (1), Mérian qu'il n'y a pas de « désespoir philosophique » (2) et Mercier que les suicidés « ne sont rien moins que des philosophes » (3). Ni de part ni d'autre, on ne dispose bien entendu d'aucune statistique (4). De toutes ces affirmations on ne peut donc rien retenir.

Peut-on dire, du moins, en renonçant aux précisions numériques, qu'il y a eu en France, au XVIIIe siècle, quelques suicides philosophiques donnant le ton, créant la mode, comme il y avait eu à Rome des suicides stoïciens? — Non. C'est en vain qu'on chercherait des suicides retentissants comme ceux de Caton, de Brutus, d'Antoine, de Thraséas. Les deux « princes » que cite Voltaire n'étaient pas célèbres et lui-même ajoute « qu'ils se sont donné la mort sans qu'on en ait presque parlé » (5). Parmi les grands écrivains français je n'en vois pas un qui se soit bruyamment et fièrement tué : car Rousseau, supposé qu'il l'ait fait, se serait bien caché. Il manque donc au prétendu « suicide philosophique » les exemples illustres qui faisaient du suicide stoïcien une réalité élégante.

Seulement, si la mode n'est pas encore saisisable, on la sent tout près de naître. On ne cite pas de Catons modernes. Mais on cite un peu partout l'histoire de ce Robeck qui décide de se tuer après avoir écrit un livre sur le suicide et, l'ayant fini, se tue. On trouve cela intéressant. On s'intéresse à moins encore . Le jour de Noël de l'année 1773, deux soldats se tuent avec sang-froid et gaité après avoir

(1) Voir page 654. (2) Mérian, ouv. cité, p. 285. (3) *Tableau de Paris* 1782, t. III, p. 258. (4) Je ne connais qu'un cas dans lequel la lecture des philosophes semble avoir poussé quelqu'un au suicide. Voltaire dit que le jeune Calas se confirma dans sa résolution par la lecture de tout ce qu'on avait jamais écrit sur le suicide (*Traité sur la tolérance*). (5) *Dictionnaire philosophique*, De Caton et du suicide.

laissé deux lettres dont voici quelques passages : « ...Lorsqu'on est las de tout, il faut renoncer à tout... Si l'on existe après cette rude vie et qu'il y ait du danger à la quitter sans permission, je tâcherai d'obtenir une minute pour venir vous l'apprendre. S'il n'y en a point, je conseille à tous les malheureux, c'est-à-dire à tous les hommes, de suivre mon exemple... Lorsque vous recevrez cette lettre, il y aura tout au plus vingt-quatre heures que je n'aurai cessé d'être avec l'estime la plus sincère, votre plus affectionné serviteur : Bourdeaux, jadis élève des pédants, puis aide-chicane, puis moine, puis dragon, puis rien». Autres phrases tirées d'un écrit en forme de testament : « Aucune raison pressante ne nous force d'interrompre notre carrière, mais le chagrin d'exister un moment pour cesser d'être une éternité, est le point de réunion qui nous fait prévenir de concert cet acte despotique du sort »... « Nous avons éprouvé toutes les jouissances, et même celles d'obliger ses semblables; nous pouvons nous les procurer encore, mais tous les plaisirs ont un terme et ce terme en est le poison. Nous sommes dégoûtés de la scène universelle ; la toile est baissée pour nous et nous laissons nos rôles à ceux qui sont assez faibles pour vouloir les jouer encore quelques heures ».

Je n'aurais garde de conclure de ces papiers qu'il y a là « suicide philosophique ». Les deux soldats n'allèguent pas la philosophie de leur temps, et si j'ai cité quelques extraits de leurs écrits, c'est au contraire pour bien montrer combien tous leurs raisonnements sont enfantins. N'était le dénouement, on rirait. Or, dans la *Correspondance* de Grimm la lettre de Bourdeaux et le Testament sont cités en entier (1). Sans doute Grimm prend soin de dire qu'il les cite comme un exemple « des ravages qu'une philosophie trop hardie peut causer dans des têtes mal disposées ». Mais il semble que cette sévérité soit elle-même bien indulgente. Où prendre dans ces forfanteries puériles une philosophie? La vérité est que Grimm, comme malgré lui, est intéressé. L'idée d'un suicide « philosophique » l'attire et lui fait copier tout au long ces élucubrations médiocres. Dira-t-on que c'est l'erreur d'un homme? Mais Mme du Deffand écrit à Voltaire : « Que dites-vous de l'aventure des deux soldats de Saint-Denis? Cela vaut des *in folio*. Il n'y a que la Nature qui ait le pouvoir de répondre » (2). Ce cri d'admiration, à propos d'un fait divers si banal, trahit, je crois, comme un désir confus d'avoir à admirer des suicides qui soient vraiment beaux, vraiment dus à la philosophie.

Ce qu'on voit paraître beaucoup plus nettement, c'est une indulgence attendrie pour le suicide d'amour. Un jour, une jeune paysanne vient trouver Mme de Genlis. Séduite et abandonnée, elle

(1) *Correspondance*, édition Tourneux, t. X, p. 341 ss. (2) Lettre du 3 janvier 1774 (Voltaire, éd. Garnier, t. 49, p. 539).

lui dit : « Il faudra que je me jette à la rivière » (1). Bien loin de s'indigner, Mme de Genlis est tout attendrie. Une courtisane se tue pour qu'on fasse sortir son amant de la Bastille : Grimm loue cette mort généreuse. Un abbé amoureux de sa pupille « comme Abélard d'Héloïse, comme Julie de Saint-Preux », écrit : « Un amour aussi violent qu'insurmontable pour une fille adorable, la crainte de causer son déshonneur, la nécessité de choisir entre le crime et la mort, tout m'a déterminé à mourir ». Dans le roman, Saint-Preux n'évite pas la semonce de Rousseau. Parlant d'un cas réel, Grimm ne songe qu'à louer tant d'honnêteté, de délicatesse et de courage (2). Un jeune homme repoussé par les parents de sa belle se jette à l'eau, mais est sauvé par un meunier : les parents aussitôt lui accordent leur fille « toute fière d'avoir un amant qui s'était voulu noyer pour elle » (3).

Tous ces traits nous montrent dans la réalité des indulgences analogues à celles de la morale romanesque. L'histoire des *Amants de Lyon* laisse, plus nettement, la même impression.

En 1770, un maître d'armes, Faldoni « ayant fait un violent effort dans un de ses exercices » est averti par les chirurgiens que sa mort ne peut être éloignée. « Ce malheureux était depuis quelque temps passionné pour une demoiselle qui l'aimait avec une égale ardeur ». La jeune fille proteste qu'elle ne lui survivra pas. Après quelque temps, les deux amants s'enferment dans une chapelle : « Là ils se mettent au pied de l'autel, se lient ensemble par le bras gauche avec un ruban, de manière qu'ils avaient chacun un pistolet appuyé contre le cœur », et « en s'écartant un peu, le ruban fait partir les détentes ».

Aujourd'hui un fait divers de ce genre ne retiendrait pas longtemps l'attention du public. Au XVIIIe siècle, l'histoire des deux amants a un retentissement extraordinaire. En vain, le *Journal Encyclopédique*, qui annonce la chose à Paris, a soin de flétrir ce « double meurtre entre amant et maîtresse », d'appeler Faldoni un misérable. Rien n'y fait. L'attendrissement est universel. « Les âmes sensibles du temps, si promptes aux larmes, dit M. Baldensperger, s'apitoyèrent sur ce couple infortuné ». Voltaire en parle dans deux lettres et dans le *Dictionnaire philosophique*. Delisle de Sales a un cri d'admiration. Rousseau, dit-on, rédige l'épitaphe suivant :

Ci-gisent deux amants : l'un pour l'autre ils vécurent,
L'un pour l'autre ils sont morts et les lois en murmurent.
La simple piété n'y trouve qu'un forfait,
Le sentiment admire et la raison se tait.

---

(1) *Mémoires* de Mme de Genlis, P. 1825, t. I, p. 260. (2) *Correspondance*, éd. Tourneux, t. XIV, p. 197 (1785) et t. XIII, p. 529 (1784). (3) Mme Depuisieux, *Réflexions et avis sur les ridicules à la mode*, P. 1761, p. 136.

Une *Histoire tragique des amours de Thérèse et de Faldoni* paraît en 1771 ; puis c'est, en 1776, la *Luzzila* de Pascal de Lagouthe, puis en 1783, le roman de Léonard. Ce roman a « un très grand succès ». Les âmes sensibles « que ravissaient à cette heure les œuvres de Baculard d'Arnaud et de Loaisel de Tréogate, que les *Liaisons dangereuses* de Laclos n'avaient, une année auparavant, satisfaites qu'à demi », s'attendrissent, en 1783, sur les *Lettres* de Léonard. La correspondance de Grimm est sévère (pour l'ouvrage), « en revanche, le *Mercure de France*, le *Journal encyclopédique*, le *Journal de Paris* ne refusèrent pas de donner des larmes à la sensible Thérèse qui développe dans toutes ses lettres l'âme la plus honnête et le cœur le plus tendre ou d'admirer le caractère passionné de Faldoni » (1).

Cette espèce d'engouement est d'autant plus remarquable que, si Thérèse est touchante, Faldoni l'est beaucoup moins. Mais déjà la mode embellit tout.

Au moment où la morale nuancée émeut ainsi jusqu'au mœurs, on voit reparaître les idées antiques sur le suicide vil et le suicide noble. Dans une comédie, un personnage veut mourir, mais refuse de se pendre parce qu'il ne faut pas « imiter la mort d'un criminel » (2). En effet, les gens du bel air meurent par le fer comme les anciens ou « se brûlent la cervelle ». Tel jadis Servius commentant Virgile, Denesle écrit : « La corde est un genre de mort dont l'infamie est si bien décidée qu'un homme qui le choisirait dans le désespoir, à moins qu'il ne fût de la lie du peuple, serait irrémissiblement déshonoré parmi les honnêtes gens. Il faut le poison, le fer ou le feu. L'eau est encore un désespoir roturier » (3).

V

La victoire de la morale nuancée. 1) ne s'explique pas dans les hypothèses classiques ; 2) s'accorde à notre hypothèse.

Ainsi la morale nuancée remporte pour la première fois une victoire sur sa rivale. En vain, la morale officielle condamne le suicide; en vain le pouvoir royal prescrit de le punir; en vain les jurisconsultes classiques appuient l'action de la monarchie; en vain des publicistes tentent l'apologie du droit existant. Quelques philo-

---

(1) Le fait-divers en conté dans le *Journal encyclopédique* de juin 1770, cité par M. Baldensperger, dans son article *Les deux Amants de Lyon dans la littérature* (*Revue d'Histoire de Lyon*, t. I, janvier 1902). C'est à cet article que j'emprunte tous les renseignements et les citations qu'on vient de voir. (2) Patrat, *Le fou raisonnable*. P. 1781. (3) Denesle, *Les préjugés du public sur l'honneur*, p. 459.

sophes parlent, quelques magistrats, et ces lois, qui semblaient si fortes, sombrent dans l'indifférence. Lettre du droit, jurisprudence écrite, toutes ces réalités auxquelles la sociologie se fie si volontiers n'étaient qu'une façade prête à tomber au premier choc. Et ce sont les voix séditieuses, condamnées par l'Eglise, condamnées par Séguier, qui exprimaient la morale vivante au sein de l'élite.

Cette victoire de la morale vivante est une victoire incomplète, parce que la morale en formules continue communément à condamner le suicide en principe, parce que les mœurs s'émeuvent lentement et mal. Mais c'est déjà une grande victoire, parce que, sur le terrain du droit, philosophes et magistrats dépassent d'un seul coup la morale antique. L'ancienne Rome, qui ne punit pas le suicide de l'homme libre, punit le suicide de l'esclave. Le XVIIIe siècle, héritant du christianisme l'idée de l'unité de la morale, revient au droit aristocratique, mais en fait le droit de tous.

Cette victoire peut-elle s'expliquer par les hypothèses classiques? Je ne le crois pas.

Celle de Durkheim se heurte aux faits. Il y a, au XVIIIe siècle, un beau mouvement en faveur de l'éminente dignité de la personne humaine : c'est au nom de cette dignité qu'on revendique les droits de l'homme. Seulement qui formule ces revendications? Les défenseurs de la morale nuancée. Qui les combat? Les champions de la morale simple.

Passons à l'autre hypothèse, celle qui lie l'horreur du suicide à l'horreur du sang versé : même spectacle. Il y a bien tout un parti qui ose flétrir la guerre, la torture, l'abus, voire l'usage de la peine de mort. Mais c'est justement dans ce parti que se recrutent ceux qu'on appelle les partisans du suicide. Et c'est dans le camp opposé que se groupent les plus ardents théoriciens de la vieille morale.

Il me semble, au contraire, que notre hypothèse rend compte de tous les faits.

La victoire de la morale nuancée n'est pas complète. Rien de plus naturel : le peuple reste plongé dans l'ignorance et dans une demi-servitude de fait. Mais, au-dessus du peuple, l'élite cultivée se fait tout à la fois de plus en plus nombreuse et de plus en plus cultivée ; Les bourgeois deviennent en foule des gens du monde ; et le monde lui-même s'ouvre à l'esprit philosophique et à l'esprit scientifique. D'autre part, l'amour de la liberté commence à substituer le citoyen au sujet, et, dans le monde de la pensée, il saute aux yeux que le XVIIIe siècle reprend l'œuvre de la Renaissance et du cartésianisme.

Tout cela a été si souvent démontré que je ne m'y arrête pas. La coïncidence entre le développement d'une élite cultivée et éprise de liberté et le premier succès de la morale simple est un fait qui frappe

d'abord. Notre hypothèse ici n'a pas besoin d'être défendue : elle s'impose.

J'ajoute que, si l'on voulait, malgré tout, une dernière preuve, l'attitude de l'Eglise nous la fournirait. L'indulgence du clergé paroissial prouve bien qu'au fond le clergé catholique ne se sent pas si étroitement lié à l'ancienne morale. Si néanmoins tous ceux qui parlent au nom de l'Eglise se montrent si intransigeants, quelle en pourrait être la cause sinon que, dans le grand conflit entre l'ordre établi et la liberté, la haute Eglise, plus vigoureusement que jamais, se prononce contre la liberté ?

A cela s'ajoute évidemment le fait que, comme aux deux siècles précédents, les philosophes qui défendent la morale nuancée la présentent comme une doctrine anti-chrétienne et d'un air de défi. l'Eglise lettrée relève le gant et croit sans doute de plus en plus qu'en combattant les idées nouvelles elle combat ses ennemies. Pour nous, ce qui continue, c'est la lutte engagée depuis des siècles entre la morale du peuple et la morale de l'élite. Une première fois, celle-ci vient de vaincre. Avec la Révolution, elle va remporter une seconde victoire.

CHAPITRE IV

La Révolution : seconde victoire de la Morale nuancée

Avec la Révolution, la morale nuancée triomphe.

Quelques historiens s'y sont mépris. Frappés par certains faits saisissants, ils ont cru que la Révolution avait balayé d'un coup tout le passé, inscrit le droit à la mort parmi les droits de l'homme. La société nouvelle, écrit par exemple M. Garrison, « reconnut à l'homme le droit de disposer de sa vie ». (1) Si cette formule était exacte, il n'y aurait pas de victoire de la morale nuancée, il y aurait intrusion soudaine d'une autre morale simple, substituant à l'aveugle hostilité du moyen âge une complaisance aveugle. Bref il y aurait une rupture étrange avec le passé.

Mais les faits nous montrent tout autre chose.

La Révolution ne proclame pas le droit au suicide. Elle n'attaque pas, elle ne désavoue même pas la vieille morale formulée qui condamne la mort volontaire. Elle frappe certains suicidés. Elle n'accroît pas le nombre des suicides.

Ce qu'elle fait, c'est d'abolir officiellement la vieille législation contre les suicidés et c'est de mettre à la mode, non le suicide, mais certains suicides. Bref, c'est d'asseoir solidement la morale nuancée dans le droit écrit et dans les mœurs.

Ce faisant, la Révolution ne fait pas brusquement table rase du passé. Au contraire, elle achève l'œuvre instaurée par la Renaissance, sourdement poursuivie au XVIIe siècle, reprise et en partie menée à bien par le XVIIIe. Ce qui donne une impression de brusquerie, c'est le geste, c'est la façon de faire, ici comme ailleurs prompte et souveraine : d'un coup, sans phrases, presqu'en un jour, le vieux droit est condamné ; d'un élan, l'élite retrouve la haute tradition du stoïcisme romain ; le tout en quelques années, dans cette brève période héroïque que clôt la fin des derniers Montagnards ou la mort des babouvistes. Mais vitesse n'est pas brusquerie : si la loi et les mœurs sont si promptes, c'est qu'un lent travail a tout préparé ; si ces cinq années vont si vite, c'est qu'elles sont poussées par trois siècles.

---

(1) P. 157.

I

Il n'y a pas, pendant la Révolution, un enthousiasme aveugle pour le suicide ; on voit la morale simple survivre : 1) Dans les manuels de morale, le roman et le théâtre, les journaux, les opinions exprimées dans les sections, les clubs et les assemblées ; 2) dans le droit ; 3) dans les mœurs.

Il s'en faut que les hommes de la Révolution aient montré pour le suicide un enthousiasme bruyant et sans nuances.

Madame de Staël exceptée, les grands écrivains d'alors ne traitent pas la question du suicide : rien dans les œuvres de Volney (1). De Condorcet, un mot seulement et dans un ouvrage antérieur à la Révolution. Je ne connais pas de discours dans lequel Mirabeau, Vergniaud, Danton, Robespierre, Saint-Just aient exprimé leur sentiment. Les débats sur le code pénal ne donnent naissance à aucune discussion morale sur la mort volontaire.

Ce silence de la morale écrite suffirait déjà à prouver que la Révolution n'a pas systématiquement exalté le suicide. En voici une autre preuve : divers écrivains, animés de l'esprit nouveau publient, à partir de 1789 (2), un certain nombre de manuels et catéchismes destinés à l'enseignement moral. Or, dans ces petits ouvrages, je ne trouve pas une seule déclaration favorable à la mort volontaire en général. Nulle part une phrase, un mot pour dire ou insinuer que l'homme ait le droit de disposer de sa vie, que le suicide soit en lui-même chose licite ou héroïque. La plupart des manuels ne traitent pas la question, ce qui serait inexplicable s'il y avait un désir réfléchi de transformer sur ce point la morale ; d'autres disent que l'homme

---

(1) Rien notamment dans *La loi naturelle ou le Catéchisme du citoyen français*, P. 1793, bien qu'au chapitre sur le courage on s'attende à voir traiter la question.

(2) Tous ces catéchismes et manuels ont été étudiés par Beurdeley, *Les catéchismes révolutionnaires*, P. 1893 ; il s'en trouve dans Tourneux (III, p. 568) une liste que mes recherches m'ont permis d'allonger un peu ; ouvrages cités dans ce chapitre : B. D., *Petit code de la raison humaine*, P. 1789 (une première édition avait paru en 1774 ; Bourdon, *Recueil des actions héroïques et civiques des républicains français* (impr. par ordre de la Convention, an II) ; Bonguyod, *Essai d'un catéchisme sur les droits et les devoirs de l'homme* (impr. par ordre de la Conv., s. l. n. d.) ; *Catéchisme moral républicain à l'usage des jeunes gens des 86 départements*, Reims, s. d. ; *Cours d'instruction à l'usage des jeunes républicains*, 2e éd., revue p. Dusausoy, an II ; Chemin, *Code de religion et de morale naturelle à l'usage des adorateurs de Dieu et des Amis des hommes*, P. an VII ; Croiszetières, *Poésies morales et philosophiques*, P. an X ; *La civilité républicaine, contenant les principes d'une saine morale à l'usage des écoles primaires*, par le citoyen Gerlet, Amiens, 3e année républicaine ; Harmand, *Catéchisme de morale pour l'éducation de la jeunesse*, Orléans, 1792 ; Henriquez, *Morale républicaine en conseils et en exemples*, P. an III ; *Instruction élémentaire sur la morale religieuse*, p. l'auteur du *Manuel des Théophilanthropes*, P. 1797.

a le devoir de conserver son corps (1). Le *Petit code de la Raison humaine* défend à l'homme d'attenter à sa vie, sans alléguer même un seul argument, comme si la question ne se posait pas (2). Le *Catéchisme moral républicain* appelle le suicide un crime (3). Croiszetières écrit :

Un soldat ne doit point abandonner la place
Qu'on ne vienne le relever (4).

Le catéchisme de Gerlet déclare : « Il y a plus de courage à souffrir ses disgrâces qu'à s'en délivrer par sa mort. Il est plus magnanime de suivre Régulus que d'imiter Caton » (5).

Le *Journal des Théophilanthropes*, qui s'intitule lui-même un recueil de morale universelle, dit que l'amour de soi est la base de la morale du genre humain et qu'il porte l'homme à veiller à « la conservation de son existence » (6). On lit, dans un *Hymne à la Vertu* publié par ce même journal : ô Vertu, apprends « à l'homme superstitieux que la piété ne consiste pas dans le suicide », et, un peu plus loin : « J'attendrai sans murmure et sans empressement que la mort vienne me frapper » (7). Comme on voit, les Théophilanthropes ne font que laïciser le vieil argument catholique qui interdit le suicide au nom de la charité envers soi-même. Dans l'ensemble, la morale écrite reprend les vieilles formules de la morale simple : n'étaient les titres, on ne pourrait deviner qu'entre le *Catéchisme* du P. Corbin (8) et celui du citoyen Gerlet il y a eu une révolution.

La morale simple apparaît encore çà et là au théâtre et dans le roman (9). Dans l'*Alexis* de Ducray Duminil, Alexis et son précepteur

---

(1) Bonguyod, ch. IV. (2) Parag. 23 (3) cité par Beurdeley, p 82. (4) P. 59. (5) P. 37. (6) 17 germinal an VI, p. 21. (7) *Ibid.*, p. 18. Cf. *Instructions élémentaires*, etc., par l'auteur du *Manuel des Théophilanthropes*, p. 13 : « L'homme doit se conserver. » (8) *Traité d'éducation morale, civile*, etc., publié en 1787 ; sur le suicide, voir p. 68. (9) J'ai lu les ouvrages antérieurs à l'Empire, indiqués dans le *Manuel bibliographique* de M. Lanson (ch. VI et VII). Au théâtre, il y a, à côté des œuvres intéressantes au point de vue littéraire, toute une production « révolutionnaire » importante pour l'histoire des idées et des mœurs. L'ouvrage de Welschinger (*Le théâtre révolutionnaire*, P. 1880) n'en fait pas ressortir tout l'intérêt. J'ai lu, parmi les pièces de ce genre : 1° quelques-unes de celles qu'indique Tourneux (III, 722 ss.) et qui se trouvent à la Bibliothèque Nationale ; 2° celles que contient le recueil factice de la Bibliothèque de l'Université de Paris, 4 vol. in-8°. Ouvrages cités dans ce chapitre : Chalumeau, *L'adultère*, drame, P. 1791 ; Chéron de la Bruère, *Caton d'Utique*, P. 1789 ; Ducray-Duminil, *Victor ou l'enfant de la forêt*, P. an V ; *Cœlina ou l'enfant du mystère*, P. an VII ; *Alexis ou la maisonnette dans les bois*, P. 1789 ; Louvet, *Emilie de Varmont ou le divorce nécessaire et les amours du curé Sévin*, P. 1791, 3 vol. ; Arnault, *Théâtre*, t. I, II, III, des *Œuvres*, P. 1824, Buffardin, *Sextius et Brutus*, P. 1796 ; Dumaniant, *Cora*, 1793 ; Laignelot, *Rienzi*, 1790, Legouvé, *Epicharis et Néron*, an II ; *Quintus Fabius*, an III, dans *Œuvres*.

rencontrent un homme près de se tuer et s'écrient aussitôt : « qui vous porte à cette action si indigne d'un homme courageux? » (1) Le Marius d'Arnault déclare : « Mourir, c'est fuir, vivons ! » (2) Fait plus intéressant, le suicide est parfois nettement condamné dans des pièces spécialement écrites pour propager l'esprit révolutionnaire et les idées des patriotes. Dans le *Couvent ou les vœux forcés*, de la fameuse Olympe de Gouges, le Chevalier, désespéré de perdre Julie, veut se tuer. Loin de s'émouvoir, « le commissaire » dit froidement : « Soldats, saisissez ce jeune insensé ». Dans la *Discipline républicaine*, Justine demande à son amie Cécile, dont l'amant vient de partir au combat : s'il mourait, lui survivrais-tu? « Cécile donnerait des larmes à sa mémoire, répond la vertueuse jeune fille, mais elle aurait le courage de lui survivre. Ma mort serait inutile à la prospérité publique. L'esclave ne sait que mourir, l'être libre sait faire plus » (3).

Dans *Charles et Victoire*, du citoyen Valcour, Charles, jeune héros auquel on refuse celle qu'il aime, saisit ses pistolets. Un juge de paix, le sage de la pièce, l'arrête : « Avez-vous le droit de disposer de votre existence? Vos jours n'appartiennent-ils point à la patrie? Quel fruit retirera-t-elle de votre désespoir? Quand elle a besoin de défenseurs, le suicide est la mort d'un lâche » (4).

On pourrait croire que la presse du moins rend un autre son et que, par la façon dont elle relate les suicides de l'âge héroïque, elle entretient des sentiments d'admiration pour la mort volontaire. Mais il n'en est rien. Seule, je crois, la mort de Beaurepaire émeut véritablement l'opinion. Quant aux suicides et aux tentatives de suicides des Girondins, des Montagnards, des Babouvistes, non seulement ils n'excitent aucun commentaire admiratif ou respectueux, mais les journaux en parlent à peine. La mort de Condorcet, celle de Roland, de Clavières, ne font aucun bruit. Des tentatives comme celles de Babeuf, de Robespierre jeune ne sont même pas signalées. La question de savoir si Robespierre a essayé de se tuer ne semble pas intéresser la presse. Quand Dufriche-Valazé se frappe en plein tribunal, il semble que cette fin dramatique doive émouvoir tous les journaux,

---

P. 1826, 3 vol. ; Lemercier, *Isule et Orovèse*, 1803 (joué en 1797) ; Lesur, *L'apothéose de Beaurepaire*, s. d. (j. en 1792) ; Loaisel-Tréogate, *Le château du Diable*, 1792 ; Monvel, *Mathilde*, an VII ; Moline et Pagès, *Le naufrage héroïque du Vaisseau Le Vengeur*, an III ; Olympe de Gouges, *Le couvent ou les vœux forcés*, 1790 ; Laya, *Les dangers de l'opinion*, P. 1790 ; Sobry, *Thémistocle*, P. 1797 ; Tardieu, *Caton d'Utique* (Y. th. 2805) ; Trouvé, *Pausanias*, 1810 (j. en 1795) ; Valcour, *La discipline républicaine*, P. 1794 ; *Charles et Victoire*, P. 1794 ; citoyenne Villeneuve, *Les crimes de la noblesse*, an II ; *Zélia*, drame, 1793 ; *Gertrude ou le suicide du 28 décembre*, 1792.

(1) *Marius à Minturnes*, II, 1. (2) *Alexis*, I, p. 115. (3) Acte I. (4) II, 7.

remplir des colonnes. La nouvelle tient en deux lignes. Seul, l'auteur du *Glaive vengeur* a un mot d'hommage, et combien discret ! Valazé, dit-il, « est le seul de ces vingt et un scélérats qui ait développé une sorte de caractère » (1). Les *Annales de la République française* disent simplement :« Cet événement excita un petit mouvement dans la salle » (2).

Que la presse ne se soit pas sentie libre pour apprécier ces suicides politiques, ce n'est pas douteux. Je ne prétends pas que son indifférence apparente réponde aux sentiments du public. Mais ce qui est certain, c'est qu'elle ne prêche pas l'admiration pour le suicide. Non seulement elle n'exalte pas les hommes illustres qui se tuent, mais elle n'a aucune complaisance particulière pour les suicidés ordinaires. J'ai parcouru, un peu au hasard, plusieurs volumes de la *Chronique de Paris*, du *Journal de Paris*, du *Journal général de la Cour et de la Ville*, des *Actes des Apôtres*, du *Père Duchesne*. J'y ai trouvé fort peu de suicides. Des journaux comme le *Père Duchesne* n'en signalent aucun. Dans les rares comptes rendus que j'ai trouvés ailleurs, je ne note pas un seul mot favorable à la mort volontaire.

Il y eut bien sans doute pendant la Révolution, comme en tout temps, des suicides qui firent quelque bruit. Mais je n'en connais pas qui aient excité l'intérêt ou l'attendrissement comme l'avaient fait au XVIIIe siècle ceux des soldats de Saint-Denis et des amants de Lyon. Le seul exemple que j'aie rencontré est le suicide d'un guichetier du Châtelet, arrêté sur le soupçon d'avoir fait évader des prisonniers inculpés de vol de vases sacrés. L'affaire, je ne sais pourquoi, causa quelque émotion, car il en existe une relation imprimée (3) et nous avons également une « Réponse » (4) à cette relation. Mais les seules réflexions morales qui se trouvent dans ces deux écrits sont les suivantes: « Tout homme qui croit à l'éternité sait qu'il n'y a que l'Etre suprême qui soit l'arbitre de la vie des hommes ; qu'il est défendu par les lois divines et humaines de tuer et de se tuer. La vie est un présent du ciel dont la disposition appartient à la Société. Quel terrible exemple de l'oubli de Dieu, du mépris de sa loi sainte et de l'ignorance de ses jugements! Notre âme est immortelle. Périsse donc toute philosophie contraire à la vérité d'une éternité heureuse ou malheureuse! »

Dans les sections et les sociétés populaires, on voit apparaître çà et là des sentiments de réprobation pour le suicide. A Lyon,

---

(1) Cité par Wallon, *Histoire du Tribunal révolutionnaire*, t. I, p. 421. (2) 12 brumaire an II (2 nov. 1793), p. 1439. (3) *Suicide horrible commis à onze heures du matin dans une chambre basse à l'hôtel de la Mairie*, s. l. n. d. (Bibl. Nat., Lb 39, 9097). (4) *Imposture horrible débitée dans Paris à l'égard d'un suicide commis à la mairie*, s. l. n. d. (Lb 39, 9393).

en frimaire, an II, un ami de Chalier, Gaillard, se voyant exposé aux coups des contre-révolutionnaires, se tue. « Le lendemain de cet événement, dit Morin, dans son *Histoire de Lyon*, on en discourut dans la société populaire (de Lyon), qui, considérant le suicide au point de vue moral que le christianisme a introduit, taxa Gaillard de faiblesse et de lâcheté et censura sa mémoire par une délibération expresse ». Morin ajoute que « les Jacobins étrangers envisagèrent le fait sous un aspect opposé et s'irritèrent vivement de la flétrissure portée contre *un martyr du patriotisme* » (1). Mais, si Gaillard est, en fin de compte, associé à Chalier par la reconnaissance des patriotes, la chose ne va pas sans résistance. A la séance des Jacobins du 3 nivôse, an II, Collot d'Herbois, après avoir annoncé que Gaillard « s'est tué de désespoir, se croyant abandonné », ajoute : « Non, quoi qu'on en dise, mon collègue Gaillard n'était point faible; toujours il a combattu avec courage l'aristocratie. C'est lui qui, le 10 août, monta le premier à l'assaut contre le tyran et reçut de larges blessures. Son ombre semble se présenter devant vous. Elle nous dit : non, je n'étais point un homme faible; je n'ai point pâli sous le poignard des ennemis du peuple... » (2). Le soin même que met Collot d'Herbois à disculper Gaillard, la phrase : non, *quoi qu'on en dise*, il n'était pas faible, prouvent assez que, même aux Jacobins de Paris, le suicide avait soulevé des protestations.

Quand Pâris, l'assassin de Lepelletier-Saint-Fargeau, se tue, les *Amis de la Liberté et de l'Egalité de Lagardelle* se félicitent, dans une adresse à la Convention, de cette fin infâme : car, pour un tel criminel, « la main du bourreau n'eût pas été assez infamante » (3).

De même la *Société populaire de la commune de Castillon*, sur le territoire de laquelle des Girondins se sont tués, écrit, dans une lettre à la Convention, que les traîtres ont eu « une fin ignominieuse » (4).

Les membres du Comité de sûreté générale qui interrogent Adam Lux, lui remontrent qu'il « était insensé » de vouloir se détruire. Lorsqu'il comparaît devant le Tribunal révolutionnaire, Dumas lui dit : « Je vous observe que, quand on est bon citoyen, on ne verse son sang que pour sa patrie ou pour sa liberté » (5).

En 1791, à la Constituante, Pétion, parlant contre la peine de mort, allègue que nous ne pouvons pas reconnaître à un autre

---

(1) P. 1847, 3 vol. in-8°, t. III, p. 527. (2) *Moniteur* (réimpression) XIX, 43. (3) Tuetey, *Répertoire général de l'Hist. de Paris pendant la Révol.*, t. VIII, numéro 1386. (4) Publiée par le *Moniteur*, le 20 messidor an II. (5) Welschinger, *Adam Lux et Charlotte Corday*, Amiens, 1888, p. 15 et 20.

homme le droit de nous tuer, puisque notre vie ne nous appartient pas et que nous n'avons pas le droit de nous tuer nous-mêmes. Il dit cela comme une chose évidente, et, au cours de la discussion, nul ne conteste l'argument (5).

Le 21 vendémiaire an IV, la Convention invite la Commission des Onze à présenter un rapport sur l'abolition de la peine de mort. En brumaire, elle ordonne l'impression d'un travail de J.-H. Valant intitulé : *De la garantie sociale considérée dans son opposition avec la peine de mort* (1). Comme Pétion, Valant veut prouver que l'homme, n'ayant pas le droit de vie et de mort sur lui-même, ne peut transférer ce droit à un tiers. Mais, au lieu d'affirmer sans discussion que le suicide est illicite, il prend soin de l'établir et consacre tout un chapitre à la question. Le suicide est contraire à la nature — qui méprise sa vie devient maître de celle d'autrui ; un innocent ne doit jamais se tuer, car il y a de la démence à se punir des fautes d'autrui. Après avoir posé ces trois principes, Valant examine les dix cas « dans lesquels Juste Lipse admet le suicide du sage » :

1° Le sage peut se tuer pour la patrie. — Non, il est beau de braver, pour elle, la mort, « mais il est absurde de se la donner ». Curtius est un « fou », un « fanatique ».

2° Le sage peut se tuer pour servir un ami. — Qui va à la mort pour un ami ne peut être appelé suicide. L'acte de Loizerolles n'a aucun rapport avec le « forfait de Caton ».

3° Le sage peut se tuer par crainte. — Non. On ne doit jamais désespérer, et on ne devait pas se tuer sous la tyrannie de la Montagne.

4° Le sage peut se tuer quand il lui est impossible d'être utile. — Non, on peut toujours être utile, ne fût-ce qu'en donnant l'exemple de bien supporter la souffrance.

5° Le sage peut se tuer pour se soustraire à l'opprobre. — Non, il n'y a pas opprobre où il n'y a pas crime.

6° Le sage peut se tuer pour en finir avec la pauvreté. — Non, on peut trouver le bonheur dans la pauvreté.

7° Le sage peut se tuer lorsqu'il est atteint d'un mal incurable. — Non, qu'il vive pour profiter « de la tendresse » des hommes.

8° Lorsqu'il a été châtré. — Non, Origène et Abélard ont été utiles.

9° Lorsqu'il souffre d'une douleur aigue. — Non, il y a démence à céder à une douleur brève.

10° Lorsqu'il se sent atteint de décrépitude. — Non, c'est un crime « aux yeux de la philosophie (2) ».

---

(1) *Moniteur* (réimp.), VIII, 548. (2) Brumaire an IV (Bibl. Nat., Le, 38, 1692). (3) *Question VIII : Du suicide*, p. 30 ss.

A lui seul, ce travail de Valant, (que je n'ai vu citer nulle part), suffirait à prouver que la Révolution n'a jamais eu la pensée de glorifier officiellement le suicide et de jeter bas l'ancienne morale écrite. L'auteur se place au point de vue philosophie et il évite d'alléguer contre la mort volontaire l'argument religieux. Mais sa doctrine est aussi rigoureuse, aussi simple que celle de saint Augustin. Elle condamne saus les nommer, mais en les désignant nettement, Condorcet, Roland, Pétion et Buzot, tous les suicidés illustres du temps de la Terreur. Elle condamne Caton comme criminel, Curtius comme fanatique. Qu'un tel ouvrage ait été écrit en l'an IV, cela seul indiquerait que la Révolution ne balaie pas d'un coup les formules traditionnelles. Mais ce qui est autrement significatif, c'est que la Convention ordonne l'impression de l'ouvrage. Sans doute cet ordre ne constitue pas une approbation formelle de tout ce qui s'y trouve contenu. Mais ce n'en est pas moins un honneur, une sorte de prise en considération, et le chapitre sur le suicide tient trop de place dans le livre pour n'avoir pas frappé les commissaires.

Ce qui m'a le plus frappé comme survivance de la morale simple, ce n'est pourtant pas cette manifestation de la Convention en faveur d'un ouvrage aveuglément hostile au suicide, c'est le fait que la mort héroïque de Beaurepaire, exaltée d'abord avec enthousiasme, est elle-même l'objet de réserves équivalant à des critiques. Sur le moment, il ne s'était trouvé que « quelques officiers allemands » pour vouloir traiter Beaurepaire comme un suicidé ordinaire et faire jeter son corps à la voirie, — encore leur avis n'avait-il pas prévalu et, au rapport d'un témoin allemand, « tous ceux qui avaient quelque noblesse d'âme » avaient proclamé hautement : « qu'une telle mort était digne d'admiration et méritait de servir d'exemple (1) ». Cependant, le 25 pluviôse, an II, la même section qui avait jadis changé son nom de *Section des Thermes de Julien*, en nom de *Section régénérée Beaurepaire*, quitte ce dernier nom pour prendre celui de *Section Chalier*. Evidemment, l'assemblée générale allègue des raisons politiques; elle veut effacer le souvenir d'un temps « où elle était dominée par une faction qui n'était pas à la hauteur des circonstances ». Mais elle ajoute assez sèchement qu'elle change de nom « sans rien préjuger de Beaurepaire, qui a obtenu les honneur du Panthéon (2) ». Le 21 pluviôse, an III, dernier changement : la section ne s'appelera plus *Section*

(1) Laukhard, *Souvenirs*, trad. par W. Bauer, P. 1915, in-16, p. 76. (2) *Extrait des registres du Procès-verbal de la section Chalier*, (Bibl. Nat., Lb, 40/1765.

Chalier, mais, au lieu de reprendre le nom de Beaurepaire, elle revient à son nom primitif (1).

Fait encore plus inattendu, Cavaignac, faisant, le 9 Février 1893, un rapport à la Convention sur la reddition de Verdun, déclare : « Je ne ferai aucune réflexion sur la mort de Beaurepaire; je laisse à l'histoire le soin d'apprécier une action qui lui a mérité les honneurs de l'apothéose. Je me contenterai d'observer qu'il est à regretter que, cet officier, au lieu de se donner la mort, ne l'ait pas reçue de la main d'un ennemi sur la brèche ou dans la citadelle » (2). Survivance de la morale simple : Cavaignac ne regrette pas qu'un homme comme Beaurepaire ait mis fin a une vie qui pouvait être utile à la Nation. Il regrette qu'au lieu d'être tué, sans le vouloir, par l'ennemi il se soit volontairement frappé lui-même.

L'aversion pour la mort volontaire parait encore dans certaines lois, dans certaines mesures prises soit pour empêcher les suicides, soit pour punir les suicidés.

Si nombreux que soient les suicides de prisonniers, il ne faudrait pas croire qu'on les autorisât officiellement. Wallon dit qu'on retirait aux prisonniers leurs rasoirs (3). Tuetey cite une lettre d'un commissaire de police de la section de Henri IV signalant le danger « de confier à la surveillance d'un concierge vingt-quatre condamnés à mort qui cherchent à chaque instant à attenter à leurs jours » (4), et une lettre du Ministre de l'Intérieur signalant également « l'état déplorable des prisons de la Conciergerie « où vingt-sept condamnés à mort cherchent à s'échapper ou à se détruire » (5). Dans une lettre adressée au Président de la Convention, Fouquier-Tinville annonce le suicide de Clavières et ajoute que, pour éviter à l'avenir que les « conspirateurs » ne se tuent, il les fera garder à vue et fouiller. En fait, la surveillance ne fut pas rigoureuse, mais enfin on ne laissait pas officiellement aux prisonniers la liberté de se détruire (6).

En l'an II, un décret de la Convention porte un coup direct au principe selon lequel le suicide éteint en tous cas l'action pénale. A propos du général Houchard qui, condamné à mort, avait tenté de se tuer, Montaut, à la séance de 29 brumaire an II, dépose une motion relative aux suicides des condamnés : Houchard, dit-il en substance, avait tenté de se détruire la nuit qui précéda sa condamnation. Gilbert Deroisins, qui avait 500.000 livres de rentes, fit les mêmes tentatives. Lidon, Roland se sont donné la mort : « par là

(1) Mellié, *Les sections de Paris pendant la Révolution*, P. 1898. (2) *Moniteur*, réimp., XV, 403. (3) *Hist. du Tribunal révolutionnaire*, IV, 264. (4) Tuetey, *Répert.*, VIII, 2867. (5) *Ibid.*, VII, 1892. (6) *Ibid.*, VIII, 1774.

ils ont soustrait leurs biens à la République », car on ne confisque que lorsqu'il y a jugement et condamnation. Je demande que la Convention décrète « que les biens de tous les individus mis en état d'accusation ou hors la loi qui se donneront la mort seront confisqués au profit de la République ». Sinon, « il se trouvera une infinité de scélérats qui, au moment ou ils verront que leur tête va tomber sur l'échafaud, se donneront la mort pour conserver leurs biens à leur famille ». Pons (de Verdun) déclare qu'il a, sur la question, un rapport fait au nom du Comité de législation, (rapport que je n'ai pu trouver). Thuriot dit : « Cette proposition peut être juste ; mais elle demande à être méditée. Je crois bien qu'un accusé qui se tue se déclare par là même coupable ; mais alors le tribunal pourrait examiner les faits et prononcer la saisie des biens dans le cas où le suicide serait reconnu criminel ». Montaut oppose à Thuriot la question préalable : qui refuse de comparaître devant un tribunal de patriotes « se juge lui-même ». Bourdon (de l'Oise) demande que le décret s'étende à ceux qui se feraient tuer par un tiers. — « Et de même, dit Léonard Bourdon, à ceux qui seraient simplement renvoyés devant le tribunal révolutionnaire » (1).

Toutes ces propositions sont renvoyées par la Convention à l'examen du Comité de législation. Mais le décret fut bien rendu réellement, et le même jour, car le texte s'en trouve dans le *Procès-verbal* de la Convention (2) : « Art. I, Les biens de tout individu décrété d'accusation ou contre lequel l'accusateur public du Tribunal révolutionnaire aura formé l'acte d'accusation et qui se donnera la mort sont acquis et confisqués au profit de la Nation de la même manière et dans les mêmes formes que s'ils y avaient été condamnés. Art II, Le présent décret aura son exécution à compter du 10 mars 1793, jour de la formation du Tribunal révolutionnaire. La Convention renvoie à son Comité de législation pour lui présenter une nouvelle rédaction, les articles additionnels et les moyens d'exécution du présent Décret ».

Le Décret ne fut pas longtemps appliqué : le 13 floréal an III, la Convention décrète que les biens confisqués seront rendus aux familles (3). Mais il prouve que le suicide n'excitait pas alors assez de respect ou d'admiration pour qu'on le considérât comme éteignant le crime. Par cette mesure, la Convention s'engagait exactement dans la même voie où s'étaient engagés les empereurs romains lorsqu'ils avaient commencé à punir certains suicidés. J'ai cité le texte et les principaux passages de la discussion pour bien montrer qu'il n'y a de la part de la Convention aucun désir de châtier le suicide en tant

(1) *Moniteur*, réimpr., XVIII 479. (2) Duvergier mentionne le Décret sans en donner le texte. (3) Wallon, *Hist. du Trib. révolut.*, VI, 129.

que suicide.Comme au temps de l'empire romain, il s'agit surtout d'une mesure fiscale. Mais le suicide lui-même se trouve atteint de biais. Il n'est plus assimilé à la mort naturelle, qui, elle, suffit toujours à éteindre l'action pénale. Il passe pour un aveu de culpabilité, l'indice d'une mauvaise conscience (1). Le Décret de la Convention est même à cet égard plus net que l'ancienne législation romaine : car les empereurs autorisaient les héritiers à reprendre le procès interrompu par le suicide, et à prouver l'innocence du mort (c'est à peu près ce que propose Thuriot); la Convention au contraire, en prononçant *ipso facto* la confiscation, fait de la mort volontaire, non plus une présomption, mais un aveu formel; et déjà Thuriot lui-même dit maladroitement : on confisquera les biens « quand le suicide sera reconnu criminel ».

Non seulement la Convention n'hésite pas à confisquer les biens de certains suicidés, mais les usages de justice sont parfois impitoyables à ceux qui se tuent.

Des condamnés qui ont essayé de se détruire sont portés, blessés, mourants, à l'échafaud. Une lettre de l'accusateur public près le Tribunal de Seine-et-Oise montre qu'il y a parfois sur ce point des hésitation (2). Mais Ossèlin est jugé, ayant encore dans la poitrine le clou avec lequel il a voulu se tuer (3). Robespierre, Soubrany, Bourbotte (4), Babeuf et Darthé sont conduits mourants à la guillotine. D'après Buonarroti, « le fer était resté enfoncé près du cœur » dans la poitrine de Babeuf, et on le laisse souffrir toute la nuit (5).

Il y eut même des sévérités contraires à la loi et qui ne peuvent s'expliquer que par une survivance des mœurs de l'ancien régime. D'après Wallon, Fouquier-Tinville demande que Dufriche Valazé, qui s'était tué devant le Tribunal, soit guillotiné avec ses complices. On ne va pas jusque là, mais le Tribunal « ordonne que le cadavre dudit Valazé sera placé dans une charette qui accompagnera celles qui transporteront les complices au lieu de leur supplice, pour, après leur exécution, être inhumé dans la même sépulture que lesdits condamnés, ses complices » (6). Le 16 mars 1794, le Tribunal révolutionnaire de Marseille prononçe dix condamnations à mort. « Au bas du placard de ce jugement on lit la note suivante : « Etienne Goutte et Jean Guérin ayant imaginé de se soustraire à l'infamie par le suicide, le Tribunal, sur la réquisition de l'accusateur public, a

(1) L'idée se trouve exprimée dans le *Journal de Paris* du 30 brumaire an II : « Plusieurs individus traduits aux tribunaux criminels révolutionnaires se sont ôté la vie. Ces suicides attestaient sans doute leur crime... » (2) Tuetey, *Répert.*, V, n. 4226. (3) Wallon, *Hist. du Tr. révol.*, IV, 269. (4) Des Etangs, *Du suicide politique en France*, P. 1860, p. 299 ss. (5) Buonarroti, *Conspiration pour l'Egalité dite de Babeuf*, *Bruxelles*, 1828, 2 vol. in-8°, t. II, p. 61. (6) Wallon, I, 421.

ordonné le transport à l'échafaud des corps de ces criminels vêtus de la chemise rouge, pour être joints à ceux de leurs coopérateurs en contre-révolution qui ont été exécutés » (1).

Parfois même on envisage des mesures destinées à flétrir un suicidé aux yeux de la postérité. Le 13 novembre 1793, les représentants en mission dans la Seine-Inférieure écrivent à la Convention qu'ils ont trouvé le corps de Roland et ses papiers : « La Convention nationale, ajoutent-ils, trouvera peut-être nécessaire de faire planter sur la fosse un poteau sur lequel sera une inscription qui transmettra à la postérité la fin tragique d'un ministre pervers qui avait empoisonné l'opinion publique » (2). Le 11 messidor an II, Jullien demande au Comité du Salut public si « à la place où Pétion et Buzot se sont tués on ne devrait pas graver sur une pierre une inscription qui transmettrait à la postérité leur crime et leur mort bien propre à inspirer l'horreur à quiconque voudrait les imiter » (3). Une pétition adressée à la Convention par Victoire Baudry, veuve de Buzot, dit que « leur maison à Evreux fut démolie et rasée, qu'au milieu de ses affreux décombres fut plantée une potence signe d'un honteux supplice » (4) — dernier vestige des vieilles peines qui avaient autrefois frappé le suicide et le crime de lèse-majesté.

Enfin, la mode qui pousse au suicide tant de personnages illustres, se heurte à des résistances. Des condamnés refusent de se frapper, d'autres se défendent d'en avoir la pensée. Selon le *Journal de Paris*, Louis XVI, lorsqu'on lui ôte son couteau, déclare : « Me croirait-on assez lâche pour me détruire ? » (5) D'après le récit d'un témoin publié par le *Moniteur*, Charette, pendant que les juges se sont retirés pour voter, « répondait à ceux qui s'étonnaient de ce qu'il ne se fût pas tué, que le suicide avait toujours été loin de ses principes et qu'il le regardait comme une lâcheté » (6). D'après Des Etangs, Vergniaud, lorsqu'on lui offre du poison, refuse de s'en servir; Lavoisier répond à l'offre : « Nous n'avons point à redouter la honte » (7).

Fait plus important, il ne semble pas que , durant la période héroïque de la Révolution, les suicides soient particulièrement nombreux. D'après une légende répandue par Falret et reproduite dans un certain nombre de livres et d'articles sur la mort volontaire, il y aurait eu à Versailles, en 1793, treize cent suicides. Mais Des Etangs relevant à la Mairie de Versailles tous les décès constatés en 1793,

---

(1) Gaffarel, *La mission de Maignet* (Annales de la Faculté des lettres d'Aix, t. VI, num. 1-2, janvier-juin 1912. (2) Aulard, *Recueil des Actes du Comité de salut public*, VIII, 400. (3) Tuetey, VIII, n. 3481. (4) *Ibid.*, 3490. (5) 22 janvier 1793. (6) Cité par l'*Eclair*, 7 août 1911. (7) Des Etangs, 72, 75.

n'arrive qu'au total de 1144, « et le suicide, ajoute-t-il, n'y figure que pour quelques unités » (1). Pour Paris, je n'ai trouvé nulle part un chiffre quelconque. Les journaux qui publient le nombre des décès n'indiquent pas celui des suicides. Mais quelques déclarations donnent à penser que les suicides sont plus nombreux en 1790 et après 1794 qu'au fort de la période héroïque.

En 1790, le *Journal général de la cour et de la Ville* écrit : « Les suicides deviennent tous les jours plus fréquents; quelquefois la misère, plus souvent le désespoir, telles sont les vraies causes qui engagent tant de malheureux à mettre un terme à leurs maux en abrégeant leurs jours » (2).

De même, à partir de 1795, journaux et rapports de police s'accordent à signaler l'accroissement du nombre des suicides : « Le nombre des suicides, dit le *Messager du Soir* du 27 floréal an III, devient véritablement effrayant », et un rapport de police en date du même jour confirme ce renseignement. Un rapport du 4 frimaire an V, (24 nov. 1796) déclare : « Beaucoup de suicides, que l'on exagère et auxquels on donne pour motifs la misère et le désespoir ». La *Sentinelle* du 28 prairial an V, (16 juin 1797) dit qu'on compte soixante suicides depuis le mois de nivôse dans le canton de Paris. ». Un rapport du 26 floréal an VI (15 mai 1798) cite un extrait du *Journal de l'Indépendance* selon lequel il y aurait plus de suicides dans la seule ville de Paris que dans toutes les capitales de l'Europe réunies (3).

Or, tandis qu'on se plaint du grand nombre des suicides avant et après la période héroïque de la Révolution, durant cette période elle-même, j'ai cherché en vain une plainte analogue. Non seulement les principaux journaux ne signalent pas un accroissement du nombre des suicides, (le silence aurait pu leur être imposé), mais les rapports des observateurs sur l'esprit public, qui relatent çà et là quelques morts volontaires, ne se plaignent pas plus que les journaux : dans ceux qu'a publiés Tuetey, je n'ai pas trouvé une seule phrase analogue à celles qu'on trouve couramment à partir de 1797.

D'autre part, le seul chiffre précis, celui qui signale, en 1797, soixante suicides pour une période de cinq mois, n'indique pas une moyenne supérieure à la moyenne annuelle de 147 indiquée par Mercier pour les années antérieures à la Révolution. Or, ce chiffre se rapporte à une époque où, d'après plusieurs témoignages, le nombre des suicides est en plein accroissement. Force serait donc bien

(1) Des Etangs, 214-215. (2) 13 août 1790. (3) Tous ces textes sont cités par Aulard, *Paris pendant la réaction thermidorienne*, I, 723, 722 ; III, 590 ; IV, 180, 663.

d'admettre qu'au fort de la Révolution, au moment de la Terreur, la moyenne annuelle des suicides à Paris est moins élevée qu'au cours des dernières années de l'ancien régime.

II

Victoire de la morale nuancée : 1) Elle s'affirme dans un ouvrage de Mme de Staël ; 2) le roman et le théâtre restent fidèles à la tradition du XVIIe et du XVIIIe siècles ; 3) le crime de suicide disparaît de nos lois sans que cette disparition soulève aucune protestation ; 4) le droit canonique cesse d'être appliqué ; 5) certains suicides sont exaltés dans les manuels, les journaux, au théâtre, dans les sections et les assemblées ; 6) certains suicides, sans être exaltés, n'en sont pas moins à la mode.

Tous les faits qu'on vient de voir montrent que la Révolution n'a pas pour le suicide un enthousiasme indiscret, que, loin de lancer une morale nouvelle, aveuglément complaisante à la mort volontaire, elle subit souvent l'ascendant de la vieille morale simple. Mais on tomberait d'une erreur dans une autre, et dans une autre infiniment plus grave, si, trop attentif aux survivances, on méconnaissait l'œuvre décisive accomplie par la Révolution, le triomphe de la morale nuancée.

Comme on a pu le voir, c'est surtout dans le monde des formules que la morale simple continue à s'affirmer. Dans le monde du droit, nous n'avons relevé qu'une mesure oblique contre certains suicidés, quant aux cruautés exercées contre des blessés, contre des cadavres, ce sont autant de faits isolés qu'on risque de grossir en les groupant et qui s'expliquent plutôt par l'horreur des « traitres » que par l'horreur du suicide. La citadelle solide de la morale simple au temps révolutionnaire, c'est bien uniquement la *formule*, la phrase qui déclade le suicide un crime. Passons à la morale nuancée, c'est exactement l'inverse : les phrases en sa faveur sont relativement rares. Mais dans le droit et les mœurs, elle est souveraine, elle semble balayer sa rivale.

Parmi les grands écrivains du temps, Mme de Stael est seule, à ma connaissance, à traiter la question du suicide en montrant sa complaisance pour certaines morts volontaires. Mais elle la montre franchement. Le suicide d'amour lui paraît tout simple : la douleur qui suit la mort de l'être aimé « est la moins redoutable de toutes : comment survivre à l'objet dont on était aimé ? » Le suicide dû au dégoût de la vie suppose une âme capable de méditation : il faut, pour s'y résoudre, « des réflexions profondes, de longs retours sur soi ». Enfin le suicide qui suit une faute prouve un reste de noblesse : « Il serait difficile de ne pas croire à quelques mouvements de générosité dans l'homme qui, par repentir, se donnerait la mort ». Les

vrais criminels se tuent rarement. La Providence « n'a pas voulu leur laisser cette sublime ressource », et « il y a quelque chose de sensible ou de philosophique dans l'action de se tuer qui est tout à fait étranger à l'être dépravé » (1). Cette dernière phrase semble louer le suicide en général. Mais, si l'on s'arrête aux exemples concrets, il saute aux yeux que Mme de Stael n'a en vue que certains suicides dus à la passion, à la réflexion philosophique, au remords. C'est donc bien la morale nuancée qui s'affirme. Ce qui fait la nouveauté du livre, c'est qu'elle s'exprime avec une espèce de ferveur, d'enthousiasme raisonné. La question de savoir si le suicide est en certains cas licite ou illicite passe au second plan : avant tout, il est beau, émouvant, généreux. Mme de Staël ne l'excuse pas en tel ou tel cas : elle y pousse. Peu après avoir écrit ces pages ardentes, elle se repentit « d'une parole inconsidérée ». Ses *Réflexions sur le suicide* sont écrites pour faire amende honorable à la morale simple (2). Le premier livre, publié en 1796, n'en porte que plus nettement la marque de son orgine révolutionnaire : d'ou viendrait cet enthousiasme passager, au lendemain de la Terreur, sinon de l'émotion encore vive et fraîche qu'avaient fait naître dans les cœurs « sensibles » tant de suicides d'hommes vertueux?

A Ste-Pélagie, Madame Roland, décidée à se laisser mourir de faim, (elle espérait alors éviter la confiscation qui eût ruiné sa fille) pose nettement le principe de la morale nuancée : « La vie est-elle un bien qui nous appartienne? Je crois à l'affirmative; mais ce bien nous est donné à des conditions sur lesquelles seules l'erreur peut tomber. Tant qu'il existe devant nous une carrière où nous pouvons pratiquer le bien et donner un grand exemple, il convient de ne point la quitter; le courage consiste à la remplir en dépit du malheur. Mais, si la malveillance y prescrit un terme, il est permis de le devancer, surtout si la force de subir son dernier effort ne doit rien produire d'avantageux à personne... » (3) C'est encore de sa prison que Mme Roland écrit pour Buzot : « ...Si l'infortune opiniâtre attache à tes pas quelque ennemi, ne souffre point qu'une main mercenaire se lève sur toi, meurs libre comme tu sus vivre, et que ce généreux courage, qui fait ma justification, l'achève par ton dernier acte » (4).

Même dans ces petits manuels de morale qui conservent si fidèlement la doctrine traditionnelle, j'ai trouvé, une seule fois il est vrai, un éloge de Caton : « Caton, dit le *Cours d'Instruction à l'usage des jeunes républicains*, était trop courageux pour redouter la vie; mais elle lui était inutile; il ne peut plus sauver Rome; il se pénètre

(1) *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, 1796. (2) Voir *infra*. ch. V. (3) *Mes dernières pensées* (*Mémoires*, éd. Perroud, t. II, p. 267). (4) *Ibid.*, p. 270.

des grandes vérités que l'Etre suprême plaça dans nos âmes à côté de l'existence, sentiment sublime qui élève l'homme au-dessus des revers. Immortalité de l'âme, appui de la vertu, consolation de l'infortune, inspire nos jeunes gens, soutiens nos vieillards! Tu occupas les dernières pensées de Caton... Inutile à la terre, d'où la vertu lui paraissait exilée, il lui tarde de voler dans son asile... Caton déchire ses blessures et lègue à l'univers la haine du despotisme et l'horreur des rois. » De même Brutus « se jette sur son épée, et son âme immortelle retourne dans le sein de son Créateur » (1).

Ces déclarations en faveur de la morale nuancée ne sont pas nombreuses. Il est vrai que les opinions de Mme Roland, de Mme de Stael ont une certaine puissance de rayonnements ; mais enfin ce n'est pas dans la morale écrite que la Révolution fait son œuvre.

Au théâtre et dans le roman, la morale nuancée garde le terrain conquis. J'ai cité plus haut quelques phrases empruntées à des pièces révolutionnaires et qui condamnent le suicide. Mais, comme au XVIIe et au XVIIIe siècle, ce sont des phrases de façade. Dans l'ensemble, la morale nuancée triomphe en action et même en paroles.

Morale en action : il est extrêmement rare qu'un personnage qui se tue soit antipathique. J'en vois deux exemples dans *Coelina* (4). Mais, en principe, on retrouve, excitant la même sympathie, les mêmes suicides que dans la littérature des siècles précédents.

Suicides altruistes : le Thémistocle de Sobry (5), le C. Gracchus de Chénier (6) se tuent pour le bien de la patrie ; Tardieu et Chéron de la Bruère écrivent chacun un *Caton d'Utique,* Chénier un *Brutus et Cassius* ; des héros meurent pour être utiles à leur bienfaiteur (7), pour ne pas survivre à quelqu'un qui leur était cher (8).

Suicides destinés à sauver l'honneur : Arnault fait jouer une *Lucrèce* ; une héroïne de Ducray-Duminil se frappe en disant : « Nouvelle Lucrèce, j'ai préféré la mort à l'infamie » (9) ; une autre qui s'était remariée, se croyant veuve, se tue en voyant revenir son premier mari (10) ; des criminels restés généreux préfèrent la mort volontaire à la honte d'une arrestation (11) ; d'honnêtes gens aiment mieux se frapper « d'un fer homicide» que commettre un crime et conseillent aux autres de les imiter (12) ; des innocents injustement condamnés

---

(1) P. 53, cf. un éloge de Caton dans Croiszetières, p. 102. (4) V, 212 et 231. (5) Sc. dern. (6) *Caius Gracchus*, III, 8. (7) *Victor ou l'enfant de la forêt*, p. 124. (8) Legouvé, *Quintus Fabius*, III, 12 ; Arnault, *Marius à Minturnes*, II, 5, III, 6. (9) *Cœlina*, V, 16. (10) *Victor*, p. 165. (11) Monvel, *Mathilde*, V, 4. (12) *Victor*, II, p. 105 ; Laignelot, *Rienzi*, III, 4 ; cf. Dumaniant, *Cora* (Welschinger, p. 342).

se tuent (1), ou tout au moins, comme la fameuse Cœlina, prennent leur élan pour se précipiter (2).

Suicides destinés à expier une faute (3), même involontaire : Oscar, fils d'Ossian, se tue quand il a tué le mari de Malvina (4) ; l'Emilie d'Arnault ayant dénoncé son père, traitre à la patrie, refuse de lui survivre (5).

Suicides d'amour enfin : personnages de roman et de tragédie continuent à vouloir mourir lorsqu'ils sont trahis ou lorsqu'ils perdent l'objet de leur amour (6). Même morale dans les pièces d'un genre nouveau. Dans les *Crimes de la noblesse*, un duc brutal empêche l'aimable Sophie d'épouser le roturier qu'elle aime : elle décide de se tuer, et le roturier déclare de son côté : c'est trop souffrir, mourons ! (7) Séparés par le préjugé d'un père, Charles et Victoire essaient de se tuer. Sans doute le sage de la pièce condamne le suicide (8). Mais, après l'avoir écouté, Charles, jeune officier vertueux, se tire un coup de pistolet : l'attendrissement est général; le père se laisse fléchir et le Ministre de la guerre envoie au blessé un congé de trois mois (9).

Non seulement la morale en action dément les tirades contre le suicide, mais l'admiration pour certains suicides s'exprime ouvertement. Curtius, que Vallant traite de fanatique, devient dans la pièce de Legouvé « un grand homme » (10). Des personnages de Chénier disent : « J'ai vécu, je meurs libre » ou encore : « Qu'un homme libre est grand au moment de sa mort ! » (11). D'un guerrier qui se laisse tuer au lieu de se tuer lui-même on dit : « Il a craint de mourir et meurt dans l'infamie » (12). Dans *Victor*, la vertueuse Adèle, voyant un inconnu se tirer un coup de pistolet, se sent émue de pitié : « Est-il possible de résister à un premier mouvement de compassion pour un infortuné qui ne peut être à craindre, puisqu'il n'en veut qu'à ses propres jours ? » (13). Prête à se tuer, (et elle se tue simplement parce qu'elle est trop malheureuse), l'Emilie de Louvet écrit : « Qu'un coup prompt, unique, sans remède tranche ma destinée, et qu'au moins ces guerriers si vains de leur courage apprennent qu'une femme aussi peut atteindre à leur sublime vertu » (14). Cœlina, au

---

(1) *Gertrude ou le suicide du 28 décembre* (1792) (2) *Cœlina*, III, p. 9. (3) Chalumeau, *L'adultère*, page 101. Dans le *Jésus-Christ*, de Bohaire, le suicide de Judas est présenté comme une preuve de repentir : « J'ai servi d'instrument A la fatalité ; mais mon cœur la dément ; Il faut qu'il s'en punisse». (4) Arnault, *Oscar, fils d'Ossian*, V, 4. (5) Arnault, *Q. Cincinnatus*, III, 7. (6) *Cœlina*, V, 79 ; *Victor*, IV, 203; Lemercier, *Isule et Orovèze*, sc. dern. (7) I, 7 et IV 1. (8) Voir plus haut, p. 690. (9) II, sc. dern., et III, 9. (10) I, 2. (11) *Tibère*, V, 6 ; *Caius Gracchus*, III, 8. (12) Laignelot, *Rienzi*, sc. dern. (13) P. 181. (14) Louvet, *Emilie de Valmont*, lettre dernière.

moment de se précipiter dans l'abîme, adresse une prière à l'Eternel : si tu es trop au-dessus de nous, « la destruction d'une femme ne peut rompre l'ordre de ton ouvrage; » sinon, « ma mort sera l'expiation des crimes qui ont accompagné ma naissance ». La vie m'est un fléau, « pourrais-tu me punir éternellement d'y avoir mis un terme ? » (1) Dans la préface des *Dangers de l'Opinion*, Laya répond à ceux qui ont trouvé le suicide de son héroïne « un peu forcé »; « il n'y a qu'une réponse à faire à ces critiques : Messieurs, vous n'avez point aimé ».

Le théâtre et le roman de l'époque révolutionnaire restent donc fidèles à la tradition du XVIIe et du XVIIIe siècles. Mais ce n'est pas une victoire parce que ce n'est pas pour la morale nuancée un progrès. Passons au droit et aux mœurs.

Le vieux droit pénal, on l'a vu, n'était plus appliqué à la veille de la Révolution. Mais la monarchie expirante n'avait pas trouvé le temps d'abroger l'Ordonnance de 1670 et d'abolir officiellement les coutumes. Ce qu'elle n'avait pas su faire, la Révolution l'accomplit. L'Assemblée Constituante biffe d'un trait tout l'ancien droit : dans le Code pénal de 1791, le suicide n'est même pas nommé.

Du coup, le droit romain classique, j'entends celui des hommes libres, n'est pas seulement rejoint, mais dépassé. Car, aucun texte ne visant le suicide des accusés et des condamnés, et la mort éteignant l'action pénale, les coupables peuvent, en se tuant, éviter la honte d'une condamnation, l'infamie du supplice. Nous avons vu que cette sorte de prime au suicide est supprimée, en 1793, pour les accusés renvoyés au Tribunal révolutionnaire. Mais elle n'est supprimée que pour eux. En principe, il reste entendu que celui qui se tue met fin à l'action pénale engagée contre lui.

J'ai déjà signalé plus haut la théorie de M. Alpy, selon laquelle le silence du Code pénal ne constitue « qu'une abrogation bien indirecte » de l'ancien droit (2). Juridiquement, elle est indéfendable. Avant même d'avoir voté le Code pénal, l'Assemblée Constituante prend, le 21 Janvier 1790, un *Décret concernant les condamnations pour raison des délits et des crimes* dont voici les deux derniers articles. Art. 3. — La confiscation des biens des condamnés ne pourra jamais être prononcée dans aucun cas; Art. 4. — Le corps du supplicié sera délivré à sa famille, si elle le demande; dans tous les cas, il sera admis à la sépulture ordinaire et il ne sera fait sur le registre aucune mention du genre de mort » (3). Ces deux articles suppriment très explicitement les deux grandes peines que l'ancien droit appliquait aux suicidés : confiscation des biens, corps jeté à la voirie. En

(1) *Cœlina*, t. III, p. 9. (2) Voir p. 74. (3) Duvergier, t. I, p. 95.

outre, l'article 4 du titre III de la deuxième partie du Code de 1791 dit nettement : « Pour tout fait antérieur à la publication du présent Code, si le fait est qualifié crime par les lois actuellement existantes et qu'il ne le soit pas par le présent décret... l'accusé sera acquitté, sauf a être correctionnellement puni, s'il y échet » (1). Loin d'oublier d'abroger les lois contre le suicide, l'Assemblée prend donc soin de voter un article aux termes duquel une poursuite engagée pour crime de suicide antérieurement au Décret de 1791 doit se terminer par un acquittement.

Ainsi la théorie de M. Alpy est en contradiction avec des textes tout à fait clairs. Ce qui peut-être explique son erreur, c'est l'étonnement qu'il éprouve en voyant le droit de l'ancien régime disparaître ainsi sans aucun bruit, tué par le seul silence du nouveau Code. Au premier abord, en effet, cette fin discrète surprend. Que le Code ne fasse pas mention d'un crime qui n'est plus un crime, rien de plus simple. Mais, dans le *Rapport sur le projet de Code pénal* présenté à l'Assemblée nationale, et lu en mai 1791, il n'est même pas question du suicide : « Vous allez, dit Lepeletier Saint-Fargeau, voir enfin disparaître cette foule de crimes imaginaires qui grossissent les anciens recueils de nos lois. Vous n'y trouverez plus ces grands crimes d'hérésie, de lèse-majesté divine, de sortilège et de magie dont la poursuite, vraiment sacrilège, a longtemps offensé la Divinité et pour lesquels, au nom du ciel, tant de sang a souillé la terre (2) ». Des poursuites exercées contre les suicidés, pas un mot. Pas un mot non plus dans la discussion qui se poursuit jusqu'au 5 juin et au cours de laquelle on ne parle guère que pour et contre la peine de mort. C'est, j'imagine, ce silence qui a fait croire à M. Alpy que la Constituante n'avait pas entendu abroger les vieilles lois contre la mort volontaire ou du moins qu'elle ne les avait abrogées qu'indirectement, à la dérobée, par un geste furtif dont elle n'était pas autrement fière.

Mais ce silence, surprenant au premier abord, est tout naturel si l'on songe à ce que j'espère avoir prouvé plus haut, à savoir que, depuis bien des années déjà, le vieux droit ne jouait plus. En fait, dès avant la Révolution, on n'applique plus aucune peine à ceux qui se tuent (3). Dès lors, à quoi bon faire du bruit ? Il ne s'agit pas de tuer, d'un coup audacieux, l'ancien droit; il s'agit d'en enregistrer officiellement le décès.

---

(1) Duvergier, III, p. 419. (2) *Moniteur*, réimp., t. VIII, p. 526. (3) Dans son livre sur *La justice en France pendant la Révolution* (P. 1893, 2e éd.), M. Seligman a publié un Etat des procès criminels jugés au Parlement de Paris, du 14 juillet au 9 septembre 1789 et du 9 sept. au 21 mai 1790 ; il ne s'y trouve bien entendu aucun procès contre un suicidé.

C'est pour n'avoir pas pris garde à l'abolition de fait qui s'accomplit au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle que Durkheim, entre autres, a pu écrire : « Par une brusque réaction », la Révolution raya le suicide de la liste des crimes (1). Jamais réforme ne fut moins brusque. Deux siècles avaient préparé la déchéance du vieux droit coutumier. La jurisprudence et l'usage l'avaient lentement supprimé. La Révolution achève, couronne cette œuvre de longue haleine en biffant la lettre de la loi. Geste, à coup sûr, important, décisif, mais tout simple, tout naturel. La chose va de soi, et c'est justement parce qu'elle va de soi que tout se fait sans pompe, sans bruit, sans phrases. Loin de trahir une hésitation, une gêne secrète, le silence du rédacteur, du rapporteur, des députés prouve que la suppression du vieux droit n'est mise en question par personne.

Et, en effet, où est la droite de l'Assemblée, que fait-elle, tandis que tombe, d'un coup, la lettre du droit coutumier? Au moment de la rédaction des cahiers deux ou trois voix avaient encore demandé qu'on tînt la main à l'application des lois contre le suicide. C'était peu de chose, mais c'était quelque chose. A l'Assemblée, rien. Pas un représentant de la noblesse, pas un représentant du clergé ne propose de maintenir, fût-ce en l'adoucissant, l'ancien droit. Bougeart, dans son livre sur Marat, prétend que l'abbé Maury, en 1790, « demandait que l'Assmblée nationale reconnût la légitimité » des vieilles peines portées contre le suicide (2). Erreur absolue. Bien loin de parler en faveur des peines contre le corps ou la mémoire, l'abbé Maury, le 21 janvier 1790, demandait, — parlant des criminels, en général, et sans même nommer les suicidés, — « que, dans le lieu même du supplice, le juge réhabilitât la mémoire du condamné (3) ». C'était l'éclatant désaveu de ces procès à la mémoire qu'au cours même du XVIIIe siècle on avait fait encore à quelques suicidés. Tel est donc en 1790, et en 1791, à l'Assemblée nationale, l'ascendant de la morale nuancée que l'ancien droit se trouve banni du droit écrit, non par la victoire d'un parti, mais par le consentement unanime des partis. Ajoutons que cette réforme ne soulève aucune résistance : je ne connais pas et personne n'a jamais signalé une tentative pour faire renaître, après 1791, les procès au cadavre ou à la mémoire.

La Révolution fait plus : elle adoucit la rigueur du droit canonique, peut-être même en suspend-elle quelque temps l'application.

D'abord, le mouvement qu'on appelle la « déchristianisation »,

(1) *Le suicide*, p. 371. (2) *V. Marat, l'Ami du peuple*, P. 1865, t. I, p. III.
(3) *Journal de Paris*, 26 janvier 1790 ; cf. *Moniteur*, réimp., III, 195-196.

habitue çà et là les esprits à considérer les funérailles religieuses comme une manifestation superstitieuse aussi dérisoire que les autres cérémonies cultuelles et, du coup, beaucoup se font gloire de réclamer des obsèques purement civiles; autrement dit, ils revendiquent comme un honneur ce qui jadis était une peine.

En outre, parallèlement au mouvement de déchristianisation, qui n'atteint pas la France entière et n'entraîne jamais la pleine adhésion à la Convention (1), il y a un effort de laïcisation, comme nous dirions aujourd'hui, qui rend le droit canonique infiniment moins redoutable.

Au moyen âge, sous l'ancien régime, qui n'est pas enseveli par les soins du clergé est ignominieusement enfoui. Les voisins voient le corps quitter le logis sans être accompagné par un prêtre. L'accès au cimetière est parfois refusé. C'est la honte publique. A partir de 1793, cette honte n'atteint plus personne.

L'article 5 du décret du 3 ventôse an III (2), confirmé par l'article 19 du décret du 7 vendémiaire an IV (3), décide que « nul ne peut paraître en public avec les habits, ornements et costumes affectés à des cérémonies religieuses ou à des ministres du culte ». Donc, que l'Eglise refuse ou non la sépulture ecclésiastique, les voisins, les passants s'en rendent à peine compte au moment de la levée du corps.

A Paris, le Conseil général de la Commune arrête, le 1er frimaire, an II (21 novembre 1793) « que les draps mortuaires dont on s'est servi jusqu'à ce jour seront remplacés par une draperie aux trois couleurs » (4). Donc, que l'enterrement soit civil ou religieux, la pompe extérieure est la même.

Enfin, les cimetières sont dépouillés de leurs emblèmes cultuels et il est interdit d'en refuser l'accès à qui que ce soit. Les articles 13 et 14 du décret du 7 vendémiaire an IV, déclarent « qu'aucun signe particulier ne peut être fixé, dans quelque lieu que ce soit, si ce n'est dans l'enceinte destinée aux exercices du culte et dans les maisons particulières » et que, s'il s'en trouve en un lieu public, il faut les arracher (5). Par conséquent, le lieu où sera enseveli celui que l'Eglise refuse de conduire au cimetière ne se distinguera plus extérieurement des lieux où reposent les catholiques. Quant à l'accès au cimetière, la Convention « constate », le 12 frimaire, an II (2 décembre 1793), qu'aucune loi ne permet de refuser la sépulture dans les cimetières publics aux citoyens décédés (6).

---

(1) Aulard, *Histoire politique*, p. 473 ss. (2) Duvergier, t. VIII, p. 32. (3) Duvergier, t. VIII, p. 362. (4) *Moniteur*, réimp., XVIII, 482. (5) Duvergier, t. VIII, p. 361-362. (6) Dalloz, *Répertoire*, t. XIV, p. 929. Il s'agit

Enfin, en l'an VII, dans le département de la Seine, un arrêté en date du 18 nivôse autorise les sépultures particulières (1).

L'effet de toutes ces mesures saute aux yeux : le droit canonique aura beau refuser aux suicidés la sépulture ecclésiastique, ils n'en seront pas moins ensevelis décemment, comme tout le monde. La peine infligée par l'Eglise ne sera plus infamante.

L'Eglise elle-même ne renonce-t-elle pas, pendant quelque temps, sous l'influence de la Révolution, à appliquer le droit canonique?

Je ne connais pas de faits qui le preuvent absolument. J'en vois plusieurs qui le font supposer.

Au moyen âge et sous l'ancien régime, le suicide n'est pas crime d'Eglise. Ce sont les tribunaux laïques qui enquêtent, poursuivent et jugent. Les curés, lorsqu'il s'agit d'appliquer le droit canonique, se trouvent donc en présence d'un arrêt de justice. Au XVIIIe siècle, loin de renchérir sur les sévérités laïques, ils aident souvent les familles à en éluder l'effet : mais enfin, même alors, c'est la justice séculière qui oriente l'action ecclésiastique. A partir de la Révolution, impossible de s'abriter derrière les tribunaux : le suicide, pour eux, n'est plus un crime; le curé ne peut donc plus alléguer le défaut de poursuites judiciaires pour accorder la sépulture ecclésiastique. Cela étant, que doit-il se passer si l'Eglise est résolue à appliquer le droit canonique? Il faut évidemment qu'elle donne aux curés des instructions, qu'elle leur dise : vous voilà saisis; procédez de telle et telle manière : or, dans aucun des canonistes du XIXe siècle je n'ai trouvé la moindre trace d'instructions de ce genre.

Deuxième raison : si l'Eglise avait été violemment hostile à la suppression des peines laïques contre les suicidés, on comprendrait que, battue, elle voulût chercher sa revanche dans une application plus stricte du droit canonique. Mais nous venons de voir qu'aucun représentant du clergé ne proteste, en 1791, au cours des débats sur le Code pénal; quant au décret du 21 janvier 1790, qui abolit le plus clair des peines anciennes, il est défendu à la tribune par un prêtre, l'abbé Pépin (2).

Troisième raison, le texte même du décret serait absurde si le rapporteur admettait que le droit canonique dût continuer à être

---

d'une protestante « farouche aristocrate» à laquelle on a refusé l'accès au cimetière. La Convention, saisie d'une pétition, « constatant, etc.» passe à l'ordre du jour.

(1). *Monit.* (réimp.). XXIX, 582 *bis*. (2) Voir le *Journal de Paris*, du 24 janvier 1790.

appliqué. Aux termes de l'article 4, le corps *du supplicié* sera « dans tous les cas » admis à la sépulture ordinaire. Or, le décret n'ayant aboli explicitement que la confiscation et l'usage de jeter le corps à la voirie, le corps du suicidé peut, en 1790, être traîné et pendu, c'est-à-dire supplicié. Résultat, si l'on entend maintenir le droit canonique : le suicidé *traîné et pendu* sera, aux termes du décret défendu par l'abbé Pépin, admis à la sépulture ordinaire, et seul le suicidé *non supplicié* sera privé de sépulture!

Dernière raison, ni dans les journaux, ni dans les documents signalés par Tuetey et Tourneux, je n'ai trouvé la moindre trace de contestations relatives à la sépulture d'un suicidé. En 1793, la Convention « constate » que l'accès au cimetière ne peut être refusé à aucun citoyen décédé. Depuis quand en allait-il ainsi? Je l'ignore. Mais, en ce qui concerne les suicidés, il semble bien que cette innovation aurait du soulever d'innombrables conflits, si l'Eglise avait prétendu tenir la main à l'application du droit canonique. Les conflits n'apparaissant nulle part, force est bien, ce me semble, de supposer que le clergé laisse volontairement tomber les vieux canons. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est d'abord que le fameux Concile national qui, en 1797, essaie de réorganiser l'Eglise est muet sur le suicide (1) ; c'est aussi que le décret du 23 prairial an XII, *postérieur au Concordat*, permet encore à l'autorité civile d'interdire les refus de sépulture, sans prévoir aucune exception en ce qui concerne les suicidés : mesure exorbitante, si l'Eglise avait alors conservé l'usage d'appliquer le droit canonique.

Dernière victoire de la morale nuancée : après avoir transformé le droit écrit, la Révolution transforme les mœurs (2). C'est ici que son action me semble originale et décisive. Les trois siècles qui l'avaient précédée avaient peu à peu tué l'ancien droit, mais jamais ils n'avaient vu certains suicides être à la mode. La morale nuancée, sur un point important, gardait un caractère livresque. Avec la Révolution, elle descend du théâtre et du roman dans les mœurs.

Le suicide d'amour ne semble pas en vogue. On ne trouve aucune trace de mode dans les journaux, et Laya, essayant de justifier, dans la préface des *Dangers de l'opinion*, le suicide de son héroïne, écrit : « Je sais qu'on met aujourd'hui plus de philosophie à supporter la vie et que le plus grand nombre ne serait pas tenté en

(1) Voir *Canons et décrets du Concile national de France, tenu à Paris en l'an de l'ère chrétienne* 1797, P. 1798 (Bibl. Nat., B 6464). (2) Sur le suicide pendant la Révolution, je cite beaucoup Des Etangs, *Du suicide politique en France*, P. 1860. J'ai vérifié, aux sources qu'il indique, presque tous les faits qu'il cite.

pareil cas d'imiter mes jeunes gens ». Mais, parmi les suicides à la mode, je distingue le suicide patriotique, le suicide civique, le suicide de l'accusé ou du condamné qui veut éviter l'infamie du supplice, le suicide royaliste, le suicide altruiste.

Le suicide patriotique est publiquement, officiellement honoré. J'ai cité plus haut les quelques réserves qu'avait provoquées la mort de Beaurepaire. Mais ce qui en fait l'intérêt, c'est justement qu'elles détonnent dans l'enthousiasme général. Beaurepaire se tue pour ne pas survivre à une défaite, pour ne pas rendre la place qu'il s'est engagé à défendre. Les ennemis eux-mêmes, après quelques discussions, l'ensevelissent honorablement. Le 14 septembre 1792, Gorsas, dans son journal, loue ce suicide avec lyrisme et attaque du même coup la morale simple : « Imposons donc un silence éternel à ces imbéciles qui ont la bêtise de blâmer un sentiment dont il résulte tant d'avantages pour la société. Sans doute, il est à regretter que Beaurepaire ne soit pas mort les armes à la main et après avoir purgé la terre ou d'un tyran ou d'un esclave. Mais, lorsque tout est désespéré, lorsqu'on est à la veille de fuir ou d'être prisonnier, lorsque la mort est l'unique moyen de ne pas perdre l'honneur ou la liberté, lorsqu'en brisant le nœud d'une existence inutile à l'état on peut donner un grand exemple, alors enfin le suicide n'est-il pas une vertu? » (1)

Un décret du 13 septembre 1792 rendu par la Législative sur le rapport de Delaunay (d'Angers) décerne à Beaurepaire les honneurs du Panthéon. Le texte de l'inscription choisi par l'Assemblée n'essaie pas de masquer le suicide en parlant vaguement d'une mort glorieuse; au contre, il le met en pleine lumière : « Il aima mieux se donner la mort que de capituler avec les tyrans. » Delaunay, dans son rapport, dénonce, comme Gorsas, la morale simple : « Qu'il tombe devant nous le préjugé insensé qui trop longtemps nous a fait donner le nom de faiblesse et de fureur au courage de Brutus et de Caton » (2). Au nom de l'Assemblée, Hérault de Séchelles écrit à la veuve de Beaurepaire : « Il laisse un grand exemple à tous les soldats de la liberté » (3).

Le 14 septembre, la *Chronique de Paris*, rendant compte de la séance de l'Assemblée, écrit : « L'Assemblée a cru devoir décerner les honneurs funèbres à la cendre du généreux commandant de Verdun qui, entraîné par un de ces mouvements passionnés qu'on ne trouve que dans les âmes fortes, a préféré se donner la mort plutôt que de survivre à une lâche capitulation que tous ses efforts

(1) Courrier des 83 départements, 14 sept. (2) *Moniteur*, XIII, 686. (3) *Moniteur*, réimp., XIII, 692.

n'avaient pu empêcher et dont par conséquent sa gloire ne pouvait être ternie. En ouvrant l'asile destiné à recevoir les vestiges des grands hommes à la cendre de M. Beaurepaire, l'Assemblée a voulu à la fois honorer un acte de vertu et détruire ce préjugé funeste à l'héroïsme qui, ôtant à l'homme le droit de se donner la mort, lui fait perdre si souvent la fermeté d'âme nécessaire pour la braver. Quels temps furent jamais plus fertiles en grands courages et en talents utiles à la société que ceux où le stoïcisme dictait ses maximes énergiques à tous les hommes qui se vouaient à la défense de la République et quels hommes, en général, honorèrent plus leur vie que ceux qui en tranchèrent le cours par une détermination volontaire? »

Le 8 septembre 1792, la Commune de Paris prend un arrêté changeant le nom de la *Section des Thermes de Julien* en nom de : *Section Beaurepaire* (1). D'après Des Etangs, elle décide également que la place de la Sorbonne deviendra place Beaurepaire, la rue de la Sorbonne la Petite rue Beaurepaire « et que la rue de Richelieu changera son nom odieux contre celui du brave commandant » (2). Nous avons vu que, plus tard, la Section Beaurepaire devient Section Chalier. Mais la chose ne va pas sans protestation. Un lettre adressée par un certain Lemangin à la Commune de Paris, le 29 pluviôse, an II, dit que le citoyen « a vu avec la plus vive douleur » que la section ait cru devoir changer de nom, bien qu'elle ait pris celui d'un martyr de la liberté » (3). Quand le général Cordellier-Delanoue châtie le village de Joué, il écrit : « J'ai autorisé à respecter les propriétés de la citoyenne Beaurepaire dont le mari s'est immortalisé à Verdun. Je crois avoir bien fait, car il n'est jamais entré dans les intentions de la République que cette bonne citoyenne soit victime des iniquités qui se seront commises dans le village de Joué où elle fait sa résidence » (4).

La *Morale républicaine*, de Henriquez, cite l'exemple de Beaurepaire « fidèle à son serment de vivre libre ou de mourir et ne voulant plus exister parmi les lâches ou survivre à leurs crimes » (5).

Enfin, le 21 avril 1792, Lesur fait jouer l'*Apothéose de Beaurepaire*. A la scène IV, Grégoire, au nom de la morale simple, dit que Beaurepaire a commis un « crime », et il expose à son ami Nicolas l'argument religieux :

Quand notre Créateur ici bas nous posa,
En nous donnant ce poste, il nous dit : Reste là!

---

(1) Mellié, *Les sections de Paris*, etc., p. 394. (2) p. 142. (3) Charavay *Catal. d'une importante collect. de docum. autographes et historiques sur la Rév.* (*La Révol. franç.*, 1862, p. 227). (4) Chassin, *La Vendée patriote*, IV, 255. (5) P. 81.

Toi, tu veux en sortir! Nicolas, par quel ordre?
Dieu t'a donné des lois et tu n'en peux démordre.

Mais Nicolas répond vertement :

Pour moi, je n'ai pas lu des livres à foison,
Mais je sens dans mon cœur le feu de la raison.
C'est pour notre bonheur que Dieu nous mit au monde,
C'est nier sa bonté, sa sagesse profonde
Que croire qu'il nous fit pour être malheureux :
Il nous donna des droits, nous respirons par eux;
Quand l'homme en est privé, c'est un mal que la vie...
Ainsi, quand nous voyons la liberté ravie,
Quand les tyrans vainqueurs nous présentent des fers,
Dieu, de quelques forfaits punissant l'univers,
Dit à chacun de nous : « Termine ta carrière,
Qui n'est plus libre doit abhorrer la lumière. »

GRÉGOIRE

Mais Beaurepaire enfin, en se faisant mourir,
S'est ôté pour toujours l'espoir de nous servir.

NICOLAS

Beaurepaire, à Verdun placé par sa patrie,
La sert mieux par sa mort que par cent ans de vie :
Son héroïsme au loin dans le monde est vanté,
On voit ce qu'un Français fait pour la liberté...
Que des chants immortels célèbrent Beaurepaire!
Il est mort pour nous tous, il ne pouvait mieux faire.
Il donne un grand exemple, il produit des guerriers;
Il laisse dans nos cœurs le germe des lauriers...
Tous ces préceptes-là, que la liberté donne,
Ne valent-ils pas bien un docteur qui raisonne?

GRÉGOIRE

Au diable les docteurs... tu m'as vaincu, ma foi
Beaurepaire a bien fait... Je pense comme toi.

D'autres suicides sont honorés officiellement : sur un rapport de Barère, en date du 21 messidor an II la Convention décide qu'une image, du vaisseau *Le Vengeur*, sera suspendue au Panthéon (1). La mort héroïque des marins du *Vengeur* est célébrée par

(1) Duvergier, t. VII, p. 264.

Lebrun, par Chénier. En l'an III, Moline et Pagès font jouer *Le naufrage héroïque du vaisseau Le Vengeur.*

Le 5 août 1793, on lit à la Convention la liste « des sept braves qui, appelés à voter à Bellegarde sur la capitulation de cette place, ont émis le vœu de la faire sauter, et la garnison avec elle plutôt que de se rendre » (1).

En pluviôse, an II, le général Moulin se fait sauter la cervelle pour ne pas tomber aux mains des Vendéens. La Convention décrète qu'il lui sera élevé un tombeau, puis que son nom sera gravé au Panthéon. La Convention fait également graver le nom du général Haxo que l'on croyait (à tort) s'être tué comme Moulin. Le texte du décret dit que Moulin et Haxo « se donnèrent la mort pour ne pas tomber entre les mains des brigands » (2).

Les *Annales du civisme et de la vertu de Bourdon*, publication officielle faite par ordre de la Convention, citent comme un exemple d'héroïsme, le chef de bataillon Duchemin, qui « préférant la mort à la honte de rendre les armes que la Patrie lui a confiées pour sa défense, se brûle la cervelle » (3).

D'autres suicides font moins de bruit : suicide du général Blosse, qui se fait tuer le jour où les royalistes entrent à Château-Gontier, en disant à Savary : « Il n'est pas permis de surfaire à la honte d'une pareille journée » (4), — suicide de Pilet, maire de Neuil, qui se fait brûler vif plutôt que de se rendre (5), — suicide de l'officier commandant *Le Chéri*, qui, en 1798, s'engloutit avec son vaisseau plutôt que de se rendre (6), — suicide de Jean Faber, qui, après seize heures de combat, ordonne à son fils âgé de seize ans de faire sauter le navire et meurt en criant : « Vous n'aurez, ni le vaisseau ni le capitaine. Vive la République ! » (7). Il n'est pas douteux que tous ces suicides aient été admirés, exaltés. L'idée qu'il faut se faire sauter plutôt que de se rendre est un idée républicaine que les patriotes expriment volontiers. Une lettre des Commissaires, à Valenciennes, en date du 26 avril 1793, dit que « les habitants de Maubeuge ont juré de s'ensevelir sous les ruines de la ville plutôt que de se rendre » (8). En apprenant la prise de Fontenay, le Président des districts réunis de Challans et des Sables-d'Olonne, déclare : « Quant aux Sables, ils sauteront plutôt dans la mer que de se rendre » (9).

---

(1) *Journal de Paris*, 6 août 1793. (2) *Monit.*, réimp., XIX, 455 et XX 339. Voir Chassin, *Vendée patriote*, IV, 290. (3) 12 sept. 1793. (4) Chassin, *Vendée patriote*, III, 245. (5) *Ibid.*, IV, 495. (6) Chassin, *Pacifications de l'Ouest*, III, 133. (7) *Ibid.* (8) *Journ. de Paris* du 26 avril 1793. (9) Chassin, *Vendée patriote*, I, 393.

Les suicides civiques ne sont pas moins en honneur que les suicides patriotiques.

Il y a d'abord tous ceux qui se font tuer plutôt que de crier : Vive le Roi! Bara, Chataignier, patriote d'Olonnes, le jeune Richer (1), le fermier Pinot (2), la femme du lieutenant-colonel Bourgeois qui, au lieu de pousser le cri exigé, se jette dans la Loire avec ses enfants (3), la jeune femme citée dans les *Annales* de Bourdon qui, entourée de ses enfants, se tient prête à faire sauter sa maison plutôt que d'y laisser entrer les Vendéens (4).

Pour un patriote la Vendée est tellement l'ennemi que de tels suicides se distinguent à peine des suicides patriotiques. Mais voici des cas dans lesquels celui qui se tue obéit à son seul zèle civique, au désir de servir la chose publique ou au regret de n'avoir pu la servir : le jeune Désilles se fait tuer, à Nancy, pour prévenir une lutte fratricide (5); Tellier, représentant en mission, se tue à Chartres, de remords d'avoir cédé dans l'affaire des grains, et, dans le *Moniteur*, le journaliste Trouvé loue ce suicide avec enthousiasme (6); Brunel, représentant en mission, se tue à Toulon, la même année, de remords d'avoir cédé à l'insurrection. On lit à ce sujet dans le *Procès-verbal* de la Convention : « Le Comité de salut public fait passer à la Convention des détails sur l'insurrection de Toulon. Un représentant du peuple ne peut survivre à l'outrage fait à la Convention nationale; il préfère la mort à son déshonneur : placé dans cette cruelle alternative de fléchir sous le despotisme de l'anarchie ou d'irriter encore plus dangereusement pour la chose publique les factieux par une résistance que la nature des choses et la disposition des esprits rendaient alors inutile, Brunel se brûle la cervelle. La Convention tout entière se sent frappée du sentiment d'une douleur profonde; Brunel, estimé de tous, est également regretté... » (7). Bayle, représentant du peuple, se tue à Toulon après avoir essuyé les plus sanglants outrages; il est déclaré martyr de la liberté. La Convention décide que son buste sera placé dans l'enceinte législative et que sa veuve sera adoptée par la Nation (8).

Des Etangs signale un étrange projet de suicide de Grangeneuve et de Chabot. Le zèle civique leur faisant oublier toute bonne foi, ils décident, en juillet 1792, de se tuer pour qu'on croie à un attentat contre eux et que la Cour en soit discréditée. Au dernier moment, Chabot se dérobe : « Chabot, dit Mme Roland, se sauva

---

(1) *La Vendée patriote*, I, 24 et III, 179. (2) *Préparation de la guerre de Vendée*, III, 341-350. (3) *Vendée patriote*, II, 527. (4) *Annales du civisme et de la vertu*. (5) Des Etangs, p. 129. (6) Des Etangs, 194. (7) *Procès-verbal de la Convention*, séance du 8 prairial an III (p. 148). (8) Des Etangs, p. 99.

des reproches par de misérables défaites et ne démentit point la poltronnerie d'un prêtre ni l'hypocrisie d'un capucin » (1).

En 1793, Adam Lux, indigné de voir « le triomphe du crime » et espérant qu'un suicide théâtral « ouvrirait les yeux » aux mandataires du peuple décide, de se tuer au sein de la Convention. Il se présentera à la barre, il dira : « Depuis le 2 juin, j'ai la vie en horreur. Moi, disciple de Jean-Jacques Rousseau, j'aurais la lâcheté d'être spectateur paisible de ces hommes, de voir la liberté, la vertu opprimées et le crime triomphant? Non! », et, sur ce non, il se brûlera la cervelle (2).

Le 6 juin 1793, il fait part de ce projet à ses deux amis, Guadet et Petion : je veux, dit-il, « finir ma vie innocente par une mort plus utile à la liberté que ma vie ne le pourrait jamais être » et « honorer la mémoire de mon maître J.-J. Rousseau par un acte de patriotisme au-dessus de la calomnie et de tout soupçon ». Gaudet le détourne d'un tel projet. Adam Lux réplique, le 19 juin : J'ai pesé vos raisons mûrement et je ne les trouve pas suffisantes « pour étouffer cette voix intérieure qui, née de l'amour de la patrie, me provoqua » ; « dans une pareille crise, il faut des exemples... Sans doute, l'homme marié doit ses soins, sa vie, à sa famille. Mais la patrie en danger a la priorité » (3).

Il en était là de ses réflexions lorsqu'en juillet, Charlotte Corday tue Marat. Il salue ce meurtre avec enthousiasme, et, au lieu de se tuer lui-même, il décide de partager le sort de la jeune héroïne : il écrit donc un panégyrique de Charlotte Corday et, selon son vœu, il est renvoyé devant le Tribunal révolutionnaire. Là, en réponse à Dumas, qui lui reproche son projet « insensé » de se détruire, il répond en affirmant, avec une sérénité hautaine, les droits de la morale nuancée : « Le projet de se détruire n'est pas insensé, quand il est prouvé que la mort d'un seul homme peut procurer plus de bien à la patrie que sa vie, et j'ajoute qu'il est une certaine langue de la vertu qu'on ne saurait parler avec ceux qui ne savent pas la grammaire » (4).

Un fait montre bien que le suicide civique, le désir de s'immoler au bien public, est vu avec faveur; à la Convention, des orateurs, qui assurément n'ont pas la moindre pensée de se détruire, en manifestent le dessein pour exciter l'émotion et l'admiration. Accusé d'avoir voulu porter la main sur un collègue, Duperret s'écrie : « Saisi d'un mouvement naturel, j'ai tiré mon épée; mais je déclare que, si j'avais seulement porté la main sur un collègue, il me

(1) Des Etangs, 152-155. (2) Welschinger, *Adam Lux et Charlotte Corday*, p. 8. (3) P. 7 et 9. (4) *Ibid.*, p. 15 et 16.

restait encore une autre arme : j'avais un pistolet et je me serais brûlé la cervelle » (1). A la séance du 3 juin 1793, Isnard déclare : « Non seulement je me démets de mes fonctions, mais j'offre tout mon sang et j'irais, si le salut de la République l'exigeait, seul et sans bourreau, sur l'échafaud mettre ma tête sous le couteau fatal et tirer moi-même la corde qui devrait la séparer de mon corps » (2). Carrier, après le 9 thermidor, s'écrie : « J'envisage... l'épée de Caton » (3). Le 25 septembre 1792, Marat dit à la Convention en s'appliquant un pistolet sur le front : « Je vous déclare citoyens que, si dans la fureur qu'on me témoignait, on eût porté le décret d'accusation contre moi, je me brûlais la cervelle »; « applaudi de plusieurs citoyens », note le *Journal des Débats* (4).

Les suicides destinés à éviter l'échafaud sont nombreux au sein de l'élite et, par là, la Révolution rappelle invinciblement le souvenir de l'ancienne Rome. J'ai dit plus haut qu'ils font en leur temps peu de bruit. Même après la Terreur, on ne les exalte pas. Il me semble qu'au cours de la cérémonie expiatoire du 11 vendémiaire en l'honneur de la Gironde, on évite de faire allusion au fait que plusieurs des « victimes de la tyrannie décemvirale » se sont volontairement la mort (5). Mais ce qui parle ici plus haut que la presse et la tribune, ce sont les mœurs, c'est la mode elle-même. Il se peut qu'on ait exagéré le nombre des suicides dans les prisons, et le poison de Cabanis, les pastilles du Dr Guillotin sont peut-être des légendes. Mais, à défaut de statistique, l'histoire nous montre des hommes illustres, des chefs, prenant à leur compte l'enseignement de l'histoire romaine et de la tragédie classique et refusant de tomber sous le coup d'une « main mercenaire ».

Clavières se tue en citant les vers de Voltaire :

Les criminels tremblants sont traînés au supplice,
Les mortels généreux disposent de leur sort ; (6)

Roland déclare : « Je n'ai pas voulu rester plus longtemps sur une terre souillée de crimes... Je meurs vertueux comme j'ai vécu » (7) ; Barbaroux, Buzot, Petion se tuent après avoir écrit :

---

(1) *Journal de Paris*, 13 avril 1793. (2) *Ibid.*, 3 juin 1793. Sur la piteuse attitude d'Isnard en octobre, voir Perroud, *La proscription des Girondins*, P. 1917, p. 152. (3) Wallon, *Hist. du Tr. rév.*, VI, 19. (4) Aulard, *Les orateurs de la Révolution*, 2e éd., P. 1907, t. II., p. 342. (5) Les suicides de Valazé, de Condorcet, etc., ne sont pas rappelés dans le discours du Président de la Convention, Baudin. (6) Riouffe raconte avec admiration ce suicide dont il fut témoin (*Mémoires sur les prisons*, I, 58-59). (7) Des Etangs, p. 125.

« Nous avons résolu de quitter la vie et de ne pas être témoins de l'esclavage qui va désoler notre malheureuse patrie » (1) ; Dufriche-Valazé, Lidon, Rebecqui, Condorcet se donnent la mort; Salle essaie de se tuer (2) ; Louvet écrit, dans ses *Mémoires :* me croyant pris, « je tirai doucement de mon sein l'espingole que j'y tenais toujours, je l'armai, je la mis dans ma bouche » (3); Meillan, traqué, porte sur lui un flacon d'opium : « Je n'ambitionnais plus, dit-il dans ses *Mémoires,* que d'épargner à ma famille la honte de mon supplice » (4).

Parmi les Montagnards, Le Bas se tue, Robespierre jeune, Couthon essaient de se tuer (5); Osselin s'enfonce un clou dans la poitrine; Carrier essaie de se frapper et dit à celui qui le désarme : « Jamais les patriotes ne te pardonneront de m'avoir empêché de me brûler la cervelle »; Goulin se tue; Maure se tue; les « derniers Montagnards», Romme, Goujon, Duquesnoy, Soubrani, Bourbotte se frappent eux-mêmes, et Bourbotte, en se frappant, déclare : « Voilà comment un homme de courage sait terminer ses jours ? » (6)

Condamnés à mort, Babeuf et Darthé se frappent d'un coup de poignard. Un autre babouviste, Boubon, se précipite du haut d'un escalier au moment d'aller au supplice (7).

Tous ces exemples trahissent un changement profond dans les mœurs. Il y a là un parti-pris de finir en homme libre, l'idée que, mourir pour mourir, la mort volontaire est plus belle, une mode qui rappelle de façon saisissante l'ancienne mode stoïcienne.

Une légende, établie au XIXe siècle, veut que, seuls, les révolutionnaires aient eu recours au suicide : « Pendant les six premières années de la Révolution, dit Caillot, on ne cite aucun ecclésiastique, aucun noble, aucun ennemi du gouvernement révolutionnaire qui se soit tué » (8). Mais les faits disent tout autre chose : en face du suicide patriotique, du suicide républicain, il y a le suicide royaliste.

Je ne donne pas ce nom à tous les suicides de royalistes. Notons au passage que plusieurs d'entre eux ne veulent pas survivre à la honte d'une défaite : de Launay, gouverneur de la Bastille, essaie de se tuer (9) ; le colonel de Chantereine, commandant la garde du roi, se tue (10) ; une lettre de Tureau et de Prieur (de la Marne) signale

(1) Déclaration dont l'original est conservé aux Archives nationales, citée par Vatel, *Charlotte de Corday,* p. 360. (2) Perroud, *La proscription des Girondins,* p. 126, 181 ; Des Etangs, 106, 109, 110, 193. (3) Des Etangs, 108. (4) *Ibid.,* 109. (5) Aulard, *Histoire politique,* p. 500 ; Des Etangs, 208, sur la mort de Robespierre, voir Aulard, *Etudes et leçons sur la Rév.,* 1re série, p. 282 ss (6) Des Etangs, 221, 229 ss., 231, 81. (7) Des Etangs, 247, 249. (8) *Mémoires pour servir à l'Histoire des Mœurs et usagse des Français,* p. 362. (9) des Etangs, p. 61. (10) *Ib.,* 64.

qu'après la victoire républicaine plusieurs chefs des rebelles se brûlent la cervelle sur la route du Mans à Laval (1) ; Des Etangs rapporte, d'après de Barante, qu'à Quiberon plusieurs royalistes se noient, se brûlent la cervelle, se percent de leur épée (2) ; blessé, le chevalier de Boishardi s'achève d'un coup de pistolet (3); prisonniers, le duc de Châtelet (4), le comte de Sombreuil (5), tentent de se tuer. Ce sont là suicides de royalistes; il y a suicide royaliste, quand des partisans de l'ancien régime cherchent délibérément la mort pour braver les puissants du jour et affirmer leur foi politique.

Des Etangs ne signale que deux suicides après la mort de Louis XVI (6). On y peut ajouter celui de Pâris, l'assassin de Le Pelletier, qui se tue après avoir écrit :

Ce n'est que par la mort qu'on peut fuir l'infamie
Qu'imprima sur nos fronts le sang de notre roi (7).

Au total, il ne semble pas qu'il y ait, immédiatement après l'exécution du roi, un grand nombre de morts volontaires. Mais, au fort de la Terreur, après l'établissement du Tribunal révolutionnaire, on voit des partisans du passé aller à la mort, soit en se dénonçant eux-mêmes, soit en refusant de se défendre, en priant les juges de les envoyer à la guillotine.

Gossenay est accusé d'être l'agent de Pitt. Une jeune fille fait des démarches pour le sauver, et le Tribunal paraît favorable. Mais l'accusé se lève et dit : « Il est inutile de me défendre, et toi accusateur public, fais ton métier : ordonne qu'on me mène à la guillotine » (8).

Brice Prévost, garçon chapelier, fait remarquer lui-même qu'il n'a pas de cocarde. On l'arrête. Il ajoute qu'il déteste Marat. Interrogatoire : « S'il avait été content quand les Français avaient repris Toulon? — Non, et qu'il désirait que les ennemis viennent jusqu'à Paris, etc. On lui dit que, s'il portait la cocarde, on lui ferait grâce. — Non, qu'il ne la porterait jamais de bon cœur » (9).

Parmi les accusées de Verdun, plusieurs, « soit par une opiniâtreté mal entendue, soit par attachement pour leurs mères et leurs coaccusées, n'ont point secondé le Tribunal qui s'efforçait de les soustraire au glaive de la loi » (10).

Mélanie Ernouf, Madeleine Virolle rédigent une affiche royaliste. Pourquoi? — « Pour me faire arrêter », répondent-elles l'une et l'au-

---

(1) *Journal de Paris*, 19 déc. 1793. (2) P. 132 De Barante, *Hist. de la Convention Nationale*, t. VI (P. 1853), p. 48. (3) Chassin *Pacif. de l'Ouest.* I, 390. (4) Dauban, *Histoire des prisons*, p. 201. (5) *Ibid.*, I, 510. (6) P, 162, 165. (7) *Ib.*, p. 160. (8) Wallon, *Histoire du Tribunal révolutionnaire*, II, 433. (9) *Ibid.*, III, 242. (10) III, 336.

tre, et, devant le Tribunal, Mélanie Ernouf crie : *Vive le roi!* (1).

Adélaïde Douailly crie : *Vive le roi!* sur la place de Grève et, comme on lui fait observer qu'elle a tort de vouloir « se périr », elle répond : « C'est mon opinion et je veux périr pour le roi » (2).

Beaudevin demande à être guillotiné comme le feu roi (3).

Le comte de Fleury écrit à Dumas, au moment où on va condamner les prétendus assassins de Robespierre : « Monstre infâme... Je te déclare que je partage les sentiments des accusés. Tu peux me faire subir le même sort » (4).

Marie-Jeanne Corrié, âgée de 23 ans, ouvre sa fenêtre et se met à crier : *Vive le roi!* Conduite au comité de la section des Champs-Elysées elle dit qu'elle ne s'en désiste pas « que, pour vivre malheureuse, elle aimait autant mourir » (5).

Cazin, ancien cuisinier, oublié dans sa prison, écrit, le 17 nivôse an II, à l'administration de la police : « la loi punit de mort quiconque a provoqué le rétablissement de la royauté en France : eh bien, je vous déclare que je demande un roi » (6).

Un nommé Voillemier écrit au Comité révolutionnaire de Chaumont : « Je vous dénonce Charles Voillemier comme un aristocrate prononcé qui ne désire rien tant que le rétablissement de la royauté etc. J'espère que vous me ferez une prompte justice. 7 juin 1794, l'an V^e du brigandage » (7).

Marie-Anne Leroy, « fille des rues », se met à crier devant les factionnaires : *Vive le roi! Vive Louis XVI!* (8).

Condamnée à mort le 8 Thermidor, la princesse de Monaco se déclare enceinte pour gagner du temps, mais, le lendemain, elle écrit à Fouquier-Tinville qu'elle n'a « sali sa bouche de ce mensonge » que pour avoir le temps de se couper les cheveux qu'elle destine à ses enfants et qu'il peut la faire conduire à la mort. Elle est exécutée le 9 thermidor (9).

A Feurs, la fille d'un ouvrier, prévenue d'outrage à la cocarde, comparaît devant le Tribunal; le Président cherche à la sauver. Mais elle foule aux pieds la cocarde et demande la mort (10).

La femme de Lavergne, commandant la place de Longwy, se met à crier : *Vive le roi!* (11).

Il me paraît difficile de ne voir là qu'une série de faits-divers. Ces accusés qui se livrent eux-mêmes, ces juges qui parfois cherchent à les sauver font penser au suicide chrétien de l'époque héroïque. Certes, il ne s'agit pas d'un mouvement de même ampleur. Dans la liste qu'on vient de voir il n'y a guère de chefs. Mais ces héros

(1) III, 386-387. (2) IV, 59. (3) IV, 191. (4) IV, 254. (5) IV, 293. 6) VI, 69. (7) V, 8. (8) V, 157. (9) V, 163. (10) Des Etangs, 182. 11) *Ib.*, 120.

obscurs qui se mettent à crier : *Vive le roi!* et foulent aux pieds la cocarde ressemblent trait pour trait aux fidèles qui proclamaient leur foi et brisaient les idoles.

Enfin, on voit souvent, pendant la Révolution, des suicides altruistes. Des femmes refusent de survivre à leurs maris, à leurs amants, des fils à leurs pères, des amis à leurs amis, La veuve de Clavières se tue (1); la veuve de Rabaut St-Etienne se tue (2); la femme Bernard, dont on a exécuté le mari, va trouver Tallien à Bordeaux et se tue sous ses yeux (3); la citoyenne Costard, apprenant la mort de son ami, écrit à Fouquier-Tinville : « Frappez, terminez vite une vie qui m'est odieuse » (4). « J'ai vu, écrit Riouffe, plus de dix femmes qui, n'osant prendre du poison avaient crié : *Vive le roi!* et chargeaient le Tribunal révolutionnaire de terminer leurs jours, les unes pour ne pas survivre à un époux, d'autres à un amant » (5).

Un fils de M. de Rochefort est conduit au supplice avec son père, à Feurs. Les soldats chargés de l'exécution sont touchés par sa jeunesse et l'épargnent. Il crie : *Vive le roi!* jusqu'à ce qu'on le fusille (6).

Madame Augnié, la belle-mère de Ney, se tue après la mort de Marie-Antoinette (7).

Quand Robespierre annonce qu'il est prêt à boire la cigüe, David s'écrie dans un élan d'enthousiasme : « Je la boirai avec toi ». Il s'en tient au mot. Mais, à la fameuse séance du neuf thermidor, quand Robespierre prononce le mot célèbre : « Et moi je demande la mort », son frère vient lui prendre la main en déclarant qu'il veut partager son sort, et Le Bas aussitôt fait de même (8).

Le dévouement de Loizerolles est resté célèbre. A Lyon, un insurgé, Badger, meurt pour sauver son père, un autre, Ravier, se laisse condamner et exécuter pour sauver un de ses parents (9), une jeune fille au service de Madame de Lépinay, femme du chef vendéen, prend la place de sa maîtresse pour marcher au supplice (10). Un soldat de Charette prend le chapeau de son général pour se faire tuer à sa place (11.

Suicides patriotiques, suicides civiques, suicides destinés à éviter l'infamie du supplice, suicides royalistes, suicides altruistes, toutes ces modes se développent au moment même où le nombre total des suicides paraît diminuer : la morale nuancée victorieuse passe des livres dans la vie.

---

(1) Des Etangs, 70. (2) *Ib.*, 121. (3) *Ib.*, 121. 4)(*Ib.*, 120. (5) Dauban, *Histoire des Prisons*, P. 1870, p. 114. (6) *Ib.*, 126. (7) *Ib.*, 165. (8) Aulard, *Histoire politique*, p. 498. (9) Des Etangs, 133, 131. (10) *Ib.*, p. 130 ; Cf. des faits analogues dans les *Mémoires* de Riouffe (Dauban, p. 115). (11) *Ibid.*, p. 147.

III

1) La victoire de la morale nuancée contredit les hypothèses classiques ; 2) et confirme la nôtre ; 3) Ce qui en fait la grandeur, c'est que la morale nuancée triomphe par une élite, mais non pour une élite.

Donc la Révolution ne fait pas table rase du passé; elle ne lance pas d'un geste brusque une morale nouvelle aveuglément favorable au suicide; même, dans le monde des formules, elle n'attaque guère la morale simple; mais, par deux gestes décisifs, elle couronne le lent effort qui, depuis la Renaissance, tendait à faire prévaloir dans notre pays la morale nuancée.

Elle raie d'un trait le vieux droit coutumier, elle désarme le droit canonique et le fait douter de lui-même.

Elle mène au Panthéon celui que l'ancienne loi eût fait jeter à la voirie; de ce qui était un opprobre elle fait une élégance; par elle, la morale nuancée passe du théâtre et du roman dans la réalité des mœurs.

Cette victoire décisive peut-elle s'expliquer si l'on s'en tient aux hypothèses classiques?

Sur l'hypothèse de Durkheim, je n'insiste pas. Il me semble que c'est ici qu'elle se heurte aux faits le plus brutalement. Comment soutenir que la réprobation du suicide est lié au respect de la personne humaine, quand l'époque qui atténue le plus cette réprobation est précisément celle qui affirme, avec les droits de l'homme, l'éminente dignité de l'individu?

L'hypothèse qui lie l'horreur du suicide à l'horreur du sang versé est ici plus spécieuse; les deux sentiments semblent bien liés puisqu'ils s'atténuent à la fois l'un et l'autre : Girondins, Montagnards, royalistes se donnent surtout la mort sous la Terreur, c'est-à-dire à l'époque où la guerre bat son plein, où la lutte contre l'ennemi du dedans est encore plus âpre que la lutte contre l'étranger, où le Tribunal révolutionnaire prononçe inlassablement ses arrêts mortels; et on a bien par instants l'impression que tout ce sang versé grise, que les hommes, pris par la tourmente, perdent la notion du prix de la vie, que la mort n'a plus la même importance.

Néanmoins, je ne crois pas qu'il soit sage de trop se fier à cette impression, et l'explication classique me paraît en défaut sur des points décisifs.

D'abord si l'horreur du suicide était liée à l'horreur du sang, la Terreur devrait provoquer un accroissement du nombre total des morts volontaires. Or, ce nombre total paraît diminuer. Les seuls suicides qui deviennent plus nombreux sont ceux qui expriment, non pas le mépris de la vie en elle-même, mais la subordination de la

vie à un idéal. On ne dit pas : tant de gens meurent! qu'importe une vie de plus où de moins? On dit : tant de gens meurent pour leurs idées, je peux bien mourir pour la mienne. Ce n'est pas au sang versé qu'on s'habitue, c'est au sang versé pour la cause. Comme au premier âge du christianisme, la foi est, en bien des cas, le sentiment premier et souverain, et l'habitude de la mort n'en est qu'une conséquence.

Second fait, parmi les hommes de la Révolution, les plus portés à se donner la mort ne sont pas ceux qui ont moins de scrupule à verser le sang d'autrui. C'est surtout parmi les Girondins qu'on note un parti-pris réfléchi de finir en homme libre, et la Gironde, si elle a « imprudemment fait appel à la guillotine » (1), n'a du moins aucune part aux excès de la Terreur.

Troisème fait, la Convention dans son ensemble n'est pas l'Assemblée sanguinaire que représentent certaines légendes. La Terreur est, à ses yeux, un expédient provisoire (2), elle s'y résigne, elle s'en grise par instants, parce qu'elle sent la Patrie en danger. Mais elle y renonce au lendemain de la victoire. Non seulement elle ne touche pas au droit pénal, si humain pour l'époque, qu'avait élaboré la Constituante, mais elle songe à l'adoucir. Le 19 janvier 1793, Condorcet demande l'abolition de la peine de mort « pour tous les délits privés »; le 17 juin 1793, Boyer-Fonfrède, lui aussi, demande l'abolition de la peine de mort, excepté en matière politique; enfin le dernier Décret de la Convention abolit la peine de mort à dater de la publication de la paix générale (3).

Dernier fait, l'abolition définitive des peines contre le suicide est bien antérieure à la Terreur, et le Code pénal qui les abolit marque un immense progrès sur la législation sanglante de l'ancien régime : plus de torture, ni pour les condamnés ni pour les accusés, plus de supplices aggravant la mort. Dans le droit, la morale nuancée triomphe avec l'horreur du sang versé.

L'explication qui lie l'horreur du suicide à la morale catholique ne suffit pas, elle non plus, à rendre compte de tous les faits. Il est certain que, l'Eglise ayant pris officiellement position depuis la Renaissance contre la morale nuancée, les suicides patriotiques, civiques, les suicides destinés à éviter la mort ont un air païen; à propos de Beaurepaire, on évoque Caton et Brutus. Mais nous avons vu que le décret qui abolit le plus gros des anciennes lois contre les suicidés a pour rapporteur l'abbé Pépin et que l'abbé Maury, loin de le combattre, essaie de renchérir. Le Code pénal est voté sans qu'il y ait aucune opposition de la part des anciens représentants du clergé. Je ne connais pas de critiques formulées par des catholiques à propos

(1) Aulard, *Histoire politique*, p. 399. (2) *Ibid.*, 367. (3) *Ibid.*, 399.

des honneurs rendus à Beaurepaire. Enfin, s'il est vrai que les Girondins et les Montagnards qui se tuent sont des incrédules, il est extrêmement vraisemblable que parmi les martyrs volontaires qui vont volontairement à la mort en criant : *Vive le roi!* il y a bon nombre de catholiques.

Par contre, il me semble que l'hypothèse qui nous a guidés jusqu'ici se confirme une fois de plus et de façon éclatante.

Elle lie le succès de la morale nuancée à la puissance d'une élite cultivée et éprise de liberté. Or, si la Révolution consiste avant tout « dans la Déclaration des droits rédigée en 1789 et complétée en 1793 et dans les tentatives faites pour réaliser cette Déclaration » (1), n'est-elle pas essentiellement le plus grand effort vers la liberté qu'ait vu notre pays depuis la Renaissance?

Liberté civile : c'est sous les coups de la Révolution que tombent non seulement les derniers vestiges du régime féodal, de l'esprit féodal, mais aussi la conception du courtisan; le patriote, qui le remplace, prétend avant tout n'obéir qu'aux lois : « Mon Dieu, dit Isnard, c'est la loi ».

Liberté politique : par la Révolution, le citoyen succède au sujet et il prétend avoir part au gouvernement de la chose publique.

Liberté de penser : non seulement la Révolution proclame et garantit, (sauf à la suspendre provisoirement pendant la Terreur), l'entière liberté d'opinion, mais elle use du droit ainsi proclamé; elle prend hardiment la suite de la Renaissance et de la Réforme; elle soumet à l'examen critique des questions longtemps réservées ou timidement effleurées : elle crée des constitutions, elle les abolit; elle fait et défait des religions; par là elle ouvre un champ nouveau à la libre réflexion des hommes.

Coïncidence frappante : c'est au moment même où s'accomplit cette œuvre de liberté que triomphe la morale nuancée. La morale simple, liée à l'esclavage, à la vassalité, à la sujétion, à la servitude intellectuelle disparaît des lois et des mœurs au moment même où en sont bannies les dernières traces de ce qui asservissait légalement l'homme et la pensée.

J'ai dit que ce grand triomphe de la morale nuancée était lié au triomphe d'une élite. C'est en effet une élite, et une élite cultivée qui légifère en 1791. Ce sont des nobles, des clercs, des bourgeois qui abolissent les vieilles peines contre le suicide. Plus tard, c'est surtout une élite lettrée qui donne l'exemple du suicide à l'antique, du suicide destiné à éviter l'infamie du supplice. Il n'y a, en effet, qu'un seul parti dont presque tous les chefs semblent avoir pris la résolution

(1) Aulard, *Ibid.*, 782.

de mourir volontairement, et ce parti, c'est la Gironde. Or, les Girondins ne sont pas seulement des lettrés, formés à l'étude des chefs-d'œuvres classiques, fidèles aux traditions du stoïcisme romain; ce sont, surtout à la fin, des raffinés qui, dans le privé, avouent leur horreur de la canaille; ce sont des aristocrates « d'attitude, de goûts, presque d'épiderme » (1). Dans cette époque sévère où les influences mondaines semblent suspendues, ce sont presque des mondains. Une femme est l'âme du parti. Et, quant on voit Roland, Buzot, Condorcet, Valazé, Petion, Clavières finir par le suicide, on ne peut s'empêcher de songer que Madame Roland n'est pas étrangère à cette détermination. N'est-ce pas elle qui a dit à Buzot : meurs libre comme tu as vécu?

Non seulement, c'est une élite qui donne le plus nettement le signal de la transformation des mœurs, du retour à la tradition antique. Mais il me semble qu'on saisit çà et là quelques traces obscures des répugnances populaires. C'est sous la Législative que le suicide de Beaurepaire excite l'enthousiasme; ce sont les futurs Girondins qui décident le transfert au Panthéon; ce sont des journalistes Girondins qui exaltent cette mort glorieuse et dénoncent « l'imbécillité » de la morale simple. Mais vienne la Convention. Aux éloges enthousiastes de Delaunay (d'Angers) et Gorsas succède la froide et sèche appréciation de Cavaignac. Vienne le règne de la Montagne : la section Beaurepaire quitte son nom « sans rien préjuger de l'acte de Beaurepaire ». Comme Beaurepaire n'était pas affilié à un parti, ce revirement ne peut s'expliquer par des raisons politiques. Il ne s'agit pas de frapper après coup un Girondin. Reste donc une seule hypothèse : la Convention a été élue au suffrage universel, alors que la Législative était née sous le régime censitaire. Les Montagnards ont beau être aussi bourgeois de manières que les Girondins, ce sont les alliés du prolétariat, ils font de larges concessions au sans-culottisme; les sections, sous le règne de la Montagne, sont envahies par le vrai peuple : qui dit peuple dit morale simple. Où l'élite admirait, louait sans réserve, la foule s'inquiète, ne sait trop que penser, mais a d'obscures répugnances. Le suicide de Gaillard lui-même, un Montagnard, un pur, cause dans les clubs un certain malaise.

Ce rôle joué par l'élite intellectuelle dans la réforme du droit écrit et dans la transformation des mœurs confirme donc l'hypothèse qui nous a conduits jusqu'à présent. Mais entre l'élite romaine et l'élite révolutionnaire il y a une différence essentielle. La première, si elle soutient la morale nuancée, entend s'en réserver l'usage. Soldats, petites gens, esclaves sont rejetés sur la morale simple. Le grand qui se frappe lui-même meurt, au milieu de ses amis, d'une mort élégante

(1) *Ibid.*, 398.

que quelques-uns envient. L'homme du peuple qui se détruit est banni du cimetière. Au contraire, le droit élaboré par la Constituante est droit commun. Les vieilles peines sont abolies aussi bien pour le paysan que pour le bourgeois. Le cimetière reçoit celui qui s'est détruit, riche ou pauvre. Enfin, si les Girondins se détachent de la masse par leur goût pour les suicides réfléchis, selon la mode antique, ils n'ont plus l'idée que de tels suicides sont l'apanage d'une caste. Démocrates et idéalistes, ils ne demandent qu'à voir le peuple s'élever jusqu'à eux.

Le peuple hésite, c'est entendu. Il ne recule pas trop devant ce que les casuistes appelent le suicide indirect : des fermiers, des garçons chapeliers, des garçons pâtissiers s'unissent à des bourgeois pour se faire tuer en criant : *Vive la République!* ou à des nobles pour se faire tuer en criant : *Vive le roi!* mais les gens du peuple hésitent toujours à porter la main sur eux-mêmes, à louer ceux qui se détruisent « de leur propre main », comme disaient les vieux textes. Les mœurs ne sont donc pas en bas ce qu'elles sont en haut. Mais, le droit étant le même pour tous, rien ne s'oppose plus légalement à la disparition du dualisme antique; rien ne s'oppose plus à ce que la morale nuancée devienne morale commune.

C'est par là que sa victoire est si éclatante. C'est par là que la Révolution, comme la philosophie du XVIIIe siècle, couronne à la fois l'effort de la Renaissance et, en un sens celui du Christianisme, et ne revient au passé que pour mieux assurer l'élan vers l'avenir.

C'est grâce à la Renaissance que la morale nuancée, si humble et timide au moyen âge, avait repris vie et force au contact de l'antiquité mieux comprise.

Mais c'est grâce au christianisme, grâce à l'idée de la morale unique, conservée en gros par l'Eglise, que les hommes de la Renaissance n'avaient pas osé revenir purement et simplement au point de vue antique et reprendre la morale nuancée pour une élite seulement.

Fidèle à l'esprit du XVIIIe siècle, la Révolution reprend à la fois la doctrine antique et le point de vue chrétien.

Une élite éprise de liberté abolit définitivement le vieux droit qui durant des siècles avait épouvanté les humbles, assure à tous ceux qui se tuent, petits ou grands, leur place au cimetière, à ceux qui se tuent pour une grande cause, leur place au Panthéon et dans l'histoire; une élite encore donne à notre pays l'exemple de ces morts volontaires et réfléchies dont s'était parée la doctrine stoïque. Mais ce retour à l'antiquité est, grâce au christianisme, un pas en avant, parce que l'œuvre accomplie par l'élite n'est plus accomplie pour l'élite. La morale nuancée triomphe, mais elle triomphe pour tous. Sans doute ses premiers fidèles sont surtout des lettrés, des philosophes, bref des aristocrates : mais la porte est ouverte au peuple.

CHAPITRE V

Le XIXe siècle : Offensive de la Morale simple Résistance et Victoire de la Morale nuancée

La Révolution fait triompher la morale nuancée dans le droit écrit et les mœurs d'une élite, mais elle ne transforme pas la morale formulée, elle n'émeut pas profondément les mœurs populaires, enfin, si elle suspend l'application du droit canonique, elle ne l'abolit pas.

Un dernier effort est donc nécessaire pour éliminer définitivement la morale simple. Mais, au moment où cet effort allait sans doute se produire, la morale simple, trop violemment refoulée, essaie de prendre sa revanche. L'Eglise, après avoir cédé au flot, se ressaisit, restaure l'ancien droit, dénonce de nouveau les partisans du suicide, — et la vieille lutte se rallume, prenant plus que jamais l'aspect d'une lutte entre le catholicisme et ses adversaires.

Au seuil de l'époque contemporaine, cette lutte n'est pas terminée, mais deux faits se dégagent déjà très nettement : au milieu du siècle, l'offensive de l'Eglise fait gagner du terrain à la morale simple; à la fin du siècle, cette offensive est brisée.

I

L'Offensive de l'Eglise : 1) Après avoir laissé tomber le vieux droit canonique sous l'Empire et au début de la Restauration, 2) l'Eglise lutte ensuite pour l'appliquer, le proclame solennellement, le rend de nouveau redoutable; 3) elle fait ainsi de la réprobation du suicide une chose proprement catholique et dénonce les adversaires de la morale simple comme des adversaires de la religion.

Dès le lendemain de la Révolution, l'Eglise reprend, sans la modifier, sa doctrine sur la mort volontaire. La *Théologie morale* de Bailly, éditée en 1789, est rééditée en 1817 : l'auteur ne change pas un mot à son chapitre sur le suicide.

Dans les manuels de philosophie rédigés par des ecclésiastiques (1),

---

(1) J'en ai dressé la liste à l'aide du *Journal de la Librairie* pour la période antérieure à 1840, puis à l'aide de l'Otto Lorenz. Ouvrages cités : abbé Barbe, *Cours élém. de Philos.* 1846 ; abbé Bouedron, *Cours de Philosophie*, P. 1867 ; abbé Bunot, *Elém. de philosophie chrétienne*, P. 1869 ; abbé Carbonel, *Essai de philosophie classique*, P. 1876 ; abbé Clamadieu, *Précis de Philos.*, P. 1885 ; abbé Dagorne, *Cours de Philosophie*, Dinan, 1873 ; abbé Drioux, *Cours de philosophie*, P. 1883 ; abbé Douey, *Nouveaux élém. de philos.*, P. 1828 ;

on retrouve tout au long du siècle les arguments classiques : le suicide est une faute contre Dieu, — contre la société (1), — contre la famille (2), — contre la loi naturelle (3), — c'est une négation de tous les devoirs (4), — c'est une faiblesse ou une lâcheté (5).

Même impression de stabilité lorsqu'on lit les ouvrages de casuistique (6). C'est dans ces ouvrages que s'enregistre la grande révolution morale qui, au cours du siècle, substitue aux sévérités jansénistes la doctrine de St-Liguori et le probabilisme (7). Mais, tandis que s'accomplit ce changement profond, les idées relatives au suicide demeurent immuables. Qu'on lise Vernier, Bouvier, Carière, Lequeux et Gabelle, Philip, Noget-Lacoudre ou Gousset, Gury, Vincent, la *Theologia ex S. Liguorio*, partout on retrouve les mêmes principes et, en gros, les mêmes solutions pratiques (8).

---

abbé Fargo, *Cours de philos.* P. 1873 ; abbé Gille, *Cours de phil.*, P. 1876 ; chanoine Garaby, *Cours de phil. morale*, St-Brieuc, 1844 ; chanoine Girault, *La vraie morale opposée à la morale du siècle* ; Giscard de Larroque, *Nouveau cours de phil. à l'usage des collèges*, P. 1845 ; abbé Gourio, *Cours de phil. fran caise à l'usage des collèges et des séminaires* ; le P. Jaffre, *Cours de phil.* Lyon 1878 ; abbé Leclerc, *Cours élém. et classique de philos.*, P. 1862 ; abbé Mellier, *Leçons de philosophie*, Lyon, 1885 ; abbé Noiret, *Leçons de philosophie*, P. 1852 ; abbé de Peretti, *Élém. de phil.*, P. 1865 ; le P. Regnault, *Notions de phil.*, P. 1884 ; abbé Robin, *Résumé de phil.*, P. 1840 ; abbé Roques, *Cours de phil.*, P. 1877 ; St-Cyr et Lambron, *Nouveau traité de phil.*, P. 1840 ; *Institutiones philosophicae in seminario baiocensi habitae*, 1841.

(1) Barbe, 503, Bouedron, 433, Bunot, 354, Clamadieu, 117, Dagorne, 239, Drioux, 334, Douey, 403, Farges, Gille, 468, Giscard de Laroque, 237, Gourio, 151, Jaffre 558, Leclerc, 206, Regnault, 142, St-Cyr, II, 119, *Institutiones*, 111, (2) Douey, Farges, *ibid.* (3) Barde, Bunot, Carbonel, Dagorne, Gourio, Roques, Saint-Cyr, *ibid.* (4) Mellier, 500, Noiret, 252. (5) Douey, 403, Regnault, 143, Bunot, 354, Barde, 505, Drioux, 335. (6) J'ai lu la plupart des ouvrages indiqués par Otto Lorenz, par Bund, « Catalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica », Rouen, 1900 et par le *Dictionnaire* de Vacant : article *France*, c. 695 ss. Ouvrages cités dans ce chapitre : Bailly, « Theologia dogmatica et moralis », P. 1789 et P. 1817 ; Bouvier, *Institut. theologicae*, P. 1834 ; Carrière, *Praelectiones theologicae*, P. 1839 ; Gousset, *Théol. morale*, 3e éd. P. 1845 ; Gury, *Compendium theologiae, mor.* P. 1850, *Casus conscientiae*, P. 1863 ; Lequeux et Gabelle, *Inst. philosophicae*, P. 1847 ; Noget-Lacoudre, *Institut. Philosophicae*, P. 1851 ; Philip, *Nouveau Dictionn. de théologie morale*, P. 1851 ; Vernier, *Théologia practica*, Besançon, 1828 ; Vincent, *Compendium universae théologiae*, 1re édit. de la *Théologie de Clermont*, P. 1867, *Theologia ex S. Liguorio... digesta*, P. 1856 (B. nat., B. 15790). (7) Cf. Vacant, *Dictionnaire*, article *France*, c. 701 : au début du XIXe siècle, « la morale enseignée et pratiquée en France était la morale sévère que le jansénisme avait implantée dans ce pays et qui fut peu à peu remplacée par la doctrine de St Liguori et par le probabilisme ». (8) Gury condamne encore la vierge qui se fait tuer pour n'être pas violée, (*Casus*, I, 258) ; Carrière interdit de se jeter à l'eau, si on doit certainement se noyer, « même pour baptiser un enfant qui va mourir sans baptême », (II, 847), et dans une note, il signale que « nombreux sont ceux qui ont trouvé qu'on n'eût pas du peut-être élever aux nues à ce point la mort de l'enseigne Bisson » ; cf. Bouvier V, 362.

Comme la Révolution n'a pas transformé la morale écrite, cet attachement aux vieilles formules n'est pas surprenant. L'Eglise, en les maintenant, reste sur ses positions, rien de plus. Mais sur le terrain du droit, elle prend hardiment l'offensive contre sa rivale, contre l'esprit du XVIIIe siècle et de la Révolution.

Ce qui fait que cette offensive a échappé aux historiens, c'est qu'ils ont cru que, sur ce point aussi, l'Eglise s'était contentée de garder sa tradition : elle avait de tout temps puni les suicidés; elle les punit au XIXe siècle, il n'y a là ni nouveauté ni agression. — Seulement il n'est pas exact que la traduction juridique de l'Eglise ait été ininterrompue : au début du XIXe siècle, le clergé cède à l'esprit nouveau; il laisse peu à peu tomber l'ancien droit, puis soudain, au moment même où ce droit paraît aboli, l'Eglise revient sur ses pas, restaure les peines oubliées et oppose fièrement les sévérités canoniques à l'indulgence du Code pénal.

Je ne connais pas de texte prouvant clairement que, pendant la Révolution, l'Eglise ait laissé tomber les canons punissant le suicide. Mais, sous l'empire, Portalis n'admet plus qu'on refuse la sépulture ecclésiastique à ceux qui se tuent.

En l'an XI, un desservant du diocèse de Meaux l'ayant refusée à un suicidé, Portalis écrit à l'évêque : « que les prêtres devaient en pareil cas se réfugier dans la charité évangélique, dont la maxime était que, dans les choses incertaines, il fallait toujours supposer le bien; qu'elle ne leur permettait pas de se livrer à des soupçons injurieux, quand ces soupçons n'étaient pas confirmés par des preuves légales et un jugement public, qu'il leur appartenait alors de prendre la défense de l'homme qui ne pouvait plus se faire entendre et de faire valoir en sa faveur tout ce que le zèle pastoral était capable de leur suggérer, comme l'état de démence ou de délire dans lequel il avait pu se trouver ou même la possibilité qu'il eût été tué par accident » (1).

La même année, refus de sépulture à un suicidé dans le diocèse de Mayence. Portalis écrit dans un rapport : « Le desservant fondait son refus sur ce que les rituels défendaient autrefois d'accorder la sépulture ecclésiastique aux personnes qui s'étaient donné volontairement la mort. J'ai écrit à l'évêque de Mayence que les rituels étaient en cela d'accord avec les *Ordonnances,* mais que le cas dont il s'agit étant de ceux qui demandent la notoriété de fait et de droit, il serait impossible, dans le silence de nos lois sur cette matière, d'obtenir cette

(1) Lettre citée par Prompsault, *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence civile-ecclésiastique*, (Encycl. théolog. de Migne, t. XXXVIII), p. 433 ss.

notoriété et que, pour ménager charitablement et sans scandale les prières de l'Eglise aux personnes que la clameur publique désigne comme ayant péri par un suicide, on doit présumer qu'elles étaient dans un état de démence lorsqu'elles se sont donné la mort. J'ai engagé ce prélat à éclairer à cet égard le zèle du desservant et à réprimer sa conduite par les voies canoniques. J'attends d'un jour à l'autre qu'il me fasse connaître les mesures de répression qu'il a prises » (1).

Le 25 vendémiaire de la même année, à propos d'un autre refus, Portalis écrit au premier consul qu'il va s'adresser à l'archevêque : « Après la mort, les hommes n'ont plus rien à juger; ils ne peuvent savoir ce qui s'est passé dans les derniers moments dans l'âme du défunt; ils ne doivent point affliger les vivants par des mesures indiscrètes ni permettre de s'expliquer sur des choses dont le jugement n'appartient qu'à Dieu » (2).

Comme on voit, Portalis se sert d'arguments propres à toucher à la fois les théologiens et les canonistes. Aux premiers il dit, après St-Augustin, après l'auteur du texte des faux capitulaires : *non discernimus*, les voies de Dieu sont impénétrables (3). Aux seconds il dit : quand vous punissiez le suicide, vous suiviez l'action de l'état (c'est encore plus vrai qu'il ne le croit, puisque cette subordination remonte au VIe siècle); dès l'instant que l'état s'abstient, vous ne pouvez plus vous appuyer sur une constatation officielle du fait lui-même.

Il faut croire qu'on se rend à la valeur de ces arguments. Car, un an après qu'ont été écrites les lettres qu'on vient de lire, l'article 19 du décret du 23 prairial an XII consacre, en la généralisant, la doctrine de Portalis : « Lorsque le ministre d'un culte, sous quelque prétexte que ce soit, se permettra de refuser son ministère pour l'inhumation d'un corps, l'autorité civile est chargée de faire porter, présenter, déposer et inhumer le corps » (4).

Cet article ne prescrit pas seulement d'accorder à tous les morts une sépulture décente; il prescrit de leur accorder la sépulture ecclésiastique; l'ancien droit canonique a vécu.

Il est vrai que l'article 19 n'est pas toujours appliqué. Mais s'il y a des dérogations à la règle, touchant les enfants morts sans baptême et les libres penseurs (5), il n'y en a pas touchant les suicidés. Une décision ministérielle du 7 septembre 1807 déclare que, le suicide n'étant plus un crime établi par une instruction, les refus de sépul-

---

(1) Archives nationales, F. 19/4071. (Le rapport, qui n'est pas signé, est évidemment de Portalis. Il est daté, sur la chemise, de l'an XI.) (2) Portalis, *Discours, rapports et travaux inédits sur le Concordat*, P. 1845, p. 539. (3) Voir plus haut, p. 331 et 408. (4) Article 19, (Dalloz, *Répert.* XIV, 929). (5) Voir *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France*, P. 1819, t. I, p. 400.

ture seraient nécessairement « arbitraires et dès lors des attentats à l'ordre public » (1). En 1813, le ministre des cultes déclare, dans une lettre à l'évêque de Dijon que la sépulture ecclésiastique ne peut être refusée qu'en deux cas : 1°. Lorsqu'il s'agit de personnes qui ont notoirement professé un autre culte que le catholique; 2° lorsque les dernières volontés expriment le désir que le clergé ne prenne point part aux funérailles. Quant à ceux qui se tuent, on allèguera peut-être « les *Rituels* qui défendent aux prêtres de concourir à l'inhumation des suicidés ». Mais, à l'époque où ces *Rituels* ont été rédigés, « les lois civiles et ecclésiastiques étaient d'accord sur ce point, au lieu que nos lois actuelles ne contiennent contre les suicides aucune disposition ». Les prêtres n'ont donc qu'à présumer la démence : « A cette présomption de démence se joint encore celle du repentir de la personne décédée, au moment même où les portes de l'Eternité vont s'ouvrir devant elle. Dans ce moment décisif, une pensée heureuse peut en effet l'avoir ramenée à elle. Or, vous savez qu'un instant de repentir sincère suffit pour couvrir les fautes d'une vie entière » (2). D'après Vuillefroy, l'empereur lui-même, appelé à se prononçer en 1806 sur cette question des refus de sépulture n'admet qu'une seule dérogation à l'article 19 : « Tout individu doit être enseveli suivant le rite du culte qu'il a professé pendant sa vie, à moins qu'il n'ait formellement demandé le contraire » (3). D'après Prompsault, Napoléon va plus loin encore : en 1812, il soumet au Conseil d'état un projet de décret selon lequel « tout prêtre qui aurait refusé ses prières à une personne morte dans l'état extérieur de l'Eglise catholique devait être déclaré démissionnaire et banni à dix myriamètres de l'endroit où il exerçait » (4). Ce dernier projet n'a pas de suites. Par contre Vuillefroy cite huit décisions ministérielles conformes à l'opinion exprimée par l'empereur en 1806 (5).

Donc la lettre de la loi et l'application de la loi s'accordent pour abolir le vieux droit canonique. Mais ce qu'il faut surtout noter, c'est que l'Eglise ne songe pas à protester contre cette abolition. Il y a çà et là des résistances populaires (6). Il y a aussi quelques refus

---

(1) Vuillefroy, *Traité de l'administration du culte catholique*, P. 1842, p. 494. Cf. une décision analogue en 1813, p. 493. (2) Archives nationales, F. 19/4073. (3) Vuillefroy, p. 494, note. (4) Prompsault, *Dictionnaire*, p. 436. (5) Décisions du 7 Germinal, an XI, 18 pluviôse, an XIII, 5 avril et 19 juillet 1806, 1er juin 1807, 2 décembre 1808, 19 octobre 1814 (p. 494, note). (6) Dans une lettre du 12 vendémiaire an XIV, adressée au Juge de paix de Dunkerque, Portalis dit qu'il y a des pays où le suicide est tellement en horreur que « les fonctionnaires civils et ecclésiastiques ont du se concerter » pour que les suicidés fussent ensevelis sans honneur. Dans une lettre du 16 vendémiaire de la même année, il dit encore qu'il connaît des communes « où l'on a été prêt à s'insurger parce qu'en

prononcés par des desservants. Mais il n'y a aucune réclamation collective de l'épiscopat et je ne connais même pas d'évêque qui s'insurge contre la loi de prairial et la doctrine de Portalis. Non seulement l'Eglise « se soumet », comme dit Vuillefroy (1), aux prescriptions du gouvernement, mais on n'a pas l'impression que cette soumission lui coûte. Dans un rapport à l'empereur, Portalis dit en passant que « Mgr l'archevêque de Bordeaux professe les vrais principes sur cette matière », c'est-à-dire qu'il fait accorder les obsèques religieuses aux suicidés (2). En 1813, à Toulouse, un prêtre ayant refusé les funérailles religieuses à deux suicidés, l'archevêque lui envoie « une lettre raisonnée et appuyée sur les autorités les plus respectables afin de lever ses scrupules », et il lui donne l'ordre de revenir sur son refus. Le prêtre s'obstinant, l'archevêque le destitue et lui interdit « toute fonction dans l'Eglise métropolitaine » (3).

Enfin, ce qui montre bien que la doctrine de Portalis et de l'administration impériale ne passe pas, au début du XIXe siècle, pour une entreprise sur les lois de l'Eglise, une doctrine anti-catholique, c'est qu'au début de la Restauration, quand les partis de droite sont en plein triomphe, le pouvoir garde la même attitude qu'à l'époque précédente.

Le 18 Février 1819, apprenant qu'un curé a refusé la sépulture ecclésiastique à un suicidé, le duc Decazes, ministre de l'intérieur, de l'intérieur écrit aux vicaires capitulaires et les invite à donner « des instruction très positives pour que les refus de sépulture ecclésiastique ne se renouvellent plus ». Le même jour écrivant au préfet intéressé il dit que le décret de prairial ne prévoit aucune peine contre de semblables refus et il ajoute : « L'autorité ne peut donc, *jusqu'à présent* (4), intervenir que par la voie de la persuasion. Mais il est permis d'examiner s'il ne serait pas convenable, pour rendre cette voie plus efficace, d'éviter que les formalités qui constatent les suicides parviennent à la connaissance des ecclésiastiques. Ce serait un moyen d'aider leurs scrupules. Ils n'auraient plus aucun prétexte de refuser leur ministère s'ils ignoraient réellement ou même s'ils pouvaient paraître ignorer les causes de la mort ».

---

des circonstances semblables les curés avaient voulu user d'indulgence ». Ces deux lettres se trouvent aux Archives nationales, (F. 19/4073) dans le dossier *Inhumation des suicidés et duellistes*. Comme on voit, la résistance ne vient pas du clergé, mais de la population elle-même.

(1) P. 494, note. (2) Portalis, *Discours, rapports*, etc.... rapport du 3 juillet 1807. (3) Lettre de l'archevêque de Toulouse au ministère des cultes, 27 octobre 1813, (Archives. nat., F. 19/4073). (4) C'est moi qui souligne ces mots. Ils donneraient à penser que, sous la Restauration, l'administration envisage des mesures destinées à assurer la stricte application de l'article 19.

En Juin 1819, à propos d'un refus de sépulture dans les Deux-Sèvres, le garde des sceaux écrit que le curé est d'autant plus coupable que, d'après le *Rituel* du diocèse, il fallait une sentence épiscopale pour trancher la question.

La même année 1819, un curé du Finistère refuse la sépulture ecclésiastique à un suicidé. Le duc Decazes, ministre de l'intérieur, écrit au préfet : « Je viens d'inviter M. l'évêque de Quimper à donner des instructions très positives pour que de pareils refus ne se renouvellent plus, et à témoigner ma satisfaction à M. le curé de Quimperlé qui a fait faire ce service par un de ces vicaires » (1).

Enfin, le 22 mars 1826, un avis du Conseil d'état déclare que, la religion catholique étant constitutionnellement la religion de l'état, tout Français qui ne fait pas profession d'un autre culte doit être présumé catholique, « en conséquence de quoi il a droit à la sépulture ecclésiastique » (2).

Ainsi non seulement les ministres de la Restauration maintiennent la tradition de l'empire; mais ils ont le sentiment que l'Eglise est avec eux; ils comptent sur l'épiscopat pour réprimer les excès de zèle, et ils ne craignent pas de lui donner en ce sens « des instructions très positives ».

Aboli par la loi, refoulé par l'action administrative, abandonné par l'Eglise, le vieux droit canonique semble avoir vécu. — Mais voici que soudain l'Eglise se ravise, attaque violemment le décret de prairial, fait reculer le gouvernement chargé de l'appliquer, proclame fièrement le maintien des vieux canons et parvient, malgré la loi, à punir sévèrement les suicidés.

C'est sous la Restauration que commence cette offensive.

En cette même année 1819, où le duc Decazes interdit de refuser la sépulture ecclésiastique aux suicidés, Lamennais réplique : « La révolution a tellement corrompu les idées d'ordre qu'on a cru que la justice sociale devait être indifférente à ce genre de meurtre... On veut que la religion soit complice de cette indifférence, on veut que sur le cadavre encore sanglant du malheureux qui vient de se tuer, elle appelle la bénédiction du Dieu qui a dit: tu ne tueras point... Craint-on qu'il n'y ait pas assez de suicides?.. Mais le scandale que donnerait l'Eglise en tolérant le meurtre, en quoi servirait-il à l'infortuné qui n'est plus? Triste pitié qui ne sauve que l'amour-propre d'une famille en préparant peut-être le désespoir de plusieurs autres! Laissez à la religion ses lois, aussi bien vous ne les changerez pas : elles sont

(1) Toutes ces lettres se trouvent aux Archives nationales, (F. 19/4073).
(2) Prompsault cite cet avis, qu'il déclare inédit, dans son *Dictionnaire*, p. 442.

immuables comme Dieu lui-même. Occupez-vous plutôt de réformer les vôtres! » (1).

Dès l'instant que le clergé prétend appliquer ses lois « immuables », la lutte se trouve engagée entre le maire chargé de faire respecter l'article 19 et le curé chargé d'appliquer les anciens canons. Là où le maire est énergique, il commet d'abord un prêtre pour célébrer les obsèques religieuses, puis, s'il se heurte à un refus, il allègue le texte qui lui prescrit de faire « présenter » le corps, force les portes de l'Eglise, y introduit le cercueil et invite les fidèles à célébrer un office funèbre. Là où le maire est plus conciliant, il laisse le curé refuser la sépulture ecclésiastique ,mais il avise le préfet, et il lui demande des instructions.

Il faut croire que préfets et ministres abandonnent assez vite la tradition de Portalis et du duc Decazes, car, dès 1822, Falret signale en passant la survivance du vieux droit canonique (2) et en 1829, Affre déclare que le gouvernement a laissé tomber l'article 19 (3), Néanmoins, c'est seulement après la Révolution de 1830 qu'on voit le gouvernement céder à l'offensive de l'Eglise et renier la lettre et l'esprit du décret de prairial.

En 1836, une circulaire du préfet de Seine-et-Marne prescrit aux maires de ne pas essayer de contraindre le clergé touchant l'octroi des funérailles religieuses (4).

En 1838, le Préfet de Seine-et-Oise envoie aux maires une circulaire analogue (5).

En juillet 1838, le préfet de la Haute-Vienne qui, lui, est partisan du décret de prairial, se plaint qu'il y ait eu à Limoges deux refus de sépulture à des suicidés. Mais le ministre Barthe lui répond que l'Eglise est dans son droit; il va plus loin et ajoute qu'en un temps où le suicide fait tant de ravages, « il est heureux que les lois ecclésiastiques suppléent, autant qu'il est possible, au silence et peut-être à l'impuissance des lois civiles ». Le 3 août, écrivant à l'évêque de Limoges, Barthe déclare attendre un bon résultat des « sages sévérités de l'Eglise » (6).

La même année 1838, le garde des sceaux fait connaître, par une décision en date du 28 juin, que l'article 19 « ne saurait recevoir ni interprétation ni exécution contraires aux lois fondamentales, à la

---

(1) Lamennais, *Sur le suicide*, (Œuvres, P. 1836-1837, t. VIII, p. 186 ss.). (2) *De l'hypochondrie et du suicide*, P. 1822, p. 274. (3) Affre, *Traité de l'administration temporelle des paroisses*, 2e édit., P. 1829. (4) Cités par André, *Cours alphabétique et méthodique de dr. canon.*, (Migne, Encycl. théol., IX, 494). (5) Citée dans l'*Examen de la question du refus de la sépulture*, etc. par un prêtre du diocèse de Limoges, P. 1840, (Bib. nat., Ld 4/4760), p. 29. (6) Archives nationales, F. 19/4073).

distinction et indépendance réciproques des deux puissances que les lois ont établies » (1).

En 1844, le ministre de la justice déclare que l'article 19 donne incontestablement au maire le droit de présenter le corps à l'Eglise, mais « qu'en général il est préférable de ne point user de ce droit »(2).

Le 29 mars 1847, le ministre de la justice, écrit à son collègue de l'intérieur : « D'après les règles consacrées par les canons reçus en France et implicitement remis en vigueur par l'article 6 de la loi du 18 germinal an X, la sépulture ecclésiastique peut et doit être refusée aux suicidés » (3).

Le 15 juin 1847, une circulaire du garde des sceaux déclare que le ministre du culte « commis » par l'autorité civile en vertu de l'article 19 a le droit de refuser son concours. Le Maire ne peut introduire de force le cercueil dans le temple. Si les familles s'estiment injustement lésées, elles n'ont qu'à s'adresser au conseil d'Etat (4).

Le 16 juin, le ministre de l'intérieur consacre les mêmes principes : il faut distinguer l'inhumation et la cérémonie religieuse. Le décret de prairial a reçu une interprétation qui ne peut se concilier avec les articles 1 et 12 du concordat, car elle porte atteinte à la liberté du culte catholique. L'autorité civile n'a pas le droit de contraindre les prêtres à accorder la sépulture ecclésiastique, ni celui de forcer les portes des églises (5).

Le « prêtre du diocèse de Limoges » déclare que cette doctrine a été confirmée « par tous les ministres succesivement chargés du département des cultes, Mm. de Montalivet, d'Argout, Persil, Sauzet et M. Barthe » (6). Au lendemain des circulaires de 1847, l'abolition pratique de l'article 19 parait assez définitive pour que deux maires qui font porter, malgré le clergé, des suicidés à l'Eglise soient l'un blâmé, l'autre suspendu (7).

Dès que le pouvoir civil a cédé, l'Eglise confirme solennellement le vieux droit canonique et, de nouveau, des conciles prescrivent ces refus de sépulture que le pouvoir civil, en 1807, appelait des « attentats à l'ordre public » (8).

En 1849, le concile de Reims refuse la sépulture ecclésiastique aux suicidés *rationis suæ compotes* (9).

En 1850, le concile d'Aix enveloppe dans la même condamnation

---

(1) Citée par la circulaire du 16 juin 1847 indiquée ci-dessous. (2) Arch. nat., F. 19/4073. (3) Arch. nat., F. 7/4073. (4) Dalloz, J. G., 1847, III, 173. (6) *Ibid.*, p. 128. (6) *Examen de la question du refus de sépulture*, etc., p. 31. (7) Avril et février 1850, (Arch. nat., F. 19/4073) (8) Voir plus haut page 730. (9) *Acta et decreta sanct. conciliorum recentiorum*, IV, 124.

ceux qui se tuent ou qui se battent en duel, *falsi honoris umbra delusi aut etiam magnitudinis animi ostentandae causa.* (1)

Le refus de sépulture, sauf en cas de démence constatée ou légitimement présumée, est encore prescrit en 1850 par les conciles de Rouen (2), de Sens (3), de Clermont (4), d'Albi (5), de Lyon (6), de Bourges (7), en 1851, par le concile d'Auch (8), en 1859, par le concile de Vienne (9).

Bien entendu, les statuts synodaux contiennent les mêmes prescriptions (10) et les canonistes enseignent la même doctrine que les conciles (11).

Aboli au début du siècle, le vieux droit est, en 1850, officiellement restauré. L'offensive de l'Eglise est victorieuse.

Le droit restauré est-il appliqué rigoureusement? Je ne le crois pas (12). Mais, là où il joue, la peine qu'il indique se trouve être extrêmement grave.

La révolution, on s'en souvient, avait essayé de rendre les rigueurs canoniques à peu près illusoires en assurant à tous les morts des funérailles décentes, l'accès au cimetière commun et en relèguant si bien dans l'ombre l'appareil religieux des obsèques, que le refus de sépulture ecclésiastique cessait d'être une peine publique. Mais, dès que tombe l'article 19, ce même décret de prairial, qui semblait devoir protéger la dépouille des suicidés se trouve donner des armes contre eux.

L'article 18 porte que les cérémonies précédemment usitées pour les convois suivant les différents cultes, seront rétablies et, dans les communes « où on ne professe qu'un seul culte », c'est-à-dire dans la plupart des communes rurales, il autorise même les cérémonies religieuses hors des églises et des lieux de sépulture. Conséquence, le refus de sépulture ecclésiastique redevient une peine publique, une flétrissure pour la famille : tout le quartier, tout le village,

---

(1) *Ibid.*, 977. (2) Mansi, (Martin-Petit), XLIV, 48. (3) *Ibid.* 246. (4) *Ibid.* 482. (5) *Acta et decreta*, IV, 437. (6) *Ib.*, 481. (7) *Ib.*, 1117. (8) Mansi, (Martin-Petit), XLIV, 628. (9) *Ib.*, XLVII, 816. (10) *Statuta synod. diocesis Metensis*, 1846 ; *Statuts et règlements du diocèse de Quimper*, 1852 ; *Ordonnances synodales de Mgr Darmicoles*, archevêque d'Aix, 1853 ; *Statuts synodaux du diocèse de St-Claude*, 1855 ; *Statuts du diocèse de Versailles*, 1846, etc. (11) Du moins n'ai-je trouvé aucune dissonance dans les ouvrages indiqués par Otto Lorenz, (mot *droit canonique*). Voir, par exemple, Affre, André (ouvrages cités plus haut, p. 733 ; Craisson, *Manuale totius juris canonici* ; P. 1863, III, 449 ; Dieullin, *Le guide des curés*, P. 1849, I, 327 ; Lequeux, *Manuale compendium juris canonici*, P. 1850, III, 304 ; Henrion, *Code ecclésiastique français*, P. 1829, II, 461 ; Maupied, *Juris canonici universi compendium*, P. 1861, I, 1500, etc. (12) Voir la quatrième partie de ce chapitre.

voient que celui qui s'est détruit n'est pas enterré comme les autres.

La famille pourrait, il est vrai, donner du moins quelque pompe à un enterrement civil. Mais, même au début de la troisième république, l'administration fait tout ce qu'elle peut pour que ces enterrements soient sans éclat. En 1873, un préfet prescrit d'inhumer hors du cimetière les personnes enterrées civilement (1). La même année, le préfet du Rhône décide que les enterrements civils ne pourront avoir lieu l'été qu'à six heures du matin, l'hiver qu'à sept heures, (et cette décision défendue par Beulé, ministre de l'intérieur, est approuvée à la Chambre par 413 voix contre 251) (2). Le ministre de la guerre s'oppose à ce que les troupes « soient mêlées » à des obsèques civiles (3). Le gouvernement approuve les fonctionnaires qui refusent d'y assister (4), frappe les maires qui y prennent part (5). Le suicidé, privé de sépulture ecclésiastique, est donc inhumé ignominieusement.

Parfois le clergé va plus loin encore. En 1869, dans les Landes, un curé, après avoir refusé pour un suicidé les cérémonies religieuses ordinaires, fait raser le tertre formé sur la fosse et donne ordre au sacristain de brûler la croix plantée par la famille (6). Dans le canton d'Haubourdin, le corps d'un ouvrier de ferme qui s'est tué est porté au cimetière sur une brouette (7). Dans le Rhône, en 1850, le curé refuse l'entrée du cimetière. Le corps reste plusieurs heures sur la voix publique, puis on le transporte dans un champ. Là, on le sort du cercueil et on le couvre d'un peu de terre (8).

D'autre part, l'article 15 du décret de prairial porte que chaque culte doit avoir « un lieu d'inhumation particulier ». Forte de cette disposition, l'Eglise bénit la partie du cimetière affectée au culte catholique, et là où il n'y a qu'un seul culte, elle bénit tout le cimetière. Tant que l'article 19 est appliqué, pas de difficulté : le suicidé catholique est inhumé en terre bénite. Mais l'article 19 tombe. Que faire de ce suicidé? D'une part l'autorité civile est tenue de le

---

(1) Léon Roux, *Le droit en matière de sépulture*, P. 1875, p. 356. (2) *Journal Officiel* du 25 juin 1873. (3) Déclaration de du Barail au cours de la même séance. (4) Déclaration de Beulé (même séance) : le secrétaire général de la préfecture qui s'était rendu aux obsèques de l'adjoint au maire de Lyon, se retire quand il voit que les obsèques sont civiles : « Le secrétaire général a bien fait », dit Beulé (vifs applaudissements à droite et au centre). (5) Léon Roux, p. 373 : « Plusieurs maires ont été suspendus et même révoqués pour leur participation à des enterrements civils ». (6) Lettre du maire de Calleu au ministre de la justice, 16 avril 1869 (Arch. nat., F 7/4073). (7) Le fait est rapporté par l'*Echo bourguignon* du 21 juin 1868, d'après le Progrès du Nord. (8) Archives nationales, F. 19/4073. Une note de Duvergier sur la loi du 14 novembre 1881 dit que en ce qui concerne les suicidés, « l'Eglise s'est souvent arrogé le droit de s'opposer à l'inhumation dans les cimetières communaux », (t. 81, p. 513.)

faire inhumer au cimetière. D'autre part, les canons s'opposent à ce qu'il repose en terre bénite. Comme il n'y a pas de « lieu particulier » pour ceux qui ne professent aucun culte, le clergé prend le parti de laisser, dans l'enceinte réservée aux morts, un coin qu'elle ne bénit pas.

Cet expédient est une violation grave de l'esprit et de la lettre du décret. Mais le pouvoir, qui n'a ni le goût ni la force de maintenir l'article 19, n'est guère en état d'interdire la bénédiction du cimetière. Il cède encore. Le 19 avril 1831, le Comité de l'intérieur du Conseil d'Etat, placé évidemment devant des faits accomplis, émet l'avis que l'autorité civile ne doit pas s'opposer à ce que, « dans l'enceinte réservée à chaque culte », on observe les règles qui exigent des distinctions, bien qu'il n'y ait pas là, à proprement parler, un droit pour l'Eglise (1).

Aux termes de ce compromis, le coin non bénit n'est pas un coin laïque réservé par l'Etat à ceux qui ne professent aucun culte; c'est un coin compris dans le cimetière catholique et qui est précisément concédé à l'Eglise, pour qu'elle en fasse un champ d'expiation.

Plusieurs conciles prennent acte de cette concession. Ceux de Sens et d'Auch, prescrivent d'aménager un *locus distinctus* (2); celui de Rouen précise : *pars quaedam repagulis munita vel aliquo modo distincta* (3); celui de Vienne veut une séparation *muro aut sepe* (4). Les *Statuts du diocèse de Versailles* demandent « un mur, un haie vive ou un fossé » (5).

Le pouvoir civil subit l'influence de ces décisions, car, en 1845, Martin, ministre des cultes, constate dans une circulaire adressée aux évêques, l'existence « d'une partie du cimetière catholique » affectée aux enfants morts sans baptême, aux suicidés et aux suppliciés (6), et en 1853, Fortoul, ministre des cultes, écrit au préfet de l'Eure que, quand une partie du terrain affecté aux catholiques a été destinée aux suicidés, duellistes etc., cette distinction doit être maintenue (7).

Dès 1847, l'Eglise est assez sûre de son pouvoir pour oser demander parfois la peine macabre de l'exhumation. Dans le Gard, un desservant l'obtient du préfet, et le ministre de l'intérieur couvre

---

(1) Vuillefroy, *Traité de l'administration du culte*, p. 501. Une décision ministérielle du 20 août 1838 dit que les autorités civiles doivent « se faire un devoir » de déférer sur ce point au désir du clergé, mais que la loi laisse la décision à la discrétion de l'administration. (2) Mansi (Martin-Petit), t. XLIV, 246, 628. (3) *Ib.* 48. (4) *Ib.* XLVII, 816. (5) Donnés par Mgr Gros, Versailles, 1846, p. 202. (6) Cité dans le rapport de X. Blanc, (*Journ. off.* du 22 juillet 1881, N° 374). (7) La lettre brouillon qui se trouve aux Archives nationales, (F. 19/4073) est de la main de Fortoul.

son subordonné (1). En 1876, Bardoux, saisi d'une demande d'exhumation, exprime l'espoir que l'affaire s'assoupira, mais, reconnaît en principe que la demande est recevable (2). Parfois, d'ailleurs, l'Eglise a recours aux moyens extrêmes : en 1859, dans le Nord, une jeune fille suicidée ayant été inhumée dans le cimetière, ce cimetière est frappé d'interdit (3).

Ainsi le suicidé ne sera pas seulement privé des obsèques religieuses proprement dites : il est enseveli dans un coin spécial, qui est parfois le coin des suppliciés, qu'on appelle en tous cas couramment : coin des réprouvés (4), coin des damnés (5), coin aux chiens (6), coin des malfaiteurs (7). L'œuvre accomplie par la Révolution et par l'Empire est ruinée par l'offensive heureuse de l'Eglise : de nouveau, le droit canonique frappe les suicidés et les frappe rudement.

Par le fait qu'elle recommence à punir le suicide, alors que l'Etat continue à ne pas le punir, l'Eglise marque plus que jamais la morale simple à son sceau; elle en fait, devant l'opinion, une chose proprement catholique.

Pièces classiques (8), romantiques (9), drames bourgeois (10), mélodrames (11), romans mondains (12), romans populaires (13),

---

(1) Lettre du 29 mars 1847 (F. 7/4073). (2) Lettre du 4 juillet 1878 (F. 19/4073). (3) Décembre 1859, (Arch. nat. F. 19/4073. (4) Victor Le Febvre, *Le Suicide... requête à sa Grandeur Mgr. l'Archevêque de Tours à la seule fin qu'on nous enterre tous décemment au village*, 1868, p. 1. (5) Gazette des cultes, 29-30 mars 1830. (6) Voir plus haut p. 77. (7) Rapport X. Blanc, p. 578. En 1880, M. Lortet, doyen de la Faculté de médecine de Lyon, constate que, dans le Midi, on refuse parfois d'enterrer les protestants même dans ce coin maudit (*Journ. off.* du 22 juillet 1881, N° 374, p. 523). Ces refus sont corrects. Le coin fait partie du terrain concédé aux catholiques et un protestant n'a donc pas droit d'y être inhumé. (8) Voir, par exemple, Ponsard, *Agnès de Méranie*, V, 3 ; *La Bourse*, IV, 8 ; Soumet, *La confession*, I, 6 ; Lebrun, *Le Cid d'Andalousie*, V, 11. (9) Dumas père, *Intrigue et amour*, V, 1 ; *Le comte Hermann*, sc. 18 ; *Les Mohicans de Paris*, VIII, 2 ; Dugué, *Les Amours maudits*, III, 5. (10) O. Feuillet, *La Fée*, I, 1. (11) Dennery, *L'Aveugle*, p. 31. (12) Voir, par exemple, Balzac, *César Birotteau*, 172, *Les Chouans*, 77, *Mémoires de deux jeunes mariées*, 206, *Splendeur et misère des Courtisanes*, *Les Marana*, 23 ; Barbey d'Aurevilly, *L'Ensorcelée*, 83, Colet, *Yvane* (*Folles et saintes*, t. II, 305) ; Cottin, *Amélie Mansfield*, II, 225 ; Lamartine, *Le tailleur de pierres de Saint Point*, 489 ; X. de Maistre, *Le lépreux de la Cité d'Aoste*, p. 209; Nodier, *Thérèse Aubert*, 192, *Le peintre de Salzbourg*, 140 ; Soulié, *Les mémoires du diable*, t. II, p. 185 et 380 ; Stendahl, *La chartreuse de Parme*, p. 31, etc. (13) Montépin, *Une passion*, 314 ; *Le roman d'une actrice*, 63. Bien entendu, les romanciers font parfois développer la doctrine catholique par un prêtre. Voir, par exemple, le discours de l'abbé Aubry dans *Atala*, celui de l'abbé dans la *Neuvaine de la Chandeleur*,

présentent couramment l'aversion pour le suicide comme liée aux croyances religieuses (1).

---

p. 333, etc. Un petit livre en forme de roman, *Le droit au crime ou la morale d'un athée* par Roux, (P. 1872) est destiné à démontrer que la religion préserve du suicide et que l'athéisme y conduit.

(1) Je me suis servi, pour en dresser le liste, des bibliographies du suicide par Oettinger (*Bulletin du Bibliophile belge*, XIII, Bruxelles, 1853) par Motta (*Bibliographia del suicidio* (Bellinzona, 1890), de Legoyt (*Bibliographie* faisant suite à l'article *suicide* dans le *Dictionnaire des sc. médicales*, 3e série, XIII, P. 1884), ainsi que d'Otto Lorenz et du *Journal de la Librairie*. Ouvrages cités dans ce chapitre : Ancillon *Essais philosophiques*, I, P. 1817 ; B. V. F. , *Du suicide considéré sous le double rapport de la philosophie et de la morale*, P. 1838 ; Bertrand, *Traité du suicide considéré dans ses rapports avec la philosophie, la théologie, la médecine et la jurisprudence*, P. 1857 ; Bossange, *Des crimes et des peines capitales*, ch. xx, *Du suicide*, P. 1832 ; Bourdin, *De la nature du suicide*, P. 1845 ; *Du suicide considéré comme maladie*, P. 1845 ; Brierre de Boismont, *Du suicide et de la folie suicide*, P. 1865 ; Broussais, *Hygiène morale*, (p. 154 ss.), P. 1837 ; Caillot, *Mémoires pour servir à l'histoire des mœurs et usages des Français*, (II, 355, *Suicides*) P. 1827 ; Calmeil, article *suicide* dans le *Dict. de médecine* (2e édit. t. XXIX, P. 1844 ; Caro, *Du suicide dans ses rapports avec la civilisation* (Revue contemporaine, 1856) ; Cazauvieilh, *Du suicide et de l'aliénation mentale*, P. 1840 ; Adélaïde Cellier, *Du suicide*, Blois, 1838 ; Dabadie, *Les suicidés*, P. 1859 ; Debreyne, *Pensées d'un croyant* (p. 277 ss.); *Considérations philosophiques morales et religieuses sur le suicide* 2e éd. P. 1840 ; Descuret, *La médecine des passions* (Ch. XIII, *Du suicide*) P. 1841 ; Des Etangs, *Du suicide politique en France depuis* 1789 *jusqu'à nos jours*, P. 1860 ; Desmaze, *Les suicides dans l'arrondissement de Laon de* 1826 *à* 1853, P. ; *Dictionnaire usuel des sciences médicales*, 2e édit. P. 1892, art. *suicide* ; Douay, *Le suicide ou la mort volontaire*, P. 1870 ; Ebrard, *Du suicide considéré au point de vue médical, religieux et social*, Avignon, 1870 ; Esquirol, article *suicide* dans le *Dictionnaire des sciences médicales par une société de médecins et de chirurgiens*, P. 1821, t. LIII, Etoc-Damezy, *Recherches statistiques sur le suicide appliquées à l'hygiène publique et à la médecine légale*, P. 1844 ; E. V. *La physiologie du suicide* Alais, 1842 ; Falret, *De l'hypochondrie et du suicide*, P. 1822 ; Ferrus, *Des prisonniers, de l'emprisonnement et des prisons*, P. 1850 ; Franck, art. *suicide*, dans le *Dict. philosophique* ; Gallois, *Le suicide*, 1824 ; Gru, *Les morts violentes*, P. 1864 ; Guillon, *Entretiens sur le suicide ou courage philosophique opposé au courage religieux*, P., an X ; Jousset, *Du suicide et de la monomanie suicide*, P. 1858 ; Lamennais, *Du suicide*, 1819 ; (Œuvres, P. 1836-1837, t. VIII) ; Lecour, *Du suicide et de l'aliénation mentale dans les prisons cellulaires du département de la Seine*, P. 1871 ; Legoyt, *Le suicide ancien et moderne*, P. 1881 et art. *suicide* dans le *Dict. encyclopédique des sciences médicales*, 3e série, t. XIII ; Lisle, *Du suicide, statistique, médecine, histoire et législation*, P. 1856 ;Mennequin, *Mémoire sur le suicide adressé à l'Académie de Besançon*, P. 1838 ; Mesnier, *Du suicide dans l'armée*, P. 1881 ; Nicolay, *Histoire des croyances superstitions, mœurs, usages et coutumes* (t. II, chap. sur le *suicide*) P. sd. ; *Réflexions sur le suicide* (par un ecclésisatique du diocèse de Clermont-Ferrand) P. 1835 ; Regnault, *Du degré de compétence des médecins dans les questions judiciaires relatives aux aliénations mentales*, etc. (p. 198 : *du suicide*) P. 1828 ; Reydellet, *Du suicide considéré dans ses rapports avec la morale publique et les progrès de la liberté*, P. 1820 ; Ritti, art. *suicide* dans le *Dictionnaire encyclop. des sc. médic.*, 3e série, t. XIII ; Saillet, *Les misères et les*

Même son dans les ouvrages consacrés au suicide. Pour Mme de Stael, un incrédule peut être logique en se tuant, un chrétien non (1). Regnault dit très nettement : le suicide n'est un crime qu'au point de vue religieux (2). Reydellet (3), Falret (4), Cailot (5), Mennequin (6), Cazauvieilh (7), Descuret (8), Bertrand (9), Jousset (10), Lisle (11), Brierre de Boismont (12), Ebrard (13), Legoyt (14), voient dans la religion le meilleur remède contre le suicide, et ils l'y voient de confiance, car aucune des statistiques qu'ils allèguent ne concerne les athées ou les incrédules.

Forte de cette opinion commune, l'Eglise elle-même mène la lutte avce vigueur contre tous ceux qu'elle soupçonne de ne pas admettre la morale simple, et la question du suicide devient, selon l'expression de Bertrand, en 1856, « un terrain brûlant de polémiques (15). Debreyne raille « le philosophe » qui se brûle noblement la cervelle (16); Guillon condamne Beaurepaire (17); Lamennais dénonce ses adversaires comme « hébétés de matérialisme » (18). En 1807, prêchant à St-Trophime d'Arles, l'abbé Servat flétrit « les maximes empoisonnées » qu'enseigne l'Etat et « qui propagent parmi nous l'héroïsme de tous les vices, ainsi que celui du suicide » (19). Au cours de la grande lutte contre l'Université, Cousin est accusé d'être un partisan du suicide (20); l'abbé Gaume reproche aux livres classiques d'enseigner l'adultère, le vol et le suicide (21); l'abbé Combalot attribue la multiplication des morts volontaires à l'enseignement universitaire (22); l'abbé Desgarets dit que le monopole a pour conséquence le parricide et le suicide (23). Bref, à en croire les polémistes, tout ce qui n'est pas catholique serait favorable au suicide. Mais, ce qui fait la force de l'Eglise, ce qui aide au succès de son offensive, c'est au contraire qu'elle s'appuie sur des éléments

---

passions humaines, Histoire des duels et des suicides, P. sd. (1855) ; Servan de Sugny, *Le suicide*, 1832 ; Ch. F. Sol. , *Le suicide considéré dans ses rapports avec l'état social*, P. 1843 ; Staël, *Réflexions sur le suicide*, P. 1814 ; Tissot, *De la manie du suicide et de l'esprit de révolte, de leurs causes et de leurs remèdes*, P. 1840 ; anonyme ; *Du suicide*, P. 1838 (*Bibli. nat.* R/51496).

(1) *Réflexions*, p. 337. (2) *Du degré de compétence*, etc. p. 108. (3) P. 79, cf. p. 20, 23. (4) P. 80. (5) II, 355. (6) 14. (7) P. 324. (8) 667. (9) 20. (10) 25. (11) 306. (12) 604. (13) 95. (14) 412 (15) P.II. II. (16) P. 315. (17) P. 167, 169, 138. (18) Ouvrages cités, p. 190. (19) Lévy-Schneider, *Champion de Cicé*, P. 1921, p. 417. Cf. Fabry, *Le génie de la Révolution considéré dans l'éducation ou Mémoires pour servir à l'histoire de l'instruction publique depuis* 1789 *jusqu'à nos jours*, P. 1818, t. III, p. 116-118. (20) *Le monopole universitaire, destructeur de la religion et des lois*, P. 1843, p. 483. (21) Gaume, *Le ver rongeur des sociétés modernes*, P. 1851, p. 263. (22) Combalot, *Mémoire adressé aux évêques de France et aux pères de famille sur la guerre faite à l'Eglise et à la société par le monopole universitaire*, P. 1843, p. 44-45. (23) Cité par Debidour, *L'Eglise et l'Etat en France*, p. 450.

étrangers, sur ceux des points d'appui de la morale simple que la Révolution n'a pas abattus : la morale écrite et les mœurs.

II

Les points d'appui de l'offensive de l'Eglise : 1) Moralistes, auteurs d'ouvrages contre le suicide, manuels universitaires, morale en paroles dans les pièces de théâtre et le roman s'accordent à condamner le suicide ; 2) le suicide discrédite une famille, fait parfois craindre une hérédité de folie, on le cache soigneusement ; 3) il est puni dans l'armée, flétri par la magistrature et plusieurs écrivains demandent des peines contre les suicidés.

Bien loin que l'Eglise soit seule à condamner le suicide, il est condamné en principe par le gros de la morale écrite.

Parmi les moralistes (1), ce ne sont pas seulement les catholiques comme Chateaubriand (2), de Bonald (3), Ballanche (4), qui se montrent sévères à ceux qui se tuent. En 1814, Mme de Staël écrit : « J'ai loué l'acte du suicide dans mon ouvrage sur l'influence des passions et je me suis toujours repentie depuis de cette parole inconsidérée ». C'est par « les principes mêmes du véritable enthou-

---

(1) Je groupe sous ce nom, outre les philosophes proprement dits, des écrivains politiques, des hommes d'Etat, des poètes qui ont traité la question en moralistes. Vu la masse d'ouvrages à consulter, j'ai dû me contenter de quelques coups de sonde et j'ai choisi des écrivains représentant des opinions philosophiques, religieuses, politiques aussi diverses que possible. Ouvrages cités dans ce chapitre : Mme Ackermann, *Œuvres*, P. (Lemerre), sd., ; Ballanche, *Œuvres*, P. 1830 ; Barbier, *Iambes et poèmes*, P. 1845 ; Barthélémy, *Douze journées de la Révolution*, P. 1835, Baudelaire, *Œuvres complètes*, P. 1868-1869 ; Béranger, *Œuvres*, P. 1862 ; de Bonald, *Œuvres*, P. 1838 ; Brizeux, *Œuvres*, P. (Lemerre), sd. ; Cabet, *Voyage en Icarie*, P. 1848 ; Chastagnaret, *Dissertation sur le suicide*, Strasbourg, 1842 ; Chateaubriand, *Œuvres*, P. (Garnier), in-8, sd. ; abbé Châtel, *Catéchisme à l'usage de l'Eglise catholique française*, P. 1833 ; Comte, *Cours de philosophie positive*, 2e édit., P. 1892 ss. ; Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, P. 1854 ; Damiron, *Cours de philosophie morale*, P. 1842 ; Dupont, *Du suicide*, Strasbourg 1827 ; Hugo, *Œuvres*, Hetzel, 1881 ; Joubert, *Pensées, essais et maximes*, P. 1842 ; A. Karr, *Sous les tilleuls*, P. 1878 ; Lamartine, *Œuvres*, P. 1860, in-8 ; Leconte de Lilsle *Œuvres*, P. (Lemerre) sd. ; Michelet, *Histoire de France*, P. (Flam. in-8, sd.) ; Napoléon (*Dictionnaire*) par Daman Hénard, 2e édit., P. 1854 ; Pelet, *Justification du christianisme de l'inculpation qu'on lui fait de permettre le suicide*, Montauban 1834 ; Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise* (*Œuvres* P. 1867 ss.) t.XXI-XXIV) ; Quételet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, P. 1835 ; Renouvier, *La science de la morale*, P. 1869 ; Ste Beuve, *Poésies complètes*, P. 1840 ; St Simon et Enfantin, *Œuvres*, t. I, P. 1865 ; Senancour, *Obermann*, éd. Michaud, P. 1912 ; Jules Simon, *Le devoir*, 10 éd., P. 1872 ; Mme de Staël, *Œuvres*, P. 1820 ; Sully Prudhomme, *Poésies*, P. 1879 ; Vigny, *Chatterton*, préface, (P. Lemerre, 1885). (2) *Mémoires d'outre-tombe* (t. , I, p. 160). (3) *Questions morales sur la tragédie*, (*Œuvres*, X, p. 484). (4) Ballanche, *L'homme sans nom*, 383, 423.

siasme, c'est-à-dire de l'amour du beau moral qu'on peut montrer la supériorité de la résignation sur la révolte ». La plus grande dignité morale de l'homme sur la terre consiste dans le dévouement. Or, « le suicide, dont le but est de se défaire de la vie, ne porte en lui-même aucun caractère de dévouement » (1).

Napoléon, en 1816, confie à O'Méara : « J'ai toujours eu pour maxime qu'un homme montre plus de vrai courage en supportant les malheurs qui lui arrivent qu'en se débarrassant de la vie ».

« Quatre ans après, dans un entretien avec Marchand, il revenait sur le même sujet en ces termes : « Quand la vie est-elle un mal pour l'homme? Lorsqu'elle ne lui offre que des souffrances et des peines; mais comme les souffrances et les peines changent à chaque instant, il n'est aucun moment de la vie où l'homme ait le droit de se tuer. Il n'est cependant pas d'homme qui n'ait eu plusieurs fois dans sa vie l'envie de se tuer, succombant aux afflictions morales de son âme, mais qui, peu de jours après n'en eût été fâché par les changements survenus dans ses afflictions et dans les circonstances... L'homme qui, en succombant sous le poids des maux présents, se donne la mort, commet une injustice envers lui-même et obéit, par désespoir et par faiblesse à une fantaisie du moment, à laquelle il sacrifie toute l'existence future. »

De Caton, Napoléon déclare : « Sa mort fut la faiblesse d'une grande âme, l'erreur d'un stoïcien, une tache dans sa vie » (2).

Lamartine écrit : « Quant à moi, je serais mort déjà mille fois de la mort de Caton, si j'étais de la religion de Caton. Mais je n'en suis pas, j'adore Dieu dans ses desseins. Je crois que la mort patiente du dernier des mendiants sur la paille est plus sublime que la mort impatiente de Caton sur les tronçons de son épée. Mourir, c'est fuir, on ne fuit pas ». Un dilemme suffit à condamner « ces morts d'ostentation et d'impatience » ; ou la vie est un don, ou elle est un supplice ; si c'est un don, il faut la savourer jusqu'au bout comme un bienfait ; si c'est un supplice, » il faut la subir comme une mystérieuse et méritoire expiation de nos fautes » (3).

Les philosophes et les moralistes classiques, ceux qui dirigent l'enseignement de cette Université, soi-disant si favorable au suicide, condamnent nettement la mort volontaire. Cousin reprend l'argument de Kant (4); Joubert écrit : « Nous sommes prêtres de Vesta ; notre vie est le feu sacré que nous avons mission d'entretenir, jusqu'à ce que Dieu lui-même l'éteigne en nous » (5). Damiron

(1) *Sur le suicide*, *Œuvres*, III, 306, 367). (2) Textes cités par Welschinger, (*Napoléon et le suicide*, *Débats*, 7 juin 1911. (Cf. le *Dictionnaire Napoléon*, mot suicide. (3) *Cours familier de littérature*, p. 73. (4) *Du vrai, du beau, du bien*, p. 374. (5) T. 13.

veut que l'homme conserve son corps comme un moyen d'accomplir des actions morales (1). D'après Jules Simon, toute la doctrine stoïcienne tombe « dès que l'homme cesse d'être sa propriété ». S'il y a un Dieu, il faut attendre son appel. S'il y a des devoirs, il est plus grave de s'y dérober que d'y faillir. L'homme politique n'a pas le droit de se tuer : il a gouverné en juste, qu'il souffre en juste (2). D'après Caro, les transfuges de la vie sont avant tout des déserteurs du devoir (3). D'après Saisset, l'homme n'a pas le droit de détruire en lui-même le sujet de la moralité (4).

Renouvier, lui aussi, s'inspire de la doctrine kantienne : dans la « sphère inférieure de la moralité », c'est-à-dire lorsqu'on étudie les devoirs de l'agent envers lui-même et ses droits, s'il en a, la réprobation est un peu hésitante; mais, dans la sphère supérieure, « lorsqu'on généralise la personne de l'agent » et qu'on lui fait une loi de généraliser ses maximes, la question est tranchée : « Une telle loi universelle, en effet, autoriserait l'agent moral à se soustraire à tous les devoirs envers autrui du moment qu'il y verrait sa propre convenance et c'est ce que la conscience ne peut ratifier. » « Ainsi l'interdiction morale du suicide est ramenée soit à un devoir envers soi-même, en se considérant comme donné à soi, supérieur à soi et sacré pour soi dans l'ordre général des personnes; soit, et plus clairement, avec plus de conformité au sentiment commun sur ce sujet, à un devoir envers autrui, parce que celui qui renonce volontairement à la vie se déclare affranchi de tous devoirs de ce genre ou ne reconnait aux autres aucun droit sur lui-même » (5).

Comme on voit, tous ces philosophes, bien loin d'attaquer la morale de l'Eglise, ne font en somme que la reprendre en lui donnant une forme laïque.

C'est en vain que j'ai cherché trace d'une doctrine différente dans l'œuvre de ces écrivains, à la fois philosophes, moralistes et politiques, qui essaient, au XIXe siècle, de donner à l'humanité une foi et une organisation nouvelles : Saint Simon, Enfantin, Fourier, Buchez, Proudhon, Cabet, Auguste Comte, etc. Tous ces penseurs, si hardis sur tant de questions morales, n'essaient pas, en ce qui concerne le suicide, d'ébranler la vieille morale écrite. La chose, il est vrai, ne les préoccupe guère. Mais le peu que quelques-uns en disent, s'accorde aux vieux principes de la morale simple.

Je ne connais pas de déclaration de Saint Simon lui-même. Mais Bazard, parlant de la tentative de suicide de son maître, écrit : cet homme eut, dans sa vie, un « moment de découragement et de faiblesse » (6). Un article de l'*Organisateur*, placé, en guise de pré-

(1) P. 80. (2) *Le devoir*, 385, 386. (3) P. 692. (4) *Manuel*, 377. (5) *La science de la morale*, p. 31, 102. (6) Saint Simon et Enfantin, *Œuvres*, I, 123.

face, en tête des *Œuvres* de Saint-Simon et d'Enfantin dit de même que la tentative de suicide de Saint-Simon fut « une faiblesse ». Mais Dieu ne le laissa « faillir » que pour l'élever plus haut (1). Dans le *Globe*, le saint-simonien Joncières, parlant du suicide d'Escousse, écrit : J'aurais voulu te connaître, Escousse, « j'aurais échangé avec toi de ces mots consolants dont usent les hommes religieux; je t'aurais sauvé de toi-même et peut-être t'aurais-je amené au milieu de nous » (2).

Enfantin, dans une lettre à sa sœur, écrit :« A quel degré de faiblesse se livre l'homme qui dit comme Emile : Si le blâme, le déshonneur s'était attaché à moi, je n'aurais pu supporter une existence qui serait devenue trop lourde pour moi. Et que devaient donc faire les martyrs de la foi chrétienne? Se suicider? Où en serait le monde? » (3).

Cabet, dans le *Voyage en Icarie*, attribue les suicides de désespoir aux « vices de l'ancienne organisation sociale » (4). Dans son journal *Le Populaire*, les suicides sont indiqués sous la rubrique : « faits de désordre social » (5).

Je n'ai pas trouvé de déclaration sur le suicide dans les œuvres de Fourier. Dans le journal fouriériste, *La Démocratie pacifique*, les suicides sont relatés de la même manière que dans les journaux d'information moderne : « fatal dessein », « funèbre projet », « fatale détermination » (6).

Proudhon, dans son chapitre sur l'*Euthanasie*, (ce mot n'a pas chez lui le sens que lui donne la médecine contemporaine), rend hommage aux suicides stoïciens, mais, ajoute-t-il, « au fond » il n'est de « bonne mort » ni dans le paganisme, ni dans le christianisme : il n'y a de bonne mort que quand l'âme est « mûre pour le ciel » (7).

Auguste Comte enfin signale comme une des innovations essentielles du catholicisme « la réprobation générale du suicide, dont les anciens, aussi dédaigneux de leur propre vie que de celle d'autrui, s'étaient si souvent fait un monstrueux honneur, ou du moins une trop fréquente ressource, plus d'une fois imitée par leurs philosophes, loin d'en être blâmée ». « Cette pratique anti-sociale, ajoute-t-il, devait sans doute spontanément décroître avec la prédominance des mœurs militaires; mais c'est certainement une des gloires morales du catholicisme d'en avoir convenablement organisé l'énergique condamnation, dont l'importance, momentanément oubliée aujourd'hui, à cause de notre anarchie intellectuelle, sera certainement

(1) *Ibid.*, p. 102. (2) *Le Globe*, 19 février 1832. (3) *Œuvres*, t. I, p. 223. (4) 2e partie, ch. 2 ; cf. ch. 32 : « J'ai eu l'horrible pensée de la tuer et de me tuer après ». (5) 6 février 1848. (6) Numéros des 13 et 17 juin, 10 mai 1844, etc. (7) *De la justice*, etc., p. 241.

toujours confirmée par une exacte analyse des vrais besoins moraux de la société humaine. Plus la vie future perd nécessairement de son efficacité morale, plus il importe évidemment que tous les individus soient, autant que possible, invinciblement attachés à la vie réelle, sans pouvoir en éluder les douloureuses conséquences par une catastrophe inopinée, qui laisse à chacun la dangereuse faculté d'annuler à son gré la réaction indispensable que la société a compté exercer sur lui; en sorte que, d'après les motifs purement humains, le suicide sera un jour non moins pleinement réprouvé sous le régime positif, comme directement contraire aux bases générales de la moralité humaine » (1).

Les protestants enseignent, au XIXe siècle, la même doctrine qu'aujourd'hui. En 1827, en 1834 et 1842, trois thèses de théologie exposent la doctrine commune : sans doute, il n'y a pas de « défense positive » dans les livres sacrés; mais l'interdiction résulte « des principes fondamentaux de la morale chrétienne ». Elle n'est pas liée à « la lettre qui tue », mais à « l'esprit qui vivifie ». L'homme, destiné à la vertu et au bonheur, ne peut renoncer à cette fin; la Providence a des droits sur nous; le vrai courage consiste à supporter la vie (2); les épreuves d'ici bas sont destinées à nous purifier (3).

Je n'ai pas trouvé trace d'une doctrine originale parmi les chrétiens dissidents. Le *Catéchisme* de l'abbé Châtel ne parle pas du suicide. Le *Catéchisme philosophique des Chrétiens primitifs* le condamne en allèguant les arguments ordinaires : tu ne tueras pas, la vie est un dépôt, qui se tue commet un crime de lèse-divinité (4).

Enfin les poètes romantiques eux-mêmes se prononcent en principe contre la mort volontaire : on a lu la déclaration de Lamartine; Vigny dit tout aussi nettement : « Le suicide est un crime religieux et social... C'est ma conviction, comme c'est, je crois, celle de tout le monde » (5). On connaît le premier vers du *Malheur :* « Suivi du suicide impie... » et le dernier vers des *Amants de Montmorency :* « Et Dieu? Tel est le siècle, ils n'y pensèrent pas ». Victor Hugo flétrit le jeune homme blasé qui se tue sans haine et sans amour : « Jeune homme, tu fus lâche, imbécile et méchant! » et, quatre ans plus tard, il s'écrie : « Mal d'un siècle en travail où tout se décompose! » (6) Lorsque Rolla décide « qu'il se ferait sauter quand il n'aurait plus rien », Musset s'en prend à Voltaire :

Voilà pourtant ton œuvre, Arouet, voilà l'homme
Tel que tu l'as voulu...

---

(1) *Philosophie positive*, t. V, p. 350-351. (2) Dupont *Du suicide*, (p. 1). Chastagnaret, p. 6. (3) Pelet, *Justification du christianisme*, etc., 1834. (4) P. 29. (5) Préface de *Chatterton*. (6) *Les Chants du crépuscule*, XIII.

Barbier blâme les encouragements donnés au suicide (1). Béranger consacre toute une pièce à la mort d'Escousse et de Lebras : « Suicide affreux, digne objet de stupeur... » (2).

Dans les ouvrages spécialement consacrés au suicide, on retrouve la doctrine et les arguments ordinaires. Celui de Kant est repris par Ancillon (3), celui qui assimile le suicide à l'assassinat par Douay (4), celui qui le déclare contraire à la nature par Guillon et Debreyne (5). Mais les arguments favoris sont ceux qui font de la mort volontaire une faute contre Dieu, une faute contre la famille et la société, une lâcheté. Le premier est repris par sept auteurs (6), le second par six (7), le troisième par cinq (8). Quatre ouvrages condamnent le suicide sans alléguer un seul motif, comme si la question ne se posait pas (9).

Même doctrine dans les livres destinés à l'enseignement (10) : parmi ceux qui s'adressent aux élèves des établissements secondaires, j'en compte trente-cinq qui parlent du suicide (11); tous s'accordent

---

(1) *L'amour de la mort*, (*Iambes*, p. 86). (2) *Le suicide* (*Œuvres*, II, 302). (3) I, 116. (4) p. 51. (5) Debreyne, 279, Guillon 187. (6) Bertrand, 21; Debreyne, 279 ; Douay, 51 ; Ebrard, 414; Guillon, 187, Lamennais; B. V. F. (7) B.V.F. 14 ; Cazauvieilh, 309 ; Bertrand, 33 ; Debreyne, 281 ; Guillon, 268 ; Ebrard, 37. (8) Bertrand 179 ; Descuret, 685 ; Douay, 51 ; Ebrard, 53 ; Regnault, 121 ; (9) Caillot, 358 ; Jousset, 25 ; Lisle (épigraphe) ; Reydellet, 1. (10) Liste dressée à l'aide du *Journ. de la Librairie* et d'Otto Lorenz. (11) Aulard, *Elém. de Philos.*, 4e éd. P. 1875, p. 333 ; Bénard, *Précis de Phil.*, 2e éd. 1851, p. 423 ; Bernard, *Elém. de Ph.*, P. 1880, p. 518-521 ; Bouttier, *Philos. pour les gens du monde et les écoles prim. sup.* P. 1853, p. 80 ; Caro, *Cours élém. de Phil.* P. 1835, 4e p. ; Charma, *Cours de Ph.*, P. 1838, p. 133 ; Chiniac, *Essais de phil. morale*, P. 1801, IV, 128 ss ; Deblaive, *Cours de Ph.*, Bar-le-Duc, 1851, p. 205 ss. ; Dufresne, *Lecons de mor. prat.*, P. 1929, p. 9 ; Ducros, *Elém. de ph. mor. et relig.* P. 1839, t. I, p. LXXVII ; Fabre, *Cours de ph.*, P. 1870, p. 187 ; Flotte, *Lecons élém. de ph.* P. 1812, III, p. 88 ss. ; Garrigues, *Cours de ph.*, P. 1821, IIe partie, ch. VI . Genty, *Elém. de ph.*, 2e éd., P. 1824, ch. 1 ; Géruzez, *Cours de ph.*, P; 1833 ; Joly, *Nouveau cours de ph.*, 2e éd., P. 1875, p. 412 ; Jourdain, *Notions de philosophie*, P. 1873 ; Joyau, *Petit cours de ph.*, P. sd., 2e éd. p. 91 ; Larroque, *Cours de ph.*, P. 1838, 2e éd., p. 310 ; Maugras, *Cours de ph.*, P. sd., (1830), p. 274 ss ; Mazure, *Précis de ph.*, Clermont, 1844, p. 192 ; Ozanaux, *Nouveau système d'études philos.*, P. 1830, p. 428 ; Perard, *Résumé de ph.*, P. 1844, p. 96 ss ; Pellissier, *Précis d'un cours complet de ph.*, P. 1873, p. 82 ; Rattier, *Manuel élém. de ph.*, P. 1844, p. 487, ; Réthoré, *Cours de philosophie* P. 1866, p. 230, Saisset (ouvrage cité), Servant-Beauvais, *Manuel de ph.*, Beauvais, 1832, morale (appendice), p. 393 ; Souquet, *Elém. de méthodologie et de morale*, P. 1882 , p. 98 ; Théry, *Notions de ph.*, P. 1844, p. 136 ; Thiel, *Programme d'un cours élém. de ph.*, 3e éd., P. 1840, II, p. 178 ; Tissot, *Cours élém. de ph.*, P. 1837, p. 299 ; *Essai d'instruction morale, ou les devoirs*

à le condamner. L'argument qui fait du suicide une lâcheté revient quatre fois (1), l'argument qui en fait un acte contraire à la nature neuf fois (2), l'argument social quinze fois (3), l'argument religieux dix-sept fois (4). Non seulement l'Université est d'accord avec l'Eglise pour condamner le suicide, mais c'est au nom des droits de Dieu qu'elle formule le plus souvent cette condamnation.

Enfin, au théâtre (5) et dans le roman, la morale en parole flétrit souvent le suicide.

Pièces classiques :

Pour qui n'a pas rempli ses desseins et son sort
C'est une lâcheté de se donner la mort (6).

C'est au plus criminel à mourir le dernier (7).

Informez-vous, avant de chercher à mourir,
S'il n'est plus sur la terre une larme à tarir (8).

Drames bougeois : « Non, c'est un crime » (13). — « Croyez-vous gentilhomme (9). — « Beau moyen ! » (10) — Le suicide « est un crime » (11). — « Soldat de l'idéal, ne déserte pas ton drapeau! » (12)

Drames bourgeois : « Non, c'est un crime » (9). — « Croyez-vous qu'on répare ses fautes en en commettant une nouvelle? Il faut vivre pour expier ses torts » (14). — « En se tuant, mon frère, on ne paie pas ses dettes on prouve seulement qu'on n'a ni l'énergie ni le courage de les acquitter.. Je sais que beaucoup de jeunes gens professent votre système; ils le trouvent facile, commode, héroïque! Moi, qui ne m'y connais pas, je trouve tout uniment que c'est

---

envers Dieu, le Prince et la Patrie, la Société et soi-même, P. 1812, II, p. 134, *Lecons de philosophie à l'usage des collèges et des maisons d'éducation*, P. 1883, p. 200 ss. Chiniac, Carrigues, Genty, Larroque.

(1) Bernard, Caro, Chiniac, Deblaive, Genty, Larroque, Maugras, Perard, Servant-Beauvais. (2) Charma, Bénard, Fabre, Gourju, Fabre, Ozaneaux, Pellissier, Saisset, Tissot. (3) Flotte, Genty, Maugras, Chiniac, Servant-Beauvais, *Leçons de ph.*, Caro, Larroque, Perard, Deblaive, Rattier, Fabre, Jourdain, Bernard, Joyau. (4) Genty, Garrigues, Maugras, Dufresne, Chiniac, Servant-Beauvais, *Leçons de ph.*, Caro, Larroque, Théry, Pérard, Mazure, Deblaive, Rattier, Fabre, Gibon, Jourdain. (5) J'ai consulté la plupart des ouvrages indiqués par le *Manuel bibliographique* de M. Lanson. Je n'indique pas les éditions citées ; ce sont les éditions originales, ou la plus récente édition des œuvres complètes. (6) Jouy, *Julien*, V, 6. (7) Millevoye, *Corésus*, II, 1. (8) Soumet, *Le secret de la confession*, I, 6. (9) Dugué, *L'enfant de la Fronde*, V, 5. (10) Dumas, *La conscience*, II, 7. (11) Dugué, *Les amours maudits*, V, 5. (12) Dugué, *La misère* V, 3. (13) Augier, *Madame Caverlet*, IV, 4. (14) Scribe, *Une faute*, II, 10.

lâche » (1). — « Le grand père et le père de Monsieur se sont fait tuer sur le champ de bataille, pour leur pays, et Monsieur veut se tuer dans une mare, pour son plaisir » (2).

Mélodrame : le suicide est « un crime » (3). — Il faut vivre « pour réparer » (4). — « Mourir? Et vos créanciers? Est-ce que votre mort les paiera? » (5) — Se tuer, c'est toujours une lâcheté, c'est toujours un crime, et tu vas en commettre deux au lieu d'un, car tu n'es pas seul sur la terre, tu as une vieille mère » (6). — « Pauv' Denise, s'tuer pour un homme! S'tuer pour... Ah! jarni Dieu!... C'est-y bête, l'amour, c'est-y bête! » (7)

Dans les romans (8), le suicide est « un crime », un « projet

---

(1) *Le puff*, II, 8. (2) Feuillet, *La Fée*, I, 1. (3) Fournier et Frédéric, *La famille d'Anglade*, III, 16. (4) Frédéric et Laqueyrie, *La fausse clef*, II, 5. Cf. Boullé, *L'inconnu*, III, 11. (5) Dennery, *Le centenaire*, p. 94. (6) *Le château de Pontalec*, p. 76. Cf. Daubigny, *Les deux sergents*, I, 13. (7) *Les amours de Paris*, p. 8. (8) J'ai lu les ouvrages indiqués par le *Manuel* de M. Lanson et quelques romans populaires. Éditions citées dans ce chapitre : About, *L'infâme*, P. 1867 ; *Les mariages de Paris*, P. 1880 ; G. Aimar, *Le grand chef des Aucas*, P. 1859 ; Balzac, *Œuvres complètes*, P. (Michel Lévy) 1863, in-12 ; Ch. de Bernard, *Les ailes d'Icare*, P. 1875 ; *Le gentilhomme campagnard*, P. 1847 ; Champfleury, *Chien-Caillou*, P. 1847 ; Chateaubriand, *Œuvres complètes*, P. (Garnier), sd., in-8 ; Cherbuliez, *Prosper Randoce*, P. 1868 ; *Le comte Kostia*, P. 1906 ; *La revanche de Joseph Noirel*, P. 1906 ; *Meta Holdenis*. P. 1906 ; Louise Collet, *Folles et saintes*, P. 1844 ; *Lui*, P. 1880 ; Benjamin Constant, *Adolphe*, P. (Ren. du l.), sd. ; Mme Cottin, *Œuvres complètes*, P. 1817 ; Daudet, *Numa Roumestan*, P. 1881 ; *Le petit chose*, *Les rois en exil*, P. (Fayard) sd. ; *Fromont jeune et Risler aîné*, P. 1874 ; Maxime du Camp, *Mémoires d'un suicidé*, P. 1855 ; Dumas père, *Œuvres complètes*, P. (Le Vasseur), sd. , in-8 ; Mme de Duras, *Edouard*, P. 1825 ; O. Feuillet, *Julia de Trécœur*, P. 1872 ; *M. de Camors*, P. 1877 ; Paul Féval, *Œuvres*, P. 1853 ; Feydeau, *Daniel*, P. 1875 ; *Fanny*, *P.* (Amyot), sd. ; Fiévée, *Œuvres*, P. 1843 ; Flaubert, *Œuvres*, P. (Conard), 1910 ; Th. Gautier, *Mlle de Maupin*, P. 1845 ; *La jeune France*, P. 1881 ; *Un trio de romans*, *Militona*, P. 1888 ; *Romans et Contes*, (t. I,) *Nouvelles*, (t. II,) dans les *Œuvres* (Lemerre, 1897) ; Mme de Genlis, *Adèle et Théodore*, P. 1782 ; Mme de Girardin, *Marguerite ou deux amours*, Bruxelles, 1851 ; de Goncourt, *La Faustin*, P. (Calmann) sd. ; Hugo, *Œuvres*, *Hetzel*, 1881 ; Huysmans, *Marthe*, P. 1879 ; A. Karr, *Les guêpes*, P. 1853 ; *Sous les tilleuls*, P. 1878 ; Mme de Krudener, *Valérie*, 1804 ; *Lamartine*, *Œuvres*, P. 1864, in-8 ; Loti, *Le roman d'un spahi*, P. (Calmann) sd. ; X. de Maistre, *Le lépreux de la cité d'Aoste* (Mame) s. d. ; Mérouvel, *Le péché de la générale*, P. 1879 ; Montépin, *Le roman d'une actrice*, P. (Dentu) sd. ; *Les tragédies de Paris*, P. 1874 ; *Une passion*, P. 1880 ; Murger, *Scènes de la vie de jeunesse*, P. 1851 ; *Le pays latin*. P. 1875 ; Musset, *Œuvres*, P. (Charpentier), 1888, in-8 ; Mérimée, *Mosaïque*, P. (Calmann), sd. ; Nodier, *Thérèse Aubert*, P. 1819 ; *Le peintre de Salzbourg*, P. 1820 ; *Adèle*, P. 1850 ; *Souvenirs de jeunesse*, P. sd. ; *Poésies*, P. 1829 ; Ponson du Terrail, *Le club des valets de cœur*, *Les exploits de Rocambole* ; *La résurrection de Rocambole* ; *La maison de fous* ; *Les étrangleurs*, P. (Fayard), sd., in-12 ; Roux. *Le droit au crime ou la morale d'un athée* (roman), P. 1872 ; G. Sand, *Jacques*, Bruxelles, 1841 ; *Mauprat*,

insensé », une « action misérable », une « horrible mort », un « funeste exemple »; celui qui songe à se tuer, cède à « une exécrable tentation », on l'appelle « misérable suicide ». Il sent que sa mort le fera mépriser.

L'argument social apparait rarement. Je trouve une fois dans Nodier, l'idée que « l'homme est le centre d'une multitude d'harmonies qui naissent et qui périssent avec lui » et que dès lors son suicide « met en deuil toute la nature » (1). Par contre, on voit souvent revenir l'idée que celui qui se tue est coupable envers les siens (2), qu'on « n'est pas maître de sa vie quand celle d'un autre y est attachée » (3); plus souvent encore l'idée que le suicide est une faiblesse, une lâcheté (4).

Enfin, le roman du XIXe siècle déclare déjà que le suicide est une sottise, une solution bonne pour les petites âmes, un dénouement prétentieux et démodé : « Tu aurais été joliment bête », dit l'abbé au petit Chose (5). Quand Marthe veut se tuer, dans le roman de Huysmans, un vieil ami s'écrie : « Mais, petite oisonne, à quoi cela te servirait-il de te noyer? C'est bête comme tout, la mort, même au cinquième acte d'un drame » (6). Théophile Gautier dit du suicide que « la chose est assez commune et menace de devenir mauvais genre » (7). Quand le Gérald d'Eugène Sue songe au suicide, on prévient la mère : « Il se tuera ». — Oui, dit-elle, comme dans je ne sais plus quel mélodrame (8). Maxime du Camp dit en parlant des notes que lui a laissées le suicidé Jean Marc, qu'elles sentent le vieux temps : « C'est presque de l'archéologie, car, grâce à Dieu, elle s'éteint chaque jour, cette race douloureuse et maladive qui a

---

P. 1852 ; *La confession d'une jeune fille*, P. 1865 ; *Valentine*, P. 1873 ; *La tour de Percemont*, P. 1876 ; *Indiana*, *Lélia*, *Antonia*, P. (Calmann), sd. ; *Mlle de la Quintinie*, (édit. du centenaire) ; *Histoire de ma vie*, P. 1856 ; Sandeau, *Marianna*, P. 1879 ; Senancour, *Obermann*, éd. Michaud, P. 1912 ; F. Soulié. *Les mémoires du diable*, P. 1841 ; Mme de Staël, *Œuvres*, P. 1920 ; Stendhal, *Le rouge et le noir*, P. 1886 ; *La chartreuse de Parme*, P. (Nelson), sd. ; E. Sue, *Les sept péchés capitaux*, P. 1851 ; *Le juif errant*, P. 1858 , 4 vol. ; Theuriet, *Le sang des Finoël*, P. 1885.

(1) *Le peintre de Salztbourg*, 140. (2) Balzac, *Le curé de village*, 153 ; Stendahl, *La chartreuse de Parme*, XXI ; Soulié , *Les mémoires du diable*, II, 185 ; E. Sue, *Le juif errant*, tome IV, ch. 20, Ponson du Terrail, *Le club des valets de cœur*, (Léon Rolland, à diverses reprises, veut se tuer ; il y renonce après avoir regardé le berceau de son enfant). (3) Mme Cottin, *Claire d'Albe*, VIII, 69. (4) Balzac, *Adieu*, nouvelle, p. 118 ; Sand, *Lélia*, XXVI ; Fouinet, *Le village sous les sables*, II, 247 ; Feydeau, *Daniel*, II, 419 ; Barbey d'Aurevilly, *Le rideau cramoisi* (dans les *Diaboliques*) G. Aimar, *Le grand chef des Aucas*, I, 19, etc. (5) Daudet, *Le petit Chose*, 93. (6) *Marthe*, 117. (7) *La jeune France*, *Celle-ci et Celle-là*, 276. (8) Sue, *Les sept péchés capitaux*, *L'orgueil*, 80. Cf. Balzac, *Une fille d'Eve*, 313, *La peau de chagrin*, 124, *Les paysans*, 363 ; Mérimée, *Mosaïque*, *La partie de trictrac*, 130 ; Fiévée, *Frédéric*, 167.

pris naissance sur les genoux de René, qui a pleuré dans les *Méditations* de Lamartine, qui s'est déchiré le cœur dans *Obermann*, qui a joué de la mort dans le Didier de *Marion Delorme* et qui a craché au visage de la société par la bouche d'Antony » (1).

Donc, que l'on considère les écrits des philosophes, traditionalistes, classiques, révolutionnaires, les ouvrages sur le suicide, les livres destinés à l'enseignement, les déclarations des personnages de théâtre et de roman, partout la morale simple s'affirme bruyamment. L'offensive de l'Eglise trouve dans la morale formulée un solide point d'appui.

Elle en trouve un autre dans les mœurs.

Dès le XVIIIe siècle, on l'a vu, l'abolition pratique des peines contre le meurtre de soi-même commence à atténuer, en France, l'horreur du suicide, mais la nécessité de cacher le fait pour éviter le répression répand l'usage de faire le silence autour de la mort volontaire. Avec la Révolution, la nécessité disparaît, mais l'usage, bien entendu, ne peut disparaître aussi vite; il faut, outre les lois, le temps. Or, au moment même où l'action du temps commence, la restauration du droit canonique rend leur raison d'être aux mœurs du XVIIIe siècle.

Le refus des honneurs funèbres, l'inhumation dans le coin des réprouvés constituent des peines infamantes. Ces peines, sans doute, ne suffiraient pas, dans un pays où la religion catholique n'est plus toute puissante, à créer l'horreur du suicide, mais elles suffisent à entretenir ce qui en subsiste. A la campagne, dans les petites villes, elle déshonorent une famille. Or, comme le suicide n'est plus établi par une enquête officielle et une sentence publique, un peu de dissimulation suffit pour éviter ce déshonneur : bonne raison pour continuer à faire le silence autour du suicide.

La science, par un tour imprévu, vient au secours du vieil usage. En 1821, Esquirol écrit : « L'opinion qui fait regarder le suicide comme l'effet d'une maladie ou d'un délire aigu semble avoir prévalu de nos jours même contre les textes des lois et les anathèmes du christianisme », et, dans son article sur le suicide, il rapporte un certain nombre de constatations faites sur des cadavres de suicidés : Gall pense que le crâne des suicidés est épais, dense; Home « a vu les vaisseaux de la dure mère très dilatés »; Récamier « a trouvé une ossification de la dure mère »; Loder a trouvé un « corps calleux très mou »; Cabanis a prétendu que « le cerveau des suicidés est plus abondant en phosphore que le cerveau des autres hommes »;

(1) *Mémoires d'un suicidé*, 19.

Fourcroy et plusieurs médecins « pensent qu'on trouve ordinairement des concrétions dans la vésicule biliaire »; M. Osiander « regarde les lésions du cœur, les inflammations, les viscères abdominaux comme la cause du suicide ». Esquirol ajoute que les ouvertures faites par lui-même n'ont offert « rien de constant » (1). Mais, durant toute la première partie du siècle, l'idée que le suicide est une maladie ne cesse de gagner du terrain : Falret, en 1822, dit que l'état d'âme qui conduit au suicide « doit être considéré comme un délire » (2). Calmeil, en 1844, constate sur plusieurs cadavres de suicidés « des traces non équivoques de ramollissement cérébral diffus et superficiel » (3). Le Dr Bourdin écrit en 1845 : le suicide « est toujours une maladie et toujours un acte d'aliénation mentale » (4); Jousset, en 1858, publie son étude sur la *monomanie suicide*. En vain, beaucoup de savants protestent, maintiennent la distinction entre le suicide libre et conscient et le suicide du à la folie. La théorie de Bourdin est assez en faveur pour que Debreyne écrive en 1840 : les médecins « en général » considèrent le suicide comme une maladie; bientôt on ne dira plus : un tel s'est tué, mais : un tel a été atteint de suicide (5).

Les médecins qui voient dans la mort volontaire l'effet d'une maladie mentale n'ont pas l'idée, cela va sans dire, d'aviver l'horreur qu'inspire le suicide. Bourdin dit même tout net qu'on a tort de le considérer « comme un crime, comme un vice et en certains cas comme un trait d'héroïsme »; ce n'est rien de tout cela, puisque c'est une maladie (6). Mais la théorie est à deux tranchants. La folie supprime la responsabilité morale, mais elle inspire l'horreur. Un fou dans la famille, c'est une tare, une tare dont on se cache, — et du coup la science fortifie le vieil usage de faire le silence autour des suicides.

Comme les médecins qui tiennent le suicide pour une maladie insistent presque tous sur les phénomènes d'hérédité, il n'est pas tentant de s'unir à une famille dans laquelle il y a eu des suicides. « Il ne serait pas indifférent à tout le monde de s'allier à une famille de suicidés » (7), écrit Cazauvieilh; Descuret conseille nettement de ne pas contracter d'alliance de ce genre (8); Falret recommande de ne pas épouser « des individus issus de parents qui se sont suicidés » (9). Résultat, même dans les familles que les châtiments canoniques laisseraient indifférentes, la crainte de nuire à l'établissement des enfants

(1) Esquirol, 213, 269. Cf. Regnault (1828) : l'idée que le suicide est un acte de folie « est passée en principe dans tous les écrits qui traitent de la folie », p. 110. (2) P. 137. (3) P. 34. (4) P. 9. (5) p. 287. (6) Bourdin, P. 7. (7) P. 309. (8) P. 693. (9) P. 283.

fait cacher les suicides : il y a deux raisons au lieu d'une pour maintenir le vieil usage.

Que ces raisons jouent, que l'usage survive, nombreux sont les faits qui le prouvent. Des Etangs constate que les raisons d'honneur et d'intérêt personnel organisent autour du suicide « la conspiration du silence » (1), Falret qu'on cache le suicide aux enfants du défunt (2). Dans la littérature, on trouve la jeune femme qui est morte « soi-disant d'un anévrisme » (3), les commerçants dont on « suspecte » la mort d'être volontaire (4), les personnages sur lesquels « on a conté autrefois une vague histoire de suicide » (5), ceux qui s'arrangent pour que le suicide ait l'air d'un accident (6) ou qui, sauvés, s'écrient : « Cache-moi, j'ai honte! » (7).

La presse elle-même, au début du siècle, se laisse imposer ou s'impose l'usage de ne pas parler des suicides. En l'an XI, une pétition anonyme au premier consul proteste contre « la publication des suicides » : l'histoire n'en a que faire, par contre les journalistes étrangers en tirent parti « au préjudice de la considération nationale ». Le Grand Juge, en transmettant cette pétition au Préfet de police, le charge « de veiller désormais à ce que les journalistes remplacent les annonces de suicide par celles des actes qui peuvent exciter le courage et l'humanité des Français et honorer le caractère national » (8). Les mesures prises par le Préfet sont sans doute énergiques, car les journaux du temps de l'empire ne relatent pour ainsi dire pas de suicides : « Nous avons pris pour règle, dit le *Citoyen français*, de ne point annoncer ces tristes évènements pour ménager la sensibilité de nos lecteurs » (9). Cette règle semble la règle commune. Sous la Restauration, elle n'est plus en vigueur, (aussi plusieurs écrivains rendent-ils déjà la presse responsable de l'accroissement du nombre des suicides) (10), mais la tradition de la presse impériale est lente à disparaître. Les comptes-rendus sont toujours peu nombreux dans les journaux antérieurs à 1830. Enfin, tout au long du siècle, des suicides de personnages illustres sont tenus soigneusement secrets.

Le 27 août 1830, le vieux duc de Bourbon, prince de Condé, est trouvé pendu dans son château de St-Leu : la *Gazette de France* du 28 annonce sa mort en deux lignes sans parler de suicide, le *Journal des Débats* parle d'un attaque d'apoplexie foudroyante, la *Quotidienne* du 6 septembre parle d'assassinat. Bien que le tribunal de première instance et la Cour royale déclarent successivement qu'il n'y a pas

(1) P. 13. (2) P. 227. (3) O. Feuillet, *Le cheveu blanc*, sc. 2. (4) Balzac, *Le député d'Arcis*, p. 41. (5) Flaubert, *L'éducation sentimentale*, p. 558. (6) Daudet, *Marianna*, 201 ; de Goncourt, *La Faustin*, 85 ; Daudet, *Le petit Chose*, 83, etc. (7) Daudet, *Fromont jeune* et *Risler ainé*, 252. (8) Archives nationales, F. 7/3455. (9) 21 vendémiaire, an XIII. (10) Voir, par exemple, Esquirol, p. 280.

en assassinat (1), la *Biographie* de Michaud écrit encore en 1844 : « Il est impossible de prononcer que le duc de Bourbon *s'est suicidé*, que le dernier des Condé *s'est pendu*. En articulant ces mots, nous croirions calomnier indignement la mémoire de ce prince... » Au cours d'un des deux procès soulevés par cette affaire, un avocat déclare : « On ne croit plus qu'un Condé ait voulu clore l'histoire triomphale de sa maison par les horreurs d'un suicide tout rempli d'ignominie » (2).

Quand Prévost Paradol se tue, le 19 juillet 1870, la *Patrie* du 21, le *Figaro*, et les *Débats* du 22 annoncent qu'il a « succombé à la rupture d'un anévrisme ». Dans les *Débats* du 24, St-Marc-Girardin termine un article nécrologique en disant : « Je m'arrête, ne pouvant pas me décider à parler de sa mort », et, en effet, il n'en parle pas. Le 2 Mai 1872, Camille Rousset, successeur de Prévost Paradol à l'Académie, n'est pas moins discret : « Il tomba foudroyé le 19 juillet, treize jours avant l'engagement de Sarrebrück. Saluons, Messieurs, la première victime de la guerre ».

Beulé se tue en 1874 : le *Journal Officiel* du 5 avril, le *Figaro*, le *Rappel*, l'*Univers*, le *Temps*, le *Français* du 6 avril ne soufflent pas mot du suicide. On parle en général de la rupture d'un anévrisme, « d'une mort soudaine ». Dans le discours funèbre prononcé au nom de l'Académie des Inscriptions, Jourdain insiste sur la maladie de cœur dont souffrait Beulé; le duc de Broglie parle bien de « l'horrible surprise » qu'a été la mort de Beulé, mais il évite avec soin toute allusion précise au suicide (3).

Quelle que puisse être, en chaque cas, la raison d'être de ce silence obstinément organisé autour du suicide, l'effet tout au moins n'en est pas douteux : un acte qu'on cache avec tant de soin est un acte inavouable; connue, ce serait la mort « qui déshonore » (4), qui « ameute l'opinion autour du cadavre » (5), qui apporte aux survivants « le deuil, le désespoir et la honte » (6).

Si l'on ajoute que toutes les légendes populaires qui existent aujourd'hui existent à plus forte raison au XIXe siècle, qu'alors comme à présent le peuple s'écarte des pendus, que Cazauvieilh parle de « l'opprobre attaché au corps de celui qui se détruit » (7), que C.F. Sol. écrit : le nom des suicidés « est mal famé et devient souvent un sujet

(1) Voir *Histoire complète et impartiale du procès relatif à la mort et au testament du duc de Bourbon*, P. 1832, p. 96. (2) *Ibid.* (3) Discours cités dans le *Temps*, 9 et 10 avril ; les funérailles religieuses avaient eu lieu le 8 à St-Germain-des-Prés (C'est Beulé qui, comme ministre de l'intérieur, avait défendu à la Chambre l'arrêté du préfet de Lyon destiné à jeter le discrédit sur les enterrements civils). (4) G. Aimar, *Le grand chef des Aucas*, I, 19. (5) Sandeau, *Marianna*, 262. (6) E. Sue, *Les sept péchés capitaux, L'orgueil*, 80. (7) p. 309.

de reproche pour leur famille » (1), que Debreyne parle des morts volontaires qui viennent « jeter l'effroi dans une ville, dans un quartier » (2), qu'un personnage d'Octave Feuillet signale « l'impression sinistre qui s'attache au suicide » (3), force est bien de reconnaître que le silence dont on entoure le suicide est lourd d'aversion. La morale simple s'appuie encore solidement sur les mœurs, — presque aussi solidement que sur la morale écrite.

Forte de ces deux points d'appui, elle essaie d'émouvoir le droit.

Dans l'armée, il y a, comme à l'époque romaine, dérogation au droit commun. Le 22 floréal an X (12 mai 1802), ayant appris qu'un de ses grenadiers « s'est suicidé par amour », le premier consul fait lire à la Garde assemblée un ordre du jour qui évite de flétrir le mort : « C'était, dit-il, un très bon sujet », mais qui flétrit la mort volontaire : « Il y a autant de courage à souffrir avec constance les peines de l'âme qu'à rester fixe sous la mitraille d'une batterie. S'abandonner au chagrin sans résister, se tuer pour s'y soustraire, c'est abandonner le champ de bataille avant d'avoir vaincu » (4). Ce n'est là qu'une condamnation platonique. Mais, en 1844, le maréchal Soult envoie la circulaire que j'ai citée plus haut et qui sert encore de charte à l'armée (5). Le maréchal Magnan en 1861, le général Renaud en 1864 reprennent la tradition napoléonienne; ils font lire aux troupes un ordre du jour flétrissant la mort volontaire (6).

Devant les tribunaux de droit commun, le suicide n'est pas puni, mais il est communément flétri. En 1816, Delacour, maire de Montdidier force presque la fille L. à le frapper. Il guérit. La fille seule est poursuivie, mais l'avocat général condamne la tentative de Delacour comme un crime contre la morale, contre la religion ». Le président « fait sentir à Delacour » combien il est coupable d'avoir « déserté son poste » (7).

En 1824, un *attendu* constate « qu'il est inutile d'examiner le suicide dans ses rapports avec la religion et la morale, qu'il n'est pas douteux que cet acte de frénésie les blesse l'une et l'autre » (8).

En 1834, Copillet et Juliette Blain décident de mourir ensemble. Copillet tue Juliette, se blesse, guérit, est poursuivi. Une ordonnance de non-lieu est rendue en sa faveur. Sans doute il y a eu suicide, « crime réprouvé par les lois de Dieu et de la morale, le plus affreux des crimes, parce qu'il n'est pas donné à l'homme de s'en repentir », mais ce crime n'est pas atteint par les lois pénales. Sur l'ordre du Garde des Sceaux, le Procureur Général près la Cour de Cassation,

(1) p. 6. (2) p. 88. (3) *La Belle au Bois dormant*, IV, 13. (4) Welschinger, art. cité. (5) Voir page 155. (6) Voir Brierre de Boismont, p. 52. (7) Sirey, t. XVI (1816), p. 308 ss. (8) *Ibid* XXX (1824), I, 36.

Dupin, demande l'annulation de l'ordonnance, Le réquisitoire ne traite pas seulement la question de droit (punir le co-auteur d'un suicide n'est pas nécessairement défendre la morale simple) (1), il flétrit vigoureusement le suicide, crime « qui blesse les idées religieuses pour ceux qui en ont et la morale pour ceux qui y croient » : légitimer des crimes commis par désespoir c'est « aller contre un sentiment qui est le principe de toute consolation et le soutien de toute vertu »; enfin — et c'est l'essentiel — Dupin déclare que la punition du suicide « avait de salutaires effets » (2).

En 1841, le tribunal correctionnel de Dieppe déclare qu'il y a diffamation quand un journal annonce mensongèrement qu'un individu s'est suicidé « attendu que le suicide est une mort honteuse, un fait réprouvé par la religion et la morale, flétri par l'opinion publique, etc. » (3).

En 1820, Gosnin, journaliste, est poursuivi pour outrage à la morale publique et à la religion : le réquisitoire note que ses « diatribes » contre la religion et l'Eglise gallicane sont « couronnées par un éloge pompeux du suicide» (4).

Malgré toutes ces déclarations, le suicide n'est pas puni; la mort de l'accusé, du condamné interrompt toujours l'action pénale (5). Mais déjà des voix s'élèvent pour vanter les lois de l'ancien régime, pour demander une révision de l'œuvre révolutionnaire.

Dans le monde des juristes (6), on ne va guère jusque-là. Morin (7)

---

(1) Voir page 83 ss. (2) Sirey, t. XXXVIII, I, 625. (3) Sirey, XLII, 2, 55. (4) *Journal des Débats*, 25 janvier 1820. (5) En 1822, quand le médecin-major Coffé, condamné à mort, se tue, il est question de porter son corps sur l'échafaud. On renonça à ce projet sur l'intervention du médecin en chef des prisons. Je ne connais pas un seul autre fait analogue. Les faits auxquels Berriat St-Prix fait une vague allusion dans son *Cours de droit criminel*, p. 72, sont sans doute les mesures prises contre des cadavres pendant la révolution, (voir page 697) . (6) J'ai lu, à partir de 1840, les ouvrages indiqués par Otto Lorenz, et, pour la période antérieure, ceux que cite Dalloz dans les articles de son *Répertoire* où il est question du suicide. Ouvrages cités dans ce chapitre : Berriat St-Prix, *Cours de droit criminel*, Grenoble, 1817 ; Bertauld, *Cours de code pénal*, 2e éd., P. 1864 ; Bexon, *Développement de la théorie des lois criminelles*, P. an X ; Blanche, *Etudes pratiques sur le code pénal*, P. 1864 ; Boitard, *Leçons de droit criminel*, 9e éd., P. 1867 ; Bonneville, *De l'amélioration de la loi criminelle*, P. 1855 ; Carnot, *Le code d'instruction criminelle et le code pénal mis en harmonie avec la charte, la morale publique*. etc. P. 1819 ; Carnot, *Commentaires sur le code pénal*, P. 1824 ; Chauveau et Hélie, *Théorie du code pénal*, P. 1836 ss ; Dalloz, *Jurisprudence générale, Répertoire méthodique et alphabétique* (mots : Compétence criminelle, Complicité, Crimes et délits contre les personnes, Dispositions entre vifs, Droit civil, Droit naturel, Médecine) ; Dalloz, *Code pénal annoté*, P. 1881 ; Le Sellyer, *Etudes sur le droit criminel*, P. 1874 ; Maisonneuve, *Exposé de droit pénal*, 3e éd., P. 1875 ; Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, tome XIII, 1815 ; Morin, *Dictionnaire de droit criminel*, P. 1842 ; Ortolan, *Eléments*

et le *Répertoire de Dalloz* (1), qui condamnent le suicide avec beaucoup de vigueur, ne parlent pas de le punir. Je ne vois que Chauveau et Hélie qui déclarent que « l'inscription du suicide parmi les délits » serait une haute leçon et pourrait empêcher quelques suicides. Encore ajoutent-ils que cette mesure pourrait frapper des innocents et que la question demande « d'immenses développements » (2). Mais, hors du monde juridique, la morale simple est plus hardie.

Les catholiques, bien entendu, mènent l'attaque : Guillon, en l'an X, dit assez habilement : ce sera à l'expérience à nous apprendre « si nous avons gagné ou perdu à la réforme du Code pénal ». Autrement dit, si l'on constate un accroissement du nombre des suicides. il faudra revenir à l'ancienne législation (3).

Lamennais est plus véhément : « La Révolution a tellement corrompu les idées d'ordre qu'on a cru que la justice sociale devait être indifférente à ce genre de meurtre... Laissez à la religion ses lois... Occupez-vous plutôt de réformer les vôtres. Tout hébétés de matérialisme, vous vous imaginez qu'il en est de l'ordre social comme de votre philosophie où la mort finit tout, et le suicide vous apparaît hors du domaine des lois parce que le coupable est hors de leur atteinte. Mais ne voyez-vous pas que cet homme qui est mort laisse un exemple qui ne meurt point et que cet exemple on en doit prévenir les effets? » Si l'homme qui se tue donne un exemple funeste, « il est juste, il est convenable de flétrir sa mémoire, non pour punir celui qui ne peut plus être puni que par Dieu, mais pour détourner autant que possible les autres hommes de l'imiter ». Et comment douter que le suicide ne soit nuisible à la société? « Quiconque se croit maître de sa vie, quiconque est prêt à la quitter est, de fait, par cela seul, affranchi de toutes les lois; il n'a plus de règle ni de frein que sa volonté ». Enfin « il y a moins de suicides quand les lois flétrissent ceux qui se tuent. Des lois contre le suicide sont donc utiles à la société » (4).

Plusieurs auteurs d'ouvrages sur le suicide répondent à cet appel, et ici encore, il est à noter que les catholiques entraînent des incrédules. Reydellet, en 1820, demande des lois contre ceux qui se tuent. Le siècle est « trop éclairé » pour qu'on puisse ressusciter l'ancienne législation, mais on peut chercher à trouver autre chose (5). Esquirol,

---

de droit pénal, 5e éd. P. 1886 ; *Observations des tribunaux d'appel sur le projet de code criminel*, P., an XIII ; Rolland de Villargues, *Les codes criminels interprétés par la jurisprudence et la doctrine*, 3e éd., P. 1869 ; Tissot, *Le droit pénal étudié dans ses principes, dans les usages et dans les lois des différents peuples du monde*, P. 1860 ; Trébutien, *Cours élémentaire de droit criminel*, P. 1854. (7) Morin, p. 723.

(1) *Répertoire*, mot : droit naturel. (2) t. V, p. 222 ss. (3) P. 266, 267. (4) *Sur le suicide*, p. 190. (5) P. 90.

qui proteste contre la publication des ouvrages « qui vantent les avantages de la mort volontaire », qui veut interdire aux journaux de relater les suicides, se déclare partisan de peines « comminatoires », destinées à prévenir les suicides plutôt qu'à les empêcher (1). Le Dr Lisle, lui aussi, veut des lois, mais sans dire lesquelles : c'est au pouvoir public à les chercher (2). Bertrand, en 1857, rejette les anciennes lois comme trop barbares; mais pourquoi ne pas priver les suicidés des honneurs funèbres? Un tribunal composé du juge de paix, d'un médecin, d'un ministre du culte auquel appartenait l'accusé, (Bertrand ne prévoit pas le cas où il n'aurait appartenu à aucun culte), examinera s'il y a eu suicide et s'il n'y a pas eu folie. Si l'accusé est convaincu de « s'être volontairement et librement donné la mort », le cadavre sera livré aux dissections anatomiques ou inhumé clandestinement dans le coin des suppliciés (3). Tissot repousse « toute peine infamante directe »; mais, ajoute-t-il « il serait inconvenant qu'un citoyen et un chrétien qui peut être soupçonné d'une mort honteuse reçût les mêmes honneurs que celui qui est mort comme on doit mourir; il nous semble juste que le suicidé soit inhumé pour ainsi dire clandestinement, comme si sa famille, la société civile et la société religieuse avaient à rougir de sa fin » (4).

Comme on voit, les partisans de la répression ne demandent pas le retour au droit de l'ancien régime; ce qu'ils veulent, c'est que l'état consacre, reprenne a son compte les pénalités canoniques. Cela même montre bien que c'est l'Eglise qui mène la lutte : forte de l'appui de la morale écrite, forte de l'appui des mœurs, elle entreprend de substituer le droit canonique au droit révolutionaire. L'offensive est vigoureuse; mais passons dans l'autre camp.

III

Résistance de la morale nuancée : 1) Il n'y a pas, en face de la morale simple une autre morale simple, favorable au suicide ; mais la morale nuancée s'affirme ; 2) dans les mœurs : pas de manifestation aux obsèques des suicidés ; mode romantique ; indulgence de l'opinion ; 3) dans la morale écrite : réfutation des arguments allégués contre le suicide ; affirmations du principe de la morale nuancée ; définitions et exceptions ruinant le principe de la morale simple.

A en croire les partisans de la morale simple, ils se heurteraient à une morale aveuglément favorable au suicide. Au XIXe siècle comme

(1) P. 280. (2) P. 444. (3) Bertrand, 202. (4) Tissot, 138. Je ne connais pas de campagne de presse appuyant ces propositions. Le *Journal de la Librairie* signale, en 1813, une brochure, *Lettre d'un père à Mm. de la Chambre des députés sur le suicide* projeté par son fils, (Bibl. nat., Rp. /6830), dont l'auteur , un ancien bailli, demande le retour aux lois de l'ancien régime. Cet écrit est, à ma connaissance, unique en son genre.

aujourd'hui, on ne compte pas les phrases qui dénoncent « les apologistes de la mort volontaire », les « partisans du suicide ». D'après Bertrand, les sensualistes « approuvent le suicide » (1); d'après B.V. F., matérialistes et sensualistes s'écrient : « rejeter la vie, c'est finir en héros » (2). Selon Reydellet « des hommes d'un jugement faux, d'un caractère mélancolique, excités par le désir coupable de se faire remarquer, défendent le suicide » (3). « Des esprits égarés, dit l'abbé Dagorne, ont essayé d'absoudre ce crime et même de le ranger parmi les actes les plus héroïques dont l'âme humaine soit capable » (4). Bernard écrit : « On glorifie le suicide comme le suprême effort d'une âme généreuse » (5). Falret dit : « Les apologies du suicide se sont multipliées d'une manière prodigieuse depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours » (6). — Mais, lorsqu'on essaie de découvrir ces apologies multipliées, que trouve-t-on? — Trois ou quatre phrases et qui n'expriment pas une doctrine bien nette.

On lit dans le *Répertoire* de Dalloz : « Nous n'avons jamais compris que le suicide ait pu faire naitre, à l'égard de ceux qui se livrent à cet acte fatal un autre sentiment que celui du regret ou d'une douloureuse sympathie » (7). Bossange écrit : « Dès le début de notre éducation, on nous met entre les mains des livres où le suicide est en honneur. Il est vrai qu'il est presque toujours commis pour échapper à l'ennemi ou à la honte, ou au déshonneur ou à l'esclavage; mais enfin, c'est toujours le suicide, pour lequel on se sent pénétré d'admiration à un âge où les impressions sont vives et laissent une empreinte durable... Quant à moi, pourquoi ne l'avouerais-je pas? j'honore le suicide et j'ose dire qu'il est compris par tout homme de cœur qui a eu de grands revers et de grands chagrins » (8). Ferrus dit de même : «Enfants, les suicides de l'antiquité nous passionnent, hommes faits, les meurtres de ce genre qui s'accomplissent autour autour de nous ne nous inspirent jamais le mépris, rarement le blâme, quelquefois la sympathie, toujours la pitié » (9). Enfin Alphonse Karr écrit : « Nous pensons... qu'il n'y a rien de plus raisonnable que de quitter un habit qui nous gêne, un lieu où nous sommes mal, de déposer un fardeau trop lourd pour nos épaules » (10).

Toutes ces phrases parlent bien du suicide en général. A vrai dire, celle du *Répertoire* est ambigue puisqu'elle appelle le suicide « cet acte fatal »; Bossange et Ferrus sont sans doute un peu trahis par l'expression, car ils se montrent, en d'autres passages, partisans résolus de la morale nuancée; et il n'y a guère qu'Alphonse Karr qui fasse nettement l'apologie du suicide. Mais, supposé même qu'ils

(1) P. 20. (2) P. 16. (3) P. 23. (4) P. 240. (5) *Elém. de phil.* 521. (6) P. 92. (7) Mot *Crimes et délits contre les personnes.* (8) P. 287 et 299. (9) P. 142. (10) *Sous les tilleuls*, ch. 93.

soient quatre à le faire, qu'est-ce que quatre phrases dans des centaines d'ouvrages et d'articles?

Douay, contredisant Falret, déclare que les partisans du suicide sont « bien peu nombreux » (1). A s'en tenir aux textes, c'est la vérité, c'est l'évidence. Ceux qui attaquent si violemment la morale favorable au suicide, alors comme aujourd'hui, ne pourfendent qu'une ombre. — Par contre, la morale nuancée garde des points d'appui solides et résiste vigoureusement à l'offensive de sa rivale.

Là même où sa rivale est le plus forte, il s'en faut qu'elle recule et cède le terrain conquis depuis deux siècles.

Considérons les mœurs : le silence fait autour des suicides est le fait considérable qui trahit et entretient l'aversion pour le suicide; mais, au fur et à mesure qu'on avance dans le siècle, ce silence lui-même se fait moins rigoureux : sous l'Empire, sous la Restauration, la presse ne signale guère les suicides; mais les comptes-rendus sont déjà beaucoup plus nombreux dans la *Presse* de Girardin, et, sous le second empire, ils sont aussi nombreux que de nos jours; c'est donc que la police renseigne les journalistes. En 1838, l'auteur de l'ouvrage anonyme *Du suicide* écrit : Jadis, on cachait les suicides, le secret était dans l'intérêt des parents et dans les vues de l'autorité (2). *Jadis*, — en 1838, l'auteur a donc l'impression qu'on les cache moins.

Autre fait, aucun auteur d'ouvrage sur le suicide ne signale de manifestation hostile aux obsèques des suicidés. Sans doute à la campagne, dans les petites villes, l'abstention du public est, à elle seule une marque d'aversion; mais nulle part il n'est question de cercueil brisé, de pierres lancées, de cadavre traîné. Le peuple ne fait donc aucun effort pour renouveler les scènes de l'ancien régime. C'est à peine si on a signalé la chose. Ces faits négatifs font peu de bruit. Pourtant celui-ci en dit long. Si le peuple avait l'impression profonde que le suicidé est vraiment un criminel, comment s'abstiendrait-il de toute manifestation? Dira-t-on que le refus de sépulture chrétienne lui paraît une punition suffisante? Mais, à la ville, il n'y a pas de coin des suicidés et l'enterrement civil n'est pas nécessairement une peine : or je ne vois pas qu'à la ville le public laisse paraître sa réprobation quand passent des cercueils de suicidés. A Paris, les journaux ne signalent pas qu'on s'abstienne de saluer. Un des suicides qui font le plus de bruit au XIXe siècle est celui d'Escousse et de Lebras. La presse ne relève aucun incident. Les funérailles religieuses sont assurées par l'Eglise française de l'abbé Châtel. D'après le *Constitutionnel* (3), une foule d'artistes et d'hommes de lettres se presse aux obsèques; trois orateurs, dont Béranger, prennent la parole au

(1) P. 10. (2) P. 2. (3) 21 février 1832.

cimetière. Même à la campagne, on voit parfois « un homme libre » prononcer un discours funèbre sur la tombe que l'Eglise a refusé de bénir (1).

Le suicide patriotique est presque unanimement admiré. Quand Bisson s'engloutit avec son navire, un projet de loi attribuant une pension à sa sœur est déposé à la Chambre. Le texte porte que Bisson est « mort glorieusement » (2). A la séance du 25 avril 1828, Mr de Tracy s'élève contre l'éloge excessif qu'on fait d'un acte de dévouement « digne d'intérêt sans doute, mais qui n'est en effet qu'un suicide honorable ». Il se trouve ainsi d'accord avec le théologien Carrière, mais il est en désaccord flagrant avec la Chambre. A divers passages de son discours, le *Moniteur* note : murmures, rumeur prolongée, vive rumeur. Le ministre de la marine proteste d'un ton indigné : « La France entière répondra! » Le projet est voté par 241 voix sur 244 votants. M. de Puymaurin demande qu'on transmette à la postérité sur le bronze et le marbre le glorieux dévouement de l'enseigne Bisson (3). Ainsi, les mœurs révolutionnaires ont balayé dans l'opinion les scrupules des théologiens. D'après Henri-Martin, le prince de Joinville ramenant en France les restes de Napoléon, décide, au cas où la déclaration de guerre le surprendrait en route, de se faire sauter plutôt que de se rendre (4).

Le suicide politique est moins en honneur qu'au fort de la Révolution. Néanmoins, le conventionnel Frécine, le poète Villetard se tuent pour ne pas vivre sous la tyrannie. A Waterloo et au lendemain de Waterloo, les suicides d'officiers sont assez nombreux. Un lieutenant-colonel se tue de désespoir en voyant la France envahie; Camille Babeuf se jette du haut de la colonne Vendôme quand les alliés entrent pour la seconde fois à Paris. Il y a, sous la Restauration, des suicides politiques dans l'armée. En 1849, le journal l'*Assemblée Nationale* écrit : « Désespérer et mourir, cette devise de Chatterton devient chaque jour davantage la religion de ceux auxquels de coupables professeurs politiques ont fait perdre courage ». Des Etangs dit qu'un certain nombre de saint-simoniens désabusés finissent par le suicide (5).

A ces faits il faut ajouter la tentative de suicide de Napoléon en 1814. On a lu plus haut les déclarations de l'empereur contre la mort volontaire. Mais idées et sentiments ne vont pas toujours de pair. Destitué par le conventionnel Aubry et sans ressources, Bonaparte,

---

(1) Victor LeFebvre, *Le suicide*, etc., p. 16. (2) Le texte adopté est dans Duvergier, XXVIII, 159. (3) *Moniteur*, 25 avril 1828. (4) *Hist. de France après* 1789, V, 177. (5) Des Etangs, 343, 337, 359, 363, 364, 489, 497, 420. Le suicide de Pichegru n'est pas établi (voir Barbey, *La mort de Pichegru*, P. 1909) ; celui de Berthier a été attribué à un accés de fièvre.

une première fois, est sur le point de se jeter à l'eau (1). En 1812, craignant de tomber aux mains des cosaques, il se fait remettre un poison préparé par le Dr Yvan.

En 1814, il s'empoisonne (2). La tentative sur le moment ne fait pas grand bruit. Benjamin Constant note seulement que Napoléon « a trouvé que l'espèce humaine ne valait pas qu'on lui donnât le plaisir d'une mort héroïque ». Mais plus tard l'évènement s'ébruite et soulève des discussions. En 1815, un almanach « blâme Napoléon de n'avoir pas lui-même mis fin à ses jours »; le 21 Janvier 1816, l'archevêque de Bordeaux écrit à l'auteur de cet almanach : « J'aurais aimé, Monsieur le rédacteur, que vous ne parussiez pas vous joindre à ceux qui lui reprochent de n'avoir pas eu le courage païen du suicide ». Après la mort de Napoléon « les récits du suicide se multiplient jusqu'en 1825 » (3). La tentative de 1814 n'agit pas évidemment sur l'opinion et les mœurs comme l'avaient fait les suicides révolutionnaires. D'abord des bonapartistes comme le docteur Antommarchi nient le fait, et puis, aux yeux du public, il y a loin de la tentative au fait. Néammoins le geste de l'empereur à Fontainebleau prouve combien reste puissante, même sur ceux qui condamnent en principe le suicide, la haute tradition reprise par la Révolution à l'antiquité.

Sur deux points encore, les mœurs résistent à l'offensive de la morale simple.

D'abord, un certain nombre d'hommes connus ou même célèbres finissent par le suicide, Chappe, l'amiral Villeneuve, le prince de Condé, le duc de Choiseul Praslin, Léopold Robert, Gros, Rabbe, Gérard de Nerval, Prévost-Paradol, Beulé, — on allongerait aisément cette liste.

Ensuite et surtout, les romantiques parlent avec une complaisance extrême de leurs velléités de suicide : jeune, Chateaubriand essaie de se tuer sans trop savoir pourquoi; certes il blâme après coup ce dessein, mais on sent qu'il n'est pas fâché d'en parler (4); Lamartine, mis en pension, ne cesse de penser au suicide (5); Benjamin Constant y songe, on ne sait trop pourquoi (6); George Sand raconte qu'elle a failli se jeter à l'eau (7); Musset dit, dans sa *Lettre à Lamartine*, qu'il a deux fois posé le fer sur son sein nu; Beaudelaire écrit :

J'ai prié le glaive rapide
De conquérir ma liberté,

(1) Des Etangs, 226. (2) Welschinger, article cité. (3) Tous ces détails se trouvent dans un article de M. Lecomte (*Intermédiaire des chercheurs et des curieux*, 20-30 mars 1921, p. 248). (4) *Mémoires d'outre-tombe*, III. (5) *Les Confidences*, livre VI. (6) Voir *Revue des deux Mondes* (15 avril 1844). (7) *Histoire de ma vie*, IV, 6 (t. VII, p. 228, ss.)

Et j'ai dit au poison perfide
De secourir ma lâcheté (1).

Ce que prouvent toutes ces confidences, c'est que le suicide, condamné en principe, n'en est pas moins, au sein d'une élite intellectuelle, une fin poétique dont l'idée s'offre aux âmes ardentes et sensibles, livrées au fameux mal du siècle. Mme de Staël constate le fait quand elle parle de « sentimentalité maladive », de « suicides littéraires » (2). Balzac écrit qu'en certains cas, il faut se tuer « ou avoir cette philosophie matérielle, froide, qui fait horreur aux âmes passionnées » (3). La mort volontaire, dit de même Reydellet, a quelque chose de noble « aux yeux des personnes passionnées », c'est l'écueil des grandes âmes » (4). D'après St-Marc Girardin, « les hommes qui n'ont point étudié, les femmes qui n'ont point lu de romans n'ont pas dans leurs peines recours au suicide, c'est la maladie des raffinés et des philosophes » (5). Ces déclarations sont d'autant plus intéressantes que, prises à la lettre, elles seraient démenties brutalement par les statistiques (6). Les gens du peuple se tuent au XIXe siècle. Mais, sur la masse des suicides quelconques, dont tout le monde signale et déplore l'accroissement régulier, Reydellet et St-Marc Girardin voient se détacher une mode qui leur paraît l'apanage d'une élite : femmes romanesques et mélancoliques, âmes raffinées qu'offense la vulgarité de la vie, « stoïques de salon » dit un autre écrivain.

Dernier fait à noter, s'il y a dans le gros du public de l'aversion pour le suicide, il y a aussi de l'indifférence et de la pitié. Plusieurs écrivains s'accordent à signaler ces sentiments. Bossange parle « d'une disposition générale à ne point blâmer » le suicide (7). Brou dénonce l'indifférence, « la froideur » publique (8). Falret constate que les lois viendraient échouer contre l'opinion publique, qui, « prononçant en dernier ressort absout le malheureux que le désespoir entraîne à une mort volontaire et accorde une tendre pitié à son délire » (9). On lit dans le livre *Du suicide* : « La fréquence du suicide est telle aujourd'hui que personne ne s'émeut ». Il est « considéré froidement ». « Ce sont des insensés ou des êtres nuisibles dont la société se trouve ainsi délivrée. On le dit et on le pense... » (10). Ebrard note les propos qu'on entend quand quelqu'un vient de se tuer : « Oh! le misérable, dit le sage, malheureux! s'exclamera la foule » (11).

Passons à la morale écrite : nous l'avons vu condamner le suicide,

---

(1) *Les fleurs du mal, Le vampire* ; *Le goût du néant.* (2) *Réflexion sur le suicide*, p. 73. (3) *La femme abandonnée*, p. 232. (4) p. 71, 32. (5) *Cours de littér.* I, p. 89. (6) Reydellet signale lui-même (page 51) que le suicide qui « n'avait longtemps fait de ravages » que parmi les hommes d'un certain rang « atteint désormais l'artisan, — surtout, ajoute-t-il « l'artisan aisé ». (7) P. 289. (8) P. 224. (9) P. 269. (10) P. 1. (11) P. 6.

et cette condamanation prononcée par des hommes de toutes les opinions et de tous les partis. Mais regardons de plus près et nous retrouverons tout ce qui nous a déjà frappés dans la morale écrite contemporaine : les arguments allégués contre le suicide sont tous, ou peu s'en faut, réfutés; quelques écrivains dégagent le principe de la morale nuancée; un grand nombre, sans avouer ce principe, nuancent plus ou moins délicatement la condamnation théorique qu'ils ont d'abord formulée.

Tissot, (après Ancillon), réfute la plupart des arguments allégués d'ordinaire pour prouver l'immoralité de la mort volontaire :

« L'homme ne s'est pas donné la vie, il n'a pas le droit de se la ravir » — Mais l'homme a-t-il donné la vie au criminel qu'il condamne à mort? Si Dieu m'a donné la vie, elle est à moi : « Je n'ai pas le droit de me la ravir, dites-vous? Eh, depuis quand peut-on se voler soi-même? »

La vie est « un dépôt confié par la Providence ». — Il n'y a de dépôt que quand le dépositaire accepte la garde de l'objet déposé. Ce n'est pas le cas pour la vie.

La vie est un poste. — S'il y a une autre vie, l'homme ne court pas risque de quitter son poste en se tuant, puisque, vif ou mort, il est là ou Dieu veut qu'il soit. En outre, le soldat garde son poste dans l'intérêt de l'armée. Mais qui a intérêt à ce que je reste vivant? Dieu? Nul n'ose le prétendre.

L'homme se doit à l'humanité, à la patrie, à ses amis? — Mais d'abord pourquoi le dévouement serait-il obligatoire? En outre, si l'on n'est tenu de vivre que dans l'intérêt des autres, il s'ensuit que, du jour où on cesserait d'être utile, on aurait le droit de se tuer. A cela l'on objecte qu'on peut toujours être utile « plus tard ». Mais, en attendant, on peut être à la charge d'autrui « tout de suite ». L'incurable qui souffre peut, dit-on encore, donner un exemple héroïque. Mais si les peines dont je souffre sont des peines secrètes que le public ne peut concevoir, comment pourra-t-il apprécier mon exemple et en tirer profit?

Dieu seul est l'arbitre de la vie des hommes. — Mais de quel droit dit-on, quand je me tue, je me soustrais à l'influence de la Divinité? En outre, si vraiment Dieu seul a sur nous droit de vie et de mort, de quel droit tuer les criminels?

L'homme doit vivre pour manifester les perfections infinies de Dieu. — Dieu a-t-il vraiment besoin de cette manifestation?

La vie présente est une épreuve qui nous permet d'en mériter une meilleure. — Qu'on le prouve! Et puis cette épreuve n'est-elle pas à son comble quand elle porte au désespoir. Enfin, si l'on fonde la réprobation du suicide sur cet argument, celui qui ne croit pas à la vie future aura le droit de se tuer.

Mais on doit sa vie à Dieu. — Quelle impiété de s'imaginer que Dieu puisse avoir besoin de l'homme!

Se tuer, c'est se révolter contre les lois humaines. — A ce compte « si les lois humaines ne défendent pas le suicide, il sera donc permis? »

C'est une révolte contre les lois naturelles. — Le suicide y est si peu contraire qu'il en fait partie.

C'est cruauté envers soi-même et lâcheté. Ce n'est pas cruauté, car, *nemini volenti fit injuria;* si c'est lâcheté, il faudra donc traiter de lâches tous ceux qui essaient de s'affranchir de leurs maux (1).

Alphonse Karr écrit : « Beaucoup ont déclamé contre le suicide... Nous n'avons au fond de ces déclamations jamais trouvé que la peur de la mort de la part de l'auteur ». On a à ce sujet « accumulé un grand nombre de niaiseries. La première est l'argument de Cicéron : l'homme occupe un poste — « Nous ne répondrons pas à un argument qui fait de Dieu un caporal ». Dieu d'ailleurs ne s'occupe pas de nous. On dit encore qu'il y a plus de courage à supporter ses maux qu'à s'en affranchir. — Mais il est parfaitement raisonnable de déposer un fardeau trop lourd (2).

Senancour, dans *Obermann,* attaque « les sophismes d'une philosophie douce et flatteuse, vain déguisement d'un instinct pusillanime, vaine sagesse des patients qui perpétue les maux si bien supportés et qui légitime notre servitude par une nécessité imaginaire ».

Vous me dites : attendez! La vie peut changer. — Mais mon cœur « désire tout, veut tout, contient tout » il ne sera jamais rassasié.

Vous me dites : Résignez-vous à des maux inévitables. — « Mais quand je consens à tout quitter, il n'y a pas pour moi de maux inévitables ».

Vous me dites : « un penchant naturel attache l'homme à la vie »— Il est remarquable que l'homme, dont la raison affecte tant de réprimer l'instinct, s'autorise de ce qu'il a de plus aveugle pour justifier les sophismes de cette même raison ».

Vous me dites : « Arrêtez vos désirs, bornez ces besoins trop avides; mettez vos affections dans les choses faciles... Que servent ces pensers d'une âme forte et cet instinct des choses sublimes?... » — « Certes,

---

(1) Pages 17 et 83 ss. Cf. Ozaneaux (425) : « pour recevoir un dépôt, un don, un vêtement, pour être mis à un poste, jeté dans une prison, envoyé en exil, la première condition, c'est d'être quelque chose. Donner, imposer, prêter la vie sont des expressions absurdes. A qui donner ? Qui charger du fardeau ? » D'après Douay (p. 13) le défaut des textes contre le suicide est qu'ils concluent à la résignation qui est un commencement de suicide. (2) *Sous les tilleuls,* ch. 93.

je n'ai rien à répondre à ces conseils qu'un homme mûr me donnerait, et je les crois très bons en effet pour ceux qui les trouvent tels ».

On me dit : Faites le bien. — Mais justement c'est le sentiment de mon impuissance à réaliser le bien véritable qui me fait quitter la vie. « Que l'on me condamne sévèrement si je refuse le sacrifice d'une vie heureuse au bien général; mais lorsque, devant rester inutile, j'appelle un repos trop longtemps attendu, j'ai des regrets... et non pas des remords ».

On me dit : le suicide est un crime. — Mais « ces mêmes sophismes qui me défendent la mort m'exposent où m'envoient à elle ». On admet la guerre, la peine de mort; « sous cent prétextes ou spécieux ou ridicules, vous vous jouez de mon existence; moi seul je n'aurais plus de droits sur moi-même... Tant d'inconséquence pourrait justifier tant d'injustice! »

Mais la société a ses droits. — L'homme n'a pas le droit de renoncer à sa liberté. Jusques à quand « de palpables absurdités arrêteront-elles les hommes? »

Vous me dites : Dieu m'a donné un rôle dans l'harmonie de ses œuvres. Je dois le remplir jusqu'au bout. — Vous oubliez que j'ai une âme. « Comment quitterais-je l'empire du maître de toute chose?»

Enfin vous alléguez les lois de la nature. — Mais justement la Nature me laisse la liberté de vivre ou de mourir (1).

De tous les arguments classiques le plus souvent critiqué est celui qui fait du suicide une lâcheté. Accuser de faiblesse celui qui va dans l'autre monde, n'est-ce pas « se donner un air de courage en restant dans celui-ci? » (2) Aussi, bien des auteurs expliquent que le suicide « était peut-être un acte de courage » chez les païens (3), qu'il y a « une certaine grandeur et quelque force dans les morts stoïciennes (4); ils reconnaissent en ceux qui se tuent de l'énergie (5), du courage (6), « un certain courage » (7), un instant de courage (8). « Il répugne à un Français, dit Flotte, d'accuser de faiblesse des hommes qui surent mourir avec tant de bravoure » (9). Douay déclare sans ambages : le suicide est généralement regardé comme une lâcheté », mais ces lâches ont parfois déployé « un courage extraordinaire » (10); Théry écrit : « Nous n'osons pas qualifier le suicide de lâcheté », Joyau écrit : celui qui se tue ne commet pas une lâcheté, « puisque les lâches ont peur de la mort » (11).

Donc au XIXe siècle, comme aujourd'hui, les arguments classiques

---

(1) Lettre IV. (2) Servan de Sugny, p. IX. (3) Reydellet, 174, 179. (4) Caro, 529, 530. (5) Servant Beauvais, 396. (6) P. Larroque, 313. (7) Favre, 187. (8) *Leçons de philos.* 205. (9) P. 109, (10) P. 136. (11) P. 92. Voir aussi la façon dont la question est esquivée dans Falret, p. 117 et le livre *Du suicide*, p.38.

sont réfutés, raillés, traités de considérations oiseuses, de sophismes, d'absurdités palpables, de niaiseries.

Comme aujourd'hui également, le principe de la morale nuancée s'affirme dans quelques ouvrages.

Affirmations parfois timides : des poètes louent certains suicides; tel Barthélémy chantant les héros de prairial : « voici des héros grands comme Caton d'Utique » (1), tels Brizeux (2) ou Mme Ackermann (3) célébrant le suicide altruiste, tel Musset exaltant le suicide d'amour (4), tel Joseph Delorme qui, pauvre, sans espoir, sans amour, s'écrie :

Pourquoi ne pas mourir? De ce monde trompeur
Pourquoi ne pas sortir sans colère et sans peur
Comme on laisse un ami qui tient mal sa promesse?... (5)

tel Sully Prudhomme, approuvant ceux qui ne veulent pas survivre à « une perte irréparable » (6), tel Leconte de Lisle, célébrant le suicide qui est une révolte :

O cœur toujours en proie à la rebellion
Qui tournes haletant dans la cage du monde,
Lâche, que ne fais-tu comme a fait ce lion? (7)

Parmi les moralistes, on ne compte pas les déclarations un peu vagues et embarrassées : « S'il est en morale une criminalité douteuse, c'est celle du suicide volontaire » (8); Dieu seul est juge « et il réforme sans doute bien souvent les jugements des hommes » (9); si le suicide mérite souvent notre réprobation, « souvent aussi il réclame notre pitié et notre indulgence » (10). « Ce crime affreux, dit Quételet, peut aussi, dans nos mœurs et dans nos institutions modernes, prendre, selon les circonstances, le caractère d'une vertu » (11). « Le suicide, écrit le Dr Lisle, est, dans certains cas, rares il est vrai, une preuve éclatante de raison, nous oserions presque dire de vertu » (12).

Voici des déclarations plus franches : « On me rendra la justice de croire que je ne mets pas tous les suicides sur le même rang » (13);

---

(1) *Douze journées de la Révolution*, Xe journée. (2) *Jacques le maçon*, (*Œuvres*). I, p. 26). (3) *La guerre*, *Œuvres*, p. 126. (4) Voir les derniers vers de *Simone*. (5) *Poésies complètes*, P. 1840, p. 29, cf. *Le suicide* (p. 32). (6) *Au jour le jour*, (Poésies, P. 1879). (7) *La mort d'un lion* (*Poèmes barbares*, p. 226). (8) Parisot, *Encyclop. portative*, *Morale*, P. 1826, mot *suicide*. (9) Saillet, p. VII. (10) Descuret, 665. (11) *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, P. 1835, p. 146. (12) P. 170. (13) B.V.F., p. 44, note.

« on blesse l'opinion universelle et nous sommes tenté d'ajouter : la morale, en soutenant que l'homme n'a jamais ce droit (de se tuer) » (1); — Des Etangs distingue nettement les suicides « qui ont un caractère » de grandeur et d'héroïsme » et ceux qui n'expriment « que des défaillances de l'âme et de la lassitude de vivre » (2).

Enfin Ferrus dégage nettement le principe de la morale nuancée : « Le suicide, selon les circonstances particulières où il s'accomplit, peut être un acte de lâcheté ou d'énergie, de piété ou d'athéisme, de faiblesse ou d'héroïque dévouement » (3). Littré, non moins nettement, dégage la conclusion pratique : « Quand un homme expose clairement les raisons qui l'empêchent de vivre, et quand ces raisons sont réelles et non pas imaginaires, quel motif y a-t-il de lui dénier la liberté morale, telle que nous la concevons chez chacun de nous ? » (4).

Mais où la morale nuancée montre le mieux sa puissance, c'est lorsqu'elle trouble jusqu'à ses adversaires, leur imposant soit des définitions arbitraires qui corrigent leur formules générales, soit des « exceptions » qui ruinent leurs principes.

Définitions : pour Mme de Stael, le suicide est le renoncement à l'existence « parce qu'elle nous est à charge » (5) ; pour Bertrand, c'est l'action de se tuer « dans l'intention égoïste de perdre la vie » (6); Tissot distingue le suicide « intéressé » du suicide « désintéressé » (7); Mesnier, pour condamner le suicide, le distingue de la mort volontaire : le suicide est la « destruction violente et subite de sa propre existence que commet l'homme obéissant à l'impulsion de ses passions et de sa disposition d'esprit », la mort volontaire est « celle qu'on choisit, afin de conserver sa dignité morale et de mourir pour ses idées » (8). Il y a des définitions analogues dans les ouvrages destinés à l'enseignement. « Le suicide, dit Genty, est l'acte par lequel, volontairement et sans utilité pour personne, un homme se donne la mort quand la vie lui est à charge » (9). D'après Bénard, le suicide « proprement dit » est celui qui a pour cause ou pour motif la souffrance physique ou morale, l'ennui et le dégoût de la vie (10). Saisset dit : c'est « l'acte d'un homme désespéré ou dégoûté de la vie qui se tue pour n'en plus supporter les charges et les ennuis » (11), Bernard : « le sacrifice volontaire de la vie en vue d'échapper à la vie elle-même » (12).

« Pour qu'il y ait suicide, dit Chastagnaret, il faut que le but de se détruire soit le but final de la personne qui attente à ses jours ; de

---

(1) Dabadie, p. XXVI. (2) p. 58. (3) P. 120. (4) Phrase citée par Larousse, *Grand Dictionnaire universel*, P. 1875, t. XIV, mot *suicide*, p. 1217. (5) *Réflexions sur le suicide*, 13.74. (6) P. 1. (7) P. 7. (8) P. 13. (9) t. II, 2e partie, ch. 1. (10) P. 423. (11) P. 367. (12) P. 518.

plus, il faut que les motifs qui portent à cet acte proviennent spécialement de la sensibilité... Ainsi le dévouement de Jésus-Christ pour l'humanité, la mort fanatique des Circoncellions, les sacrifices des veuves indiennes et beaucoup d'autres exemples ne sont pas, à nos yeux, de véritables suicides » (1).

Exceptions, nuances : reprenons les livres de ces penseurs qui « condamnent le suicide ». Combien, après avoir porté cette condamnation s'appliquent à en limiter, à en nuancer l'effet! Combien prévoient des excuses possibles, des cas dignes de pitié, des sacrifices dignes d'admiration ! Combien en viennent à se contredire, soit d'un écrit à l'autre, soit au sein d'un même écrit!

On cite la phrase de Napoléon condamnant l'erreur de Caton; mais, en 1791, Bonaparte admire dans ce même suicide « le spectacle de la force » et se sent, en y songeant, « enorgueilli dans son espèce » (2).

Mme de Stael a beau renier ses premières déclarations en faveur du suicide; d'abord, elle excepte de sa condamnation tout ce qui est « sacrifice de soi aux autres ou, ce qui est la même chose, à la vertu »; en outre, elle accorde indistinctement sa pitié à tous ceux qui se tuent : « Ah! qu'il faut de désespoir pour un tel acte! Que la pitié, la plus profonde pitié soit accordée à celui qui le commet !... » (3)

Lamartine condamne le suicide, mais Julie dit à Raphaël : « Oh! mourons!... Vois-tu comme tout est préparé autour de nous pour un évanouissement de nos deux vies?... Oh! mourons dans cette ivresse de l'âme et de la nature qui ne nous laissera sentir de la mort que sa volupté! Plus tard, nous voudrons mourir et nous mourrons peut-être moins heureux ! » (4)

Michelet écrit : « Nous ne sommes point partisan du suicide ». Mais c'est pour ajouter aussitôt, à propos de François Ier captif : « Et cependant, s'il fut jamais permis, c'est à celui peut-être dont la captivité devient celle d'un peuple, à celui dont la personnalité étourdie met la patrie sous les verroux. Malheur à la mémoire du prisonnier qui s'obstina à vivre, et qui montra la France sous le bâton de l'étranger ! » (5)

Cousin loue le jeune homme qui « placé entre l'échafaud et la trahison d'une cause sacrée, monte volontairement à vingt ans sur

---

(1) P. 1 et 2. (2) *Discours sur le bonheur*, composé en 1791 pour l'Académie de Lyon, (cité par Chuquet, *La jeunesse de Napoléon*, t. II, p. 219 et 221). Cf. La phrase citée par Brierre de Boismont, d'après G. Libri « Quand la patrie n'est plus, un bon citoyen doit mourir, » (p. 438). (3) *Réflexions sur le suicide*, p. 346, 350, 344. (4) *Raphael*, 52. (5) *Hist. de France*, VIII, ch. 13, p. 217.

l'échafaud » (1). Damiron dit de même que, quand on ne peut vivre qu'au prix de la trahison, « la vertu est de mourir » (2).

Vigny, après avoir dit : le suicide est un crime, qui veut le nier? ajoute : « Il ne s'agit que de savoir si le désespoir n'est pas quelque chose d'un peu plus fort que la raison et le devoir. Certes, on trouverait des choses bien sages à dire à Roméo, sur la tombe de Juliette; mais le malheur est que personne n'oserait ouvrir la bouche pour les prononcer devant une telle douleur ». Un homme comme Chatterton, est pareil au scorpion qui, entouré de flammes, se perce de son dard : « Quand un homme meurt de cette manière, est-il donc suicide? C'est la société qui le jette dans le brasier » (3). Hugo condamne rudement le suicide du blasé qui se tue par ennui, mais devant Léopold Robert, Gros, Rabbe, « le croyant prie et le penseur médite », et Hugo avoue son incertitude :

Amas sombre et mouvant de méditations
Problèmes périlleux, obscures questions!... (4)

Béranger parle du « suicide affreux » d'Escousse et de Lebras, mais le refrain de sa chanson les montre en route pour le ciel.

Même invasion de la morale nuancée dans les ouvrages sur le suicide. Selon B.V.F., c'est courage de se tuer pour éviter la honte de l'échafaud (5). Bertrand célèbre Curtius (6). Selon Bossange, qui se tue sous le coup du malheur inspire la pitié, qui se tue pour fuir la honte inspire l'estime, qui cède à une peine d'amour inspire la sympathie (7). Brierre de Boismont ne veut pas qu'on parle « sans réflexion » de Decius, Codrus et Curtius. Il lui échappe de dire qu'en parcourant les papiers laissés par les suicidés, on trouve quelquefois leur raisons si logiques qu'on est embarrassé pour répondre (8). Delasiauve approuve le suicide d'un père amoureux de sa fille, d'un magistrat devenu le héros d'un drame épouvantable : « Dans de semblable conditions, qui ne se sentirait résolu à imiter ces exemples ? » (9) Pour Descuret, celui-là seul est coupable qui se tue « au mépris de tous ses devoirs », mais Codrus et Decius ne sont pas des suicides (10). Broussais blâme Caton, mais approuve « le sacrifice de soi-même » pour la patrie, pour les amis (11). D'après Cazauvieilh, le suicide par dévouement est chose admirable (12). Celui qui se tue, déclare Douay, est « un assassin ». « Cependant, comme il mérite la pitié ! » (13) Ebrard, qui condamne le suicide en termes particulièrement violents et absolus, reconnait qu'il y a « un

(1) P. 413. (2) P. 95. (3) Préface de *Chatterton*. (4) *Chants du crépuscule*, XIII. (5) P. 44. (6) P. 2. (7) P. 288. (8) P. 601 et 88. (9) P. 3. (10) P. 665, 667. (11) P. 170. (12) P. 210. (13) P. 11.

généreux et légitime suicide chrétien ». Les morts « suscitées par l'amour de ses semblables, par l'amour de la patrie et de la gloire, ne sont pas des morts vulgaires; ce sont les plus sublimes des suicides » (1). Esquirol dit que, quand le suicide a pour motif des sentiments élevés, il est « plus digne d'admiration que de blâme » (2), Falret que les suicides d'amour méritent non l'admiration, mais « une tendre pitié » (3); Lisle approuve le vagabond sans ressources, qui se jette à l'eau plutôt que de voler (4). Certains suicides, d'après Reydellet, sont tellement excusables qu'ils deviennent l'objet d'un culte, par exemple ceux qui ont pour cause l'amour ou quelque grand regret (5). Saillet tout en condamnant Lucrèce, Caton, et Brutus, écrit : « Rien de petit, rien de personnel dans ces suicides : tout y est grand, généreux, admirable ». Quant à ceux qui succombent comme Chatterton, « on n'ose les condamner; on ne peut que gémir sur leur sort » (6). Selon Tissot, les actes de Samson et d'Eléazar ne sont pas des suicides » (7). Ch. F. Sol. proteste contre toute assimilation de l'assassin et du suicide : l'assassin est un égoïste, « le suicide est un être désintéressé qui pousse l'abnégation juqu'à se sacrifier, plutôt que d'attenter aux autres » (8).

Même effort pour nuancer la morale dans les ouvrages destinés à l'enseignement : on discute à propos de Caton, on pardonne à Lucrèce, on admire Codrus, Samson, les martyrs (9). Ozaneaux flétrit le suicide égoïste, mais il ajoute : honneur, « cent fois honneur » à celui qui meurt pour son père, pour sa patrie! (10) Saisset déclare que les suicides qui ont une autre fin que celle de se dérober aux charges et aux ennuis de la vie « sont écartés de la question » (11). Fabre déclare qu'il est beau de sacrifier sa vie au devoir, « même par une mort volontaire »; mourir ainsi pour une idée, pour sa famille , pour sa patrie, est « toujours méritoire et souvent héroïque » (12). Souquet distingue le suicide, désertion du devoir, de la mort volontaire qui est le sacrifice de la vie au devoir (13).

Enfin c'est sans doute l'ascendant secret de la morale nuancée qui fait que les adversaires du suicide s'entendent si peu sur la gravité de la faute qu'ils s'accordent à condamner. Pour beaucoup, c'est « un crime »; pour Ebrard, c'est même « le plus grand et le dernier de tous les crimes »; pour Broussais, c'est « presque un crime »; pour Bernard et Dabadie, c'est « une faute ou un crime »; pour Parisot, c'est un acte dont « la criminalité est douteuse »; pour Ch. F. Sol., ce n'est pas un crime.

---

(1) P. 67-68. (2) P. 224. (3) P. 134. (4) P. 170. (5) P. 63. (6) P. V. et VII. (7) III, 107. (8) P. 32. (9) Voir Flotte, p. 17, Maugras, 286, Bouttier, 80 ss., etc. (10) P. 429. (11) P. 367. (12) P. 188. (13) p. 98.

Dans celui qui se tue, Douay voit « un assassin »; Ch. F. Sol, explique nettement que ce n'est pas un assassin.

Selon Grenier-Altaroche, le suicide inspire « l'horreur » (1). Selon Reydellet, ce qu'il y a de plus grave, c'est qu'il n'excite pas l'horreur, qu'il n'a pas « l'aspect repoussant » qu'ont d'autres crimes.

Enfin, le suicide, à en croire Joly, est « l'immoralité même »; mais Dabadie dit seulement que celui qui se tue est « blâmable »; Cazauvieilh écrit : acte « répréhensible ».

Ainsi, sur les points mêmes où l'offensive de la morale simple est la plus vigoureuse, la morale nuancée résiste. Dans la littérature et le droit, nous allons voir mieux qu'une résistance.

IV

Résistance de la morale nuancée (suite) : 1) La littérature : apologie de certains suicides ; la morale en action : suicide altruiste, suicide d'amour, suicide destiné à sauver l'honneur ou à expier ; le suicide romantique ; 2) le droit : maintien et affermissement de l'œuvre révolutionnaire.

On trouve, dans la littérature du XIXe siècle, les mêmes arguments que nous avons déjà relevés dans la littérature contemporaine, en faveur de certains suicides : la mort volontaire est parfois un devoir envers autrui (2), une solution logique (3), un « bris de prison » (4), un moyen d'éviter la honte (5), une expiation (6), une preuve de grandeur d'âme ou de sensibilité (7). Je ne m'attarde pas à citer les textes qui rendent exactement le même son que ceux de nos écrivains. En voici quelques-uns seulement dans lesquels la morale nuancée s'exprime avec plus d'énergie, semble même braver sa rivale.

« Est-ce un mot qui m'arrête! s'écrie Antony... Suicide?... Certes, quand Dieu a fait des hommes une loterie au profit de la mort et qu'il n'a donné à chacun d'eux que la force de supporter une certaine quantité de doulleur, il a dû penser que cet homme sucomberait sous le fardeau, alors que le fardeau dépasserait ses forces... Et d'où vient que les malheureux ne pouraient pas rendre malheur pour malheur? Cela ne serait pas juste, et Dieu est juste » (8).

Dans les *Mémoires d'un suicidé*, l'auteur cause avec Jean Marc :

---

(1) *Essais sur les lois normales de l'homme*, P. 1830, P. 70. (2) G. Sand, *Jacques* (lettre 96), Soulié, *Les mémoires du diable*, (I, p. 121). (3) *César Birotteau*, 172. (4) Hugo, *L'homme qui rit*, p. 103. (5) G. Sand, *Jacques* (lettre 21) ; Balzac, *Illusions perdues*, 296 ; *Histoire des treize*, 98 ; E. Sue, *Le juif errant*, t. II, ch. 7 ; *Frédéric et Laqueryie*, *La fausse clef*, II, 5, etc. (6) Luco de Lancival, *Périandre*, IV, 4, etc. (7) Balzac, *Illusions perdues*, 120, 328 ; *La cousine Bette*, 301 ; *Le député d'Arcis*, 101 ; *Le contrat de mariage*, 113 ; Sandeau, *Marianna*, p. 200, etc. (8) Dumas, *Antony*, III, 3.

« La mort volontaire est-elle permise? est-elle défendue? Je disais non. Il disait oui. Avez-vous le droit de retirer une force quelconque de la circulation, m'écriai-je? — Parbleu, répondait-il, si la circulation m'entraîne où je ne veux pas ! — Voilà du fatalisme. — Oui, mais je me tue pour faire acte de libre arbitre, et je rétablis l'équilibre ». « Sa conclusion fut celle-ci : si je me tuais, mon suicide serait le résultat ou plutôt la résultante de la volonté de Dieu et de la mienne. En effet, Dieu pense en nous, puisque notre âme est une émanation directe de son essence. Si donc la pensée me vient de hâter l'instant où je quitterai ma forme actuelle, c'est à Dieu que je la dois. Je reste maître, moi, avec mon libre arbitre, de la discuter, de la repousser ou de l'admettre. Il en est de cela comme d'une maladie qui est insignifiante, dangereuse ou mortelle, et dont le germe est en nous. Si cette pensée s'agite en moi sans me troubler, elle est insignifiante; si elle m'inspire une résolution funeste, elle est dangereuse; si elle s'est emparée de moi, jusqu'au point de me forcer à exécuter ma résolution, elle est mortelle » (1).

« Quand la vie d'un homme, dit le Jacques de Georges Sand, est nuisible à quelques-uns, à charge lui-même, inutile à tous, le suicide est un acte légitime qu'il peut commettre, sinon sans regret d'avoir manqué sa vie, du moins sans remords d'y mettre un terme » (2).

Au moment de se tuer, le comte de Camors écrit à son fils : « La vie m'ennuie, je la quitte. La vraie supériorité de l'homme sur les créatures inertes ou passives qui l'entourent, c'est de pouvoir s'affranchir à son gré des servitudes fatales qu'on nomme lois de la nature. L'homme peut, s'il le veut, ne pas vieillir. Le lion ne le peut pas. Méditez sur ce texte, toute force humaine est là » (3).

Un héros de mélodrame déclare : « Sans doute, nul n'a le droit de disposer de sa vie lorsqu'elle peut être utile ou lorsque, par de grandes souffrances, il peut offrir l'exemple d'un grand courage »; mais, quand il est impossible de rester ici-bas « sans être pour la société un objet de scandale et d'horreur, sans devenir pour les siens le funeste artisan de maux irréparables, alors, c'est presqu'un devoir d'en sortir » (4).

On pourrait citer bien des phrases analogues. Je n'insiste pas, parce que les déclarations de ce genre répondent seulement aux déclarations en sens contraire qu'on a lues plus haut. Il y a donc là simplement riposte, et non pas victoire de la morale nuancée. Au contraire, dans la morale en action, elle triomphe avec éclat.

Tout ce que nous avons vu dans les œuvres contemporaines se retrouve ici.

---

(1) P. 13. (2) Lettre 96. (3) P. 4. (4) *La chapelle des bois*, III, 1.

Il arrive, il arrive même souvent que traîtres et bandits se tuent, et, en se tuant, restent odieux. Mais je ne vois pas de personnages qu'un suicide rende antipathique. Il semble que dans les mélodrames, (où ces suicides de criminels sont plus nombreux qu'ailleurs), on réserve la mort volontaire aux bandits qui ont quelque allure. Par exemple, dans une pièce de Daubigny, Romberg qui est une canaille, mais un grand seigneur, s'écrie : oui, Romberg est un criminel, mais « ce criminel n'est pas un homme ordinaire; ses espérances sont détruites; il se met au-dessus de sa destinée; son caractère lui commande d'aller rejoindre sa victime et son courage obéit » (1), et, sur cette phrase il se tue. Mais, dans *la Vallée du Torrent*, Reimbeau, qui a joué un rôle particulièrement répugnant, parle en vain de se tuer : on ne lui en laisse pas la liberté et on le livre à la justice (2). Dans la *Chapelle des bois*, il y a deux criminels; l'un s'est laissé entraîner au mal par faiblesse, l'autre est tout à fait corrompu : le premier se tue, mais on empêche le second de se frapper, comme si une telle mort était trop belle pour lui (3).

Autant la littérature évite d'illustrer la morale en paroles, en rendant ceux qui se tuent odieux ou antipathiques, autant elle paraît s'appliquer à exprimer les nuances de la doctrine opposée : pitié, sympathie, approbation, estime, admiration vont à ceux qui se tuent lorsqu'il y a dans leur résolution altruisme, amour, désir de sauver l'honneur, remords et désir d'expier.

Dans les ouvrages les plus divers, le suicide altruiste excite la sympathie : lord Grenville accepte la mort « pour sauver l'honneur de sa maîtresse » (4); Pauline, dans la *Peau de chagrin*, essaie de s'étrangler pour prolonger la vie de Raphaël (5); le Paul d'Aspremont de Théophile Gautier pense à se tuer pour ne pas porter malheur à sa fiancée (6); Jacques et Julie d'Estrelles, dans les romans de Georges Sand (7), Daniel, dans le roman de Feydeau (8), le mari d'Eulalie, dans Nodier (9) se tuent ou veulent se tuer pour ne pas être un obstacle au bonheur de celles qu'ils aiment; Mme des Arcis se sacrifie pour que sa fille vive (10); tous en sont d'autant plus sympathiques. Dans un roman populaire de Ponson du Terrail, on dit d'Armand de Kergaz, l'ange du bien, qu'il serait homme à se tuer, pour que sa veuve puisse être heureuse avec un autre (11). On trouve des résolutions et des actes analogues dans les pièces de théâtre, appartenant aux genres les plus différents : pièces classiques, comme

(1) *Le pauvre berger*, sc. dern. (2) III, 14. (3) sc. dern. (4) *La femme de trente ans*, p. 69. (5) P. 305. (6) *Jettatura* (Romans et contes). (7) *Jacques*, lettre 96. *Antonia*, p. 300. (8) *Daniel*, p. 246. (9) *Le peintre de Salzbourg*, p. 151. (10) Musset, *Pierre et Camille*, p. 128. (11) *Le club des valets de cœur*, p. 54.

le *Corésus* (1) de Millevoye ou la *Vestale* de Jouy (2), drames romantiques comme le *Vampire* de Dumas (3), le *Salvator Rosa* de Dugué (4), l'*André del Sarto* de Musset (5), comédies bourgeoises comme les *Idées de Madame Aubray* (6) ou le *Mauvais sujet* de Scribe (7), mélodrames comme l'*Aïeule* de Dennery (8). Partout ceux qui se sacrifient ainsi excitent l'admiration.

La sympathie va encore à ceux qui refusent de survivre à un parent ou un ami. Souvent les héros pensent à se tuer, puis la vie peu à peu le reprend, mais leur premier désir les relève à nos yeux : c'est le cas dans le *Peintre de Salzbourg* (9) le *Lépreux de la Cité d'Aoste* (10), *Bug Jargal* (11), le *Médecin de campagne* (12), le *Club des valets de cœur* (13). Quand il y a vraiment suicide, comme à la fin de *Quatre-vingt-treize*, le héros n'en est que plus grand. Dans le roman de Lamartine, on dit du père de Geneviève qui n'a pas voulu survivre à sa femme : « Le brave homme... Il s'est noyé lui-même; mais cela n'empêche pas que c'était un brave homme, allez!... » (14) L'impression n'est pas moins favorable quand quelqu'un ne veut pas survivre à une désillusion sur ceux qu'il aimait (15).

On ne peut songer à énumérer tous les héros, toutes les héroïnes séduisantes et sympathiques qui, à l'exemple de dona Sol, se tuent ou veulent se tuer quand la mort leur ravit l'objet de leur amour : personnages de Chateaubriand, de Mme Cottin, de Fiévée, de Nodier, de Balzac, de Lamartine, de Hugo, Musset, Th. Gautier, Stendahl, Mérimée, Louise Colet, Murger, Eugène Sue, Loti, Montépin et bien d'autres (16). Ceux qui s'en tiennent au désir de mourir rougissent parfois, non pas de l'avoir eu, mais de n'y pas avoir cédé : « Je me méprise, dit la Julie de Balzac, après la mort de celui qu'elle aimait; le soir, quand mes gens dormaient, j'allais à la pièce d'eau courageusement... Lorsque je me retrouvais au lit, j'avais honte de moi » (17).

Plus nombreux encore et non moins sympathiques sont les amants qui se tuent ou songent au suicide quand ils ne peuvent avoir ce qu'ils aiment : Atala, Corinne, Claire d'Albe, le héros de *Valérie*, la

---

(1) II, 1. (2) III, 6. (3) V, 12. (4) sc. dern. (5) sc. dern. (6) IV, 5. (7) sc. 2 (8) P. 7. (9) P. 140. (10) P. 247. (11) P. 277. (12) P. 266 ss. (13) P. 38. (14) ch. XXIV. (15) Dugué, *Les Pharaons*, V, 3. (16) *Les Natchez*, fin, — *Claire d'Albe*, 166, — *La dot de Suzette*, 22, — *Thérèse Aubert*, 165, *La neuvaine de la Chandeleur*, 333, *Adèle*, 385, *La Blonde Isaure*; — *La femme de trente ans*, 86, *Illusions perdues*, 133, *La comtesse de Langeais*, 262, *Les Chouans*, 284, *Le curé de village*, 153 ; *Adieu*, 118, *L'homme qui rit*, 468, *Raphaël*, fin. Frédéric et Bernerette, 235, *Musidora* 212, *Le rouge et le noir*, II, 212, *Mosaïque*, 130, *Folles et saintes*, II, 129, *Scènes de la vie de jeunesse*, 7, *Le juif errant*, XVI, *Le roman d'un spahi*, 356, *Une passion* 183, etc. (17) *La Femme de trente ans*, 86.

Régina des *Nouvelles Confidences*, la petite Aldini, Jacques Ormonde, Bénédict, Fabrice, Julien Sorel, Albert dans *Mademoiselle de Maupin*, Octave de Saville, Musidora, Bernerette, Croisilles, Julie, Esther, le général de Montriveau, Etienne et Gabrielle, de Nueil, lord Grenville, Julia de Trécœur, la Madeleine d'Alphonse Karr, le Fernand de Murger, le Jean Marc de du Camp, la Denise de Dumas, le héros de l'Arlésienne, la Jeanne de Barbey d'Aurevilly (1), et on allongerait indéfiniment la liste. Suicides ou vélléités de suicides se retrouvent dans des romans d'un tour plus populaire, comme ceux d'Eugène Sue, de Ponson du Terrail, de Paul Féval (2), et même Genlis (3), de Mme de Duras (4), de Mme de Girardin (5). Toujours le désir de mourir ennoblit, réhabilite, fait couler « des pleurs d'admiration » (6).

Même note dans les mélodrames de Pixérécourt (7), les pièces classiques d'Ancelot (8) et Jouy (9), les drames de Dumas père (10) et de Dugué (11), les pièces de Feuillet (12) et de Dumas fils (13).

Les amants trahis suivent l'exemple des amants sans espoir. On les retrouve sympathiques dans Nodier (14), Georges Sand (15), Gautier (16), Sandeau (17), Karr (18), Fouinet (19), Feydeau (20), Ch. de Bernard (21), Daudet (22), Theuriet (23), Loti (24), comme dans Murger (25) et Champfleury (26), comme dans Balzac (27) et les

---

(1) *Corinne*, ch. III, Mme Cottin *Claire d'Albe*, 69, 117, — Mme de Krudener, *Valérie*, II, 37, — *Nouvelles Confidences*, II, 63, — *La dernière Aldini*, p. 128 — *La tour de Percemont*, 161, *Valentine*, 87, 93, — *La Chartreuse de Parme*, XX, *Le rouge et le noir*, II, 108, 116 ; — Th. Gautier, *Mlle de Maupin*, 397, *Avatar*, 94, *Fortunio*, 119 ; — Musset, *Frédéric et Bernerette*, 235, *Croisilles*, 8,— *La femme de trente ans*, 49, 65 — *Splendeur et misère des Courtisanes*, 22, *Illusions perdues*, II, 153, *La comtesse de Langeais*, 148, *L'enfant maudit*, 107, *La femme abandonnée*, 231 ; — *Sous les tilleuls*, 126, 305, — Murger, *Le pays latin*, 325, — Du Camp, *Mémoires d'un suicidé*, 19, 22 ; — *Fromont jeune* et *Risler ainé*, 242 ss. ; — Barbey d'Aurevilly, *L'ensorcelée*, 208, (2) E. Sue, *Les sept péchés capitaux*, *L'orgueil*, 80, *Les mystères du peuple*, I, 21, *Le juif errant*, t. IV, ch. 61, — Ponson du Terrail, *Les exploits de Rocambole*, p. 64 ; P. Féval, *Le fils du Diable*, 42; *La fille des rois*, 21. (3) *Adèle et Théodore*, I, 161. (4) *Edouard*, II, 63, 217. (5) *Marguerite ou deux amours*, II, 164 ; (6) Soulié. *Mémoires du Diable*, II, 243. (7) *Le belvédère*, I, 9. (8) *Lord Byron à Venise*, II, 17. (9) *Julien*, V, 6. (10) *L'invitation à la valse*, sc. 7 et 21. *L'honneur est satisfait*, sc. 24. (11) *Les amours maudits*, III, 5, V, 4. (12) *La Belle au bois dormant*, IV, 13. (13) *L'Etrangère*, IV, 3 et 5 . (14) *Le peintre de Salzbourg*, 18. (15) *La confession d'une jeune fille*, II, 246. (16) *Militona*, 256. (17) *Marianna*, 154, 199, 389. (18) *Sous les tilleuls*, 169. (19) *Le village sous les sables*, II, 257, 259. (20) *Fanny*, 78, 218, 247. (21) *Le gentilhomme campagnard*, IV, 206. (22) *Numa Roumestan*, 313. (23) *Le sang des Finoël*, p. 314. (24) *Le roman d'un spahi*, 57. (25) *Les amours d'Olivier*, *Scènes de la vie de jeunesse*. (26) *Chien-Caillou*, 29. (27) *Albert Savarus*, 249, *Mémoires de deux jeunes mariées*,

Goncourt (1) comme dans Sue (2), Paul Féval (3), Ponson du Terrail (4), Gustave Aimar (5), dans les drames de Dumas (6) et de Musset (7), comme dans les mélodrames de Dennery (8). Par contre, ceux qu'on tourne en dérision, ce sont les amants qui parlent de se tuer et ne se tuent pas.

Suicides destinés à sauver l'honneur : c'est presqu'une règle admise qu'un homme d'honneur doit se tuer pour échapper à l'infamie du supplice, du bagne , de la prison. « Jamais un Mauprat ne traînera son nom sur les bancs d'un présidial » (9). Dans les *Marana*, un officier qui a tué sa maîtresse, se tue « pour éviter le déshonneur de son procès et la mort ignoble de l'échafaud » (10). Dans la même nouvelle, la vertueuse Juana, voyant son mari près d'être arrêté, lui tend un pistolet : « Vos enfants vous en supplient ! » et, comme il hésite, elle tire. Le procureur du roi, qui croit à un suicide, *félicite* Juana : « Du moins, s'il a été égaré par sa passion, il sera mort en militaire » (11). Dans la pièce de Feuillet, le colonel, ayant surpris Chamillac en train de voler, lui dit : « Si, dans vingt minutes tu ne t'es pas fait justice, je te fais arrêter » (12). Dans des drames de Dumas, on donne à des prisonniers le moyen de se détruire (13), on les tue (14); on reproche à des coupables de « n'avoir pas la force de prendre un poignard » (15). Dans les mélodrames, les suicides destinés à éviter une condamnation sont particulièrement nombreux (16). Le vertueux Dorfeuil offre à son père, pour le décider, de l'accompagner dans la mort : « Ne lègue pas l'infamie pour héritage à tes enfants » (17).

Presqu'autant que la prison, les personnages sympathiques, ou qui veulent le redevenir, craignent la honte d'une mise en faillite, d'une condamnation pour dettes, et se tuent afin de s'y soustraire. Dans le *Michel Pauper* de Becque, La Roseraye se confie au comte

---

219, *Béatrix*, 284, *Honorine* 38, *Le colonel Chabert*, 167, *La muse du, département*, 283, *Histoire des Treize*, *Ferragus*, 75, 122.

(1) *La Faustine* 85. (2) *Les sept péchés capitaux*, *La gourmandise*, 32, 39. (3) *La créole*, 12. (4) *Le club des valets de cœur*, 315, *Les exploits de Rocambole*, 38. (5) *Le grand chef des Aucas*, 19. (6) Dumas, *Lorenzino*, V, 8. (7) Musset, *André del Sarto*, sc. dern. (8) *Les Amours de Paris*. (9) G. Sand, *Mauprat*, 21, Cf. E. Sue. *Le juif errant*, t. IV, ch. 61, *Monte-Cristo*, XCII, (suicide du comte de Morcerf) et CVIII, Villefort, dit à sa femme de se tuer pour éviter l'échafaud. (10) Balzac, *Les Marana*, 50, cf. *Le cabinet des Antiques*, (p. 274). (11) *Les Marana*, 65, (12) *Chamillac*, sc. dern. (13) Dumas, *Christine*, V, 3 ; (14) *La guerre des femmes*, V, 8, 3. (15) *Gabriel Lambert*, III, 2. (16) Daubigny, *Les deux sergents*, I, 13 ; *Le pauvre berger*, sc. dern. ; Dugué, *Un drame au fond de la mer*, V, 6 ; *La misère*, prologue et III, 8. (17) Benjamin, *La pauvre famille*, III, 15.

de Rivailles, qui lui conseille franchement de se tuer. « J'y avais songé », dit La Roseraye ; et le comte alors lui serre la main (1). Dans les Fourchambault, le banquier, sauvé de la faillite, avoue après coup qu'il se serait tué plutôt que de suspendre ses paiements. « Allons, c'est un homme de cœur », dit un des personnages qui le méprisait jusque là (2). Même quand il n'y a pas à craindre une mise en faillite, d'honnêtes gens se tuent pour ne pas porter « la tache flétrissante de l'insolvabilité » (3).

Des coupables qui n'ont pas à redouter les tribunaux se donnent la mort ou veulent se donner la mort pour ne pas rougir devant leurs enfants (4) ou leurs parents (5) ; dans la *Cousine Bette*, quand le gouvernement décide, pour éviter le scandale, de ne pas poursuivre le baron Hulot, le frère du coupable lui dit nettement de se tuer; le ministre, de son côté, lui conte l'histoire d'un soldat voleur qui a mangé du verre pilé pour avoir l'air de mourir de maladie, et il ajoute : « Tachez, vous, de mourir d'une apoplexie, afin que nous puissions vous sauver l'honneur » (6).

Des innocents même préfèrent la mort à la honte d'un procès (7). d'une condamnation injuste (8); le suicide paraît à plusieurs la seule réponse possible à des soupçons iniques et insaisissables : « Je n'aurais, pour me justifier, qu'à me casser la tête » (9), dit le fils de maître Guérin, lorsqu'il craint de passer pour complice de son père; de même Raymond dit à Suzanne d'Ange : « Vous ne compreniez pas qu'une fois votre mari, si j'avais compris quel infâme marché j'avais fait, je n'avais plus qu'à vous tuer et à me faire sauter la cervelle » (10).

Les femmes qui préfèrent la mort au déshonneur se retrouvent toujours sympathiques, dans les pièces classiques (11), les mélodrames (12) et les drames romantiques : « Pour un pas, je vous tue et me tue ! » (13) s'écrie dona Sol. « Mille fois plutôt le charbon que cette ignominie » (14), dit une héroïne de Ponsard, lorsqu'on lui offre de devenir une courtisane. Phénératta, Isolina, dans les romans

---

(1) II, 10 ; cf. 11, 13. (2) *Les Fourchambault*, III, 6. — Dans *Eugénie Grandet*, le frère de Grandet se tue ; César Birotteau pense au suicide. Cf. L. Colet, *Folles et saintes*, *Un amour en province*, 11, Mérouvel, *Le péché de la générale*, 10, etc. (3) *Le roman d'une actrice*, 63 ; cf. Dennery, *L'aveugle*, p. 20. (4) Ancelot, *L'escroc du grand monde* III, 5 ; E. Sue, *Les sept péchés capitaux*, 237 ; Augier, *Ceinture dorée*, III, 17. (5) Balzac, *L'envers de l'histoire contemporaine*, 263 ; Cherbuliez, *Le comte Kostia*, 180. (6) P. 296 et 304. (7) *Ibid.*, 298. (8) Daubigny, *Les deux sergents*, I, 13. Cf. Scribe, *Les frères invisibles*, II, 13. (9) *Maître Guérin*, IV, 3 ; cf. *Lions et renards*, V, 5. (10) *Le demi-monde*, IV, 12. (11) Ponsard, *Lucrèce* ; Ancelot, *Louis* IX, V, 2. (12) Pixérécourt, *La femme à deux maris*, II, 6. (13) *Hernani*, II, 2. Cf. Dumas, *Le gentilhomme de la montagne*, 1, 10, Dugué, *Tibère*, II,3, *Les fugitifs*, V, 7, etc. (14) Ponsard, *Ce qui plait aux femmes*, III, 4.

de Louise Colet (1), l'Adèle de Nodier (2), Marie de Verneuil dans les *Chouans*, la comtesse dans *Honorine* (3), l'ouvrière Eugénie dans Soulié (4), Antoinette dans Ponson du Terrail (5) meurent ou sont prêtes à mourir, plutôt que de se laisser outrager ou offenser. Dans *Mauprat*, quand Edmée dit à l'abbé qu'elle se tuera, plutôt que d'être la maîtresse de Mauprat, l'abbé répondit : « Oui, je sais que vous êtes fière et forte » (6). Dans *Denise*, quand Mme Brissot dit de sa fille : « Elle préférait se tuer », Brissot répond : « Elle eût mieux fait » (7).

Enfin la sympathie va à ceux que le remords et le désir d'expier poussent à la mort. Cela est si net que Bonald écrit : « Tout remords d'un grand crime qui ne va pas sur le théâtre jusqu'au désespoir et au suicide ne ressemble qu'à des regrets et ne peut causer aucune impression » (8). Le Corésus de Millevoye (9), le Périandre de Luce de Lancival (10), pensent sur ce point comme Ruy Blas et l'héroïne du Sphinx (11), comme Rocambole et les héros de mélodrame (12). Dans les *Lionnes pauvres*, Léon, ayant trahi Pommeau, sort pour se tuer en disant : « Je me charge seule de la réparation que je vous dois » (13). De même dans les romans, des personnages coupables d'une faute professionnelle (14), d'une trahison (15), d'un crime secret (16), pensent à la mort ou se tuent. Quelquefois on les y pousse (17). Bien souvent des personnages sympathiques se résolvent à commettre un crime en prenant en même temps la décision de n'y pas survivre. Ainsi font don Ruy Gomez et Claude Gueux et la Bérengère de Dumas. Dans la dernière scène du *Mariage d'Olympe*, le marquis arme son pistolet en disant : « Dieu me jugera ».

L'idée qu'on peut être responsable du suicide d'autrui apparait dans *Adolphe* (18), dans *Corinne* (19), dans *Albert Savarus* (20). Félix, dans le *Lys dans la vallée*, s'estimant responsable de la mort de Mme de Mortsauf, prononce contre lui-même « un de ces réquisitoire qui retentissent dans toute la vie » (21). Un personnage de Du-

---

(1) *Folles et saintes*, *Phénératta*, 119, *Le supplice des espions*, 170. (2) *Adèle*, 383, 385. (3) *Les Chouans*, 180, *Honorine*, 61, 68, 71. (4) *Les mémoires du diable*, II, 112. (5) *La résurrection de Rocambole*, p. 462. (6) *Mauprat*, 38. (7) *Denise*, IV, 1. (8) *Questions morales sur la tragédie* (Œuvres, P. 1838, X, 484.) (9) *Corésus*, III, 7. (10) *Périandre*, IV, 4. (11) Feuillet, *Le sphinx*, Sc. dern. (12) Boullé, *L'inconnu*, III, 11, Dennery, *Le centenaire*, p. 15, etc. *La maison des fous*, p. 360; *Les étrangleurs*, 8, 10 ; (13) V, 4. (14) Balzac, *L'envers de l'hist. contemporaine*, 124. (15) Balzac, *Massimilia Doni*, 231, Mme Cottin, *Amélie Mansfield*, I, 73, Ponson du Terrail, *Le club des valets de cœur*, 448, etc. (16) Cherbuliez, *La revanche de Joseph Noirel*, 276 ; E. Sue, *Cornelia d'Alfi*, 331, etc. (17) P. Féval, *Fontaine aux perles*, 60 ; *Beau démon*, 8. (18) *Adolphe*, 75. (19) *Corinne*, XVI, 3. (20) Balzac, *Albert Savarus*, 320. (21) P. 266.

mas déclare : « S'il faut que ce garçon-là se brûle la cervelle, d'honneur, il me poursuivra toute la vie » (1). Dans *Groisilles*, M. Godeau fait « une réflexion fort juste : c'est qu'il n'est jamais agréable qu'on dise qu'un homme, quel qu'il soit, s'est jeté à l'eau en nous quittant... » (2). Ce sentiment est assez fort pour que le chantage au suicide soit souvent efficace. Des gens vertueux y ont parfois recours, pour contraindre quelqu'un à revenir au bien (3). Les amants menacent couramment celle qu'ils aiment de se tuer (4). Des aventuriers, des gens ruinés, emploient le même moyen, pour obtenir de l'argent (5), des coupables pour s'assurer l'impunité (6). A l'inverse, les cœurs généreux et délicats veulent, en se tuant, cacher leur suicide à celle qui en est la cause : « Elle pleurerait, dit le Jacques de Georges Sand, et je ne veux pas qu'elle souffre davantage pour moi » (7).

La morale nuancée triomphe donc dans la littérature du XIXe siècle, sur les mêmes points (8) que dans celle du XVIIIe siècle. Mais il y a plus. Au moment même où le mouvement néo-chrétien et la Restauration favorisent l'offensive de la morale simple, il y a un effort plus net que jamais pour parer le suicide, l'ennoblir, l'embellir, et la mode romantique est encore bien plus hardie que n'avait été la mode classique. André del Sarto, le marquis du *Mariage d'Olympe*, Ruy Blas ne sont pas seulement sympathiques, la mort les fait touchants, sublimes. C'est dans une apothéose que dona Sol meurt avec Hernani :

Vers des clartés nouvelles
Nous allons tout à l'heure ensemble ouvrir nos ailes.
Partons d'un vol égal vers un monde meilleur.

---

(1) *Mlle de BelleIsle*, IV, 2. (2) P. 13. Cf. About, *L'infâme*, 151. (3) Voir, par exemple, des mélodrames, Charrin, *Le rapt*, III, 19 ; Lemaire, *Vincent de Paule*, I, 9 ; Cf. *Eugénie Grandet*, 234, *Les rois en exil*, p. 100. (4) Balzac, *Honorine*, 68 ; Cherbuliez, *Meta Holdenis*, 50 ; *La vocation du comte Ghislain*, 277 ; Montépin, *Une passion*, 183, etc. (5) Balzac, *Gobseck*, 303, Ch. de Bernard, *Les ailes d'Icare*, 105 ; Cherbuliez, *Prosper Randoce*, 157. (6) Daudet, *Le petit Chose*, 83. (7) *Jacques*, II, 183. (8) J'ai indiqué les cas dans lesquels le suicide excite nettement la sympathie. Il y en a d'autres dans lesquelles cette sympathie est faite de pitié, mais d'une pitié qui ne va pas sans un peu de condescendance, parfois sans un peu de mépris. Tel est le cas de ceux qui sont poussés au suicide par la misère ou de cruelles souffrances Voir, par exemple, Balzac, *Le chef-d'œuvre inconnu* (fin), *Le médecin de campagne*, 148, *Les paysans*, 363 ; Louise Colet, *Lui*, 380, *Folles et saintes*, *Yvane*, II, 305 ; Daudet, *Le petit Chose*, 90 ; Flaubert, *L'éducation sentimentale*, 375, 473 ; Karr, *Les guêpes*, 193 ; Lamartine, *Confidences*, VII, 178 ; Montépin, *Les tragédies de Paris*, II, 60, IV, 53 ; Murger, *Le pays latin*, 301; Sue, *Le juif errant*, t. IV, ch. XX.

Dans les *Natchez*, Céluta se pare, comme l'Iseut du moyen âge, pour aller à la mort d'amour : « Elle était vêtue d'une robe de peaux d'oiseaux et de quadrupèdes, cousues ensemble, ouvrage ingénieux de Mila : ses cheveux blancs flottaient en boucles sur sa jeune tête ornée d'une couronne de ronces à fleurs bleues ». Elle va, suivi de Mila, jusqu'au bord d'une cataracte, et « plus rapides que l'éclair », elles accomplissent leur destinée (1). L'Esther de Balzac cherche « à être belle en morte », et le dégoût de sa vie passée lui rend la mort « adorable » (2). La Marianna de Sandeau voit le suicide « paré de toutes ses séductions » et se sent heureuse de mourir « dans la religion de l'amour » (3). Le suicidé de Maxime Du Camp compose pour lui-même une épitaphe : « O mort, que j'ai forcée à m'obéir etc. » (4), Dans le roman de Georges Sand, Jacques a beau avoir horreur de la « ridicule apothéose » qui suit parfois la mort volontaire; il n'en constate pas moins que parfois un coup de pistolet dans la tête fait d'un homme, méprisé la veille, « un héros ou un saint », et ses dernières lettres semblent calculées pour qu'on lui applique au moins un de ces deux mots (5). Quand Ralph conduit à la mort celle qu'il aime, un rayon de lune « pénétrant l'interstice des lianes enveloppa Indiana d'un éclat pâle et humide qui la faisait ressembler, avec sa robe blanche et ses longs cheveux tressés sur ses épaules, à l'ombre de quelque vierge égarée dans le désert »; un habit blanc est « sa robe de noces », un rocher qui s'avance vers le lac est l'autel qui les attend; Ralph pose sur les cheveux noirs d'Indiana une branche d'oranger en fleurs, puis il prend sa fiancée dans ses bras pour la précipiter avec lui dans le torrent (6). Une habile mise en scène donne une grâce sauvage au suicide de Julia de Trécœur et de l'héroïne du *Sphinx*. Même dans les romans d'un tour plus populaire, on trouve des effets analogues : le vieux marquis de Carhoat est devenu un bandit et sa fille une courtisane; mais, un jour, honteux de leur déchéance, ils décident de se tuer : « La beauté de Laure avait à cette heure un caractère de résignation sublime. Elle avait rejeté en arrière les boucles de ses longs cheveux blonds; ses yeux noirs souriaient doucement, et il y avait à son front comme une auréole » (7). Enfin les héros romantiques : René, Adolphe, Chatterton, Didier et vingt autres, sont naturellement poussés par la tristesse au suicide, et leur désir de mourir se trouve ainsi participer à ce que leur mélancolie a de séduisant et de poétique.

Tout cela reflète et suggère l'idée qu'il y a, dans certains suicides quelque chose d'élégant, un charme qui doit séduire les âmes raffi-

---

(1) *Les Natchez*, fin. (2) *Splendeur et misère des courtisanes*, p. 355 ss. (3) p. 199-200. (4) *Mémoires d'un suicidé*, 308. (5) *Jacques*, II, 248. (6) *Indiana*, fin. (7) Paul Féval, *Fontaine aux perles*, p. 60.

nées et tendres, tous les cœurs « fatigués du poids de notre vie ». Sans doute, nous avons vu Maxime du Camp railler « la race douloureuse et maladive née sur les genoux de René » (1). Mais parfois il se mêle à ces railleries une secrète complaisance. George Sand, elle aussi, prête à un de ses héros sympathiques quelques mots d'ironie sur l'époque où « on posait l'homme rassasié et dégoûté de tout, désespéré par conséquent »; mais le vieux sage s'empresse d'ajouter que la pose des « viveurs », l'insulte à « tout ce qui fait la vie sérieuse et significative », le séduit encore moins que la pose des « suicidés » (2). Balzac, qui, dans le *Médecin de Campagne*, développe si éloquemment la thèse catholique, se laisse aller à dire, en parlant de certains suicides d'amour : « Cela, sans doute, est sublime » (3). Dans la *Peau de chagrin*, il écrit : « Il existe je ne sais quoi de grand et d'épouvantable dans le suicide... Combien de jeunes talents confinés dans une mansarde s'étiolent et périssent faute d'un ami, faute d'une femme consolatrice, au sein d'un million d'êtres, en présence d'une foule lassée d'or et qui s'ennuie! A cette pensée, le suicide prend des proportions gigantesques. Entre une mort volontaire et la féconde espérance dont la voix appelait un jeune homme à Paris, Dieu seul sait combien se heurtent de conceptions, de poésies abandonnées, de désespoirs et de cris étouffés, de tentatives inutiles et de chef-d'œuvres avortés. Chaque suicide est un poème sublime et mélancolie » (4).

Cette auréole dont le romantisme pare la mort volontaire apparaît, je le répète, à l'époque même où l'Eglise prend l'offensive contre la morale nuancée. Les écrivains qui essaient de rendre certains suicides si séduisants sont pourtant quelquefois, comme Chateaubriand, des défenseurs du christianisme. En paroles, ils défendent la doctrine catholique. Mais une autre doctrine anime leur œuvre. A l'époque où le romantisme fait place au réalisme et à la poésie parnassienne, le suicide poétique, devenu banal, tient moins de place dans la littérature. Pourtant Flaubert, en racontant le suicide de Madame Bovary a presque un moment d'attendrissement, et Leconte de Lisle oublie un moment ses principes d'impassibilité pour saluer le jeune homme qui, poète comme Indiana, est allé chercher la mort dans la *Fontaine aux lianes*.

Ainsi dans la littérature, la morale nuancée, bien loin de fléchir ou de se faire plus discrète, s'affirme aussi hardie, plus hardie que jamais. Dans le droit, son triomphe n'est pas moins net.

Nous avons entendu les voix qui, au XIXe siècle, demandent des

(1) Voir plus haut, page 749. (2) *Mademoiselle La Quintinie*, 128, 132. (3) *Eugénie Grandet*, 266. (4) *La peau de chagrin*, 10-11.

lois contre le suicide. Mais des voix bien plus nombreuses approuvent l'œuvre accomplie par la Révolution et, en fin de compte, le droit nouveau sort victorieux de la lutte.

Parmi les auteurs d'ouvrages sur le suicide, Brou (1), Bourdin (2), Brierre de Boismont (3), Cazauvieilh (4), Dabadie (5), Descuret (6), Des Etangs (7), Desmaze (8), l'auteur du *Dictionnaire usuel des sciences médicales* (9), Falret (10), Legoyt (11), Regnault (12), condamnent nettement les lois de l'ancien régime et approuvent la suppression des peines contre les suicidés. « Dans la très grande majorité des cas », dit Falret, des lois destinées à punir le suicide « seraient injustes, inutiles, et même dangereuses »; l'acharnement sur un cadavre a « l'odieux de la férocité » et les lois viendraient « échouer contre l'opinion publique ». D'après Dabadie, les anciens usages étaient « aussi ineptes que barbares », et des lois nouvelles ne pourraient que « révolter l'opinion publique ». Des Etangs flétrit « les odieuses violences » d'avant la Révolution. Le *Dictionnaire usuel des sciences médicales* reprend l'argument cher au XVIIIe siècle : les mesures destinées à frapper les suicidés, atteignent les familles et non les coupables.

Les écrivains et les moralistes dont on a vu plus haut les opinions ne s'occupent pas de la question juridique. Balzac pourtant loue au passage « la belle jurisprudence des lois françaises qui ne permet pas de poursuivre les morts » (13).

Dans le monde des juristes, beaucoup d'auteurs ne traitent même pas la question, comme si, à leurs yeux, elle ne se posait plus. Des écrivains aussi différents que Merlin (14) et Berriat Saint-Prix (15) exposent la législation nouvelle sans un mot de critique. Bexon, Carnot, Le Sellyer, Morin (16) l'approuvent expressément. Le *Répertoire* de Dalloz, s'attache à réfuter les idées du procureur Dupin sur l'utilité des peines : la confiscation serait une injustice, les châtiments au cadavre paraîtraient odieux; quant à une flétrissure, elle serait inopérante « aujourd'hui que les idées philosophiques sont devenues pour ainsi dire accessibles à tous » (17).

Tandis que les jurisconsultes discutent, le droit et la jurisprudence restent fidèles au principe consacré par la Révolution.

Sans doute, c'est en 1827 et en 1838 que la Cour de Cassation établit sa jurisprudence touchant les co-auteurs et touchant le suicide mutuel (18), jurisprudence approuvée par la majorité des auteurs,

---

(1) 259. (2) 94. (3) 623. (4) 317. (5) XVIII. (6) 689. (7) 46. (8) 6. (9) 1587. (10) 268. (11) 450. (12) 112, (13) *Les Marana*, 50. (14) XIII, 318. (15) 472. (16) Bexon, I, 39, Carnot, II, 6, Le Sellyer, III, 466, Morin 723. (17) *Répert.* XIV, mot : *crimes et délits contre les pers.* (18) Voir plus haut page 83.

Bertauld, Blanche, Carnot, Dalloz (en certains passages), Maisonneuve, Ortolan, Rolland de Villargues, Trébutien (1). Mais j'ai déjà essayé de montrer que cette jurisprudence est un succès pour la morale nuancée, non pour la morale simple : la démonstration vaut pour le XIXe siècle ce qu'elle vaut pour l'époque contemporaine. Alors comme aujourd'hui, les auteurs qui la discutent se réclament de la morale nuancée, en insistant sur l'idée que la coopération au suicide n'est pas dans tous les cas punissable : « Tous les sentiments humains », dit Sirey, s'élèvent en faveur de l'homme qui en a tué un autre sur sa demande par fausse pitié; tous les sentiments humains s'élèvent contre celui qui a tué par cruauté » (2). Dalloz admet qu'on remplit « un devoir rigoureux » quand on passe un pistolet chargé à un blessé qui souffre affreusement (3) : c'est admettre que, si ce blessé est hors d'état de tirer, on fait bien en tirant soi-même. Enfin Chauveau et Hélie, lorsqu'ils reprochent à la Cour suprême d'admettre l'idée d'un crime sans intention criminelle, reconnaissent implicitement que le suicide n'est pas toujours un crime : si c'en était un, comment pourrait-on, sans intention criminelle, s'y associer de cœur et de fait ?

Dans tout le reste, la jurisprudence maintient inflexiblement le principe révolutionnaire.

Carnot, en 1819, constate qu'on a pris l'habitude, lorsqu'il y a des lacunes dans le Code « d'aller exhumer des lois depuis longtemps tombées en désuétude » (4). Les vieilles lois sur le suicide n'ont pas ce regain de vie. Aucun magistrat n'essaie de mettre à profit le silence du code pour ressuciter les vieux procès à la mémoire; et la Cour de Cassation n'a même pas sur ce point, à défendre l'œuvre révolutionnaire.

Il n'en va pas de même en ce qui concerne la complicité du suicide. En 1815, la femme Lhuillier est condamnée à mort par le jury, comme ayant coopéré à l'homicide de son mari en lui fournissant les moyens nécessaires à sa destruction. Mais la Cour de Cassation casse l'arrêt, au nom de l'article 410 du Code d'Instruction criminelle visant « la fausse application des lois pénales ». Le jury, dit-elle, a confondu dans sa réponse « le crime d'assassinat et la complicité d'un fait de suicide qui n'est puni par aucune loi pénale » (5). Durant tout le siècle, la jurisprudence ainsi établie n'est plus remise en question.

Il y avait pour les tribunaux un autre moyen d'atteindre et de punir le suicide : il eût suffi d'adopter la théorie selon laquelle toute mort volontaire est une preuve de folie : du coup on pouvait casser

---

(1) Bertauld, 446 ; Blanche, II, 64 ss. ; Carnot, *Commentaires*, II, 8 ; Dalloz, *Répert*, XI *complicité*, num. 62 ; Maisonneuve, 92, Ortolan, I, 226 ; Rolland de V, 648, Trébutien, I, 191. (2) XXVIII, I, 135, note. (3) *Répert.* XIV, p. 607. (4) Carnot, *Code d'instr. crim.* 132. (5) Sirey, XV, 1, 317.

les testaments des suicidés. Mais la jurisprudence du XIXe siècle refuse obstinément de s'engager dans cette voie. En 1826, la Cour de Caen dit que le suicide ne suffit pas à prouver la folie et déclare le testament d'un suicidé valable. Le tribunal de Blois en 1827, la Cour d'Orléans en 1829 adoptent cette thèse; la même année 1829, la Cour de Cassation la fait sienne (1).

En 1841, un capitaine de navire, engagé au profit, se tue au cours d'un voyage de retour; le propriétaire, prenant au pied de la lettre un argument cher à la morale écrite, soutient que ce suicide est une désertion et emporte privation de la part de profit. Le tribunal de Rouen décide que le suicide ne peut être assimilé à la désertion (2).

Enfin, c'est au XIXe siècle que l'on décide de ne pas mettre en faillite le commerçant qui se tue, et c'est en 1862 qu'un jugement reconnaît la validité des clauses visant le suicide dans les polices d'assurance (3).

La jurisprudence reste donc inaccessible à l'influence des écrivains qui réclament des peines contre le suicide. Elle respecte et la lettre et l'esprit du principe consacré en 1791.

On pourrait objecter que les décisions des tribunaux ne prouvent pas grand chose puisqu'ils sont liés par le code. Mais dans le monde des législateurs, personne n'essaie de modifier l'œuvre de la Révolution.

Les occasions pourtant ne manquent pas. Au moment de la rédaction du code Napoléon, rien de plus facile que d'insérer dans le code pénal un article visant le suicide. Non seulement on n'en fait rien, mais, par deux fois, le législateur montre un parti-pris très net de ne pas punir la mort volontaire.

Une première fois, en l'an IX, une discussion s'engage au Conseil d'état à propos de la « mort civile » : il s'agit de savoir si la mort intervenant entre le prononcé et l'exécution d'un jugement comportant mort civile, soustraira le condamné à cette mort. Le premier consul demande pourquoi on n'exécuterait pas le condamné en effigie. Tronchet réplique que la mort naturelle doit empêcher la mort civile. Regnaud (de St-Jean d'Angely) fait observer que le suicide n'étant plus au nombre des actes que la loi punit, les condamnés pourraient échapper à la mort civile en se donnant eux-mêmes la mort. Mais Tronchet déclare que, « quand on s'occupe d'une loi générale, il ne faut pas se déterminer par quelques cas qui ne sont que des exceptions dans le cours ordinaire des choses ». La réponse n'est pas péremptoire : il eût suffi de distinguer, à l'exemple des Romains, entre la mort ordinaire et la mort volontaire. Cependant, bien que

(1) *Ibid.* XXIX, 338, XXX, I, 36 ; cf. Dalloz, *Répertoire*, t. XVI, p. 113
(2) Sirey, t. XLII, II, 55. (3) Voir plus haut p. 77 et 81.

cette distinction soit familière à quiconque a fait quelques études de droit, l'avis de Tronchet prévaut, et le suicide devient ce qu'il est aujourd'hui, un moyen de se soustraire non seulement à la mort civile, mais à l'infamie (1).

Une seconde fois, le Conseil d'état a à s'occuper du suicide : il s'agit de savoir si, comme veulent les rédacteurs du *Code*, dans le cas de mort violente, de mort en prison, d'exécution, les procès-verbaux de l'officier de police et du greffier criminel seront « envoyés à l'officier de l'état-civil et inscrits sur les registres pour tenir lieu d'acte de décès ». L'occasion est favorable pour punir le suicide : une mesure d'exception visant à la fois prisonniers, condamnés et suicidés serait évidemment une sorte de flétrissure. Mais la section du Conseil d'état chargée de l'examen du projet se prononce précisément contre cette flétrissure. Le suicide constaté sur le registre public, dit Réal, « flétrirait sans utilité la mémoire du décédé ». A la séance du Corps législatif du 21 frimaire an X, Thibaudeau orateur du gouvernement soutient l'opinion exprimée par Réal : il faut éviter aux familles la flétrissure qu'un « préjugé » leur imposerait. Cette opinion l'emporte et les actes de l'état civil ne mentionnent pas le genre de mort du défunt (2).

Autre occasion de modifier le droit : en l'an X, on décide de demander aux tribunaux d'appel leur opinion sur le projet de code criminel (3). Plusieurs tribunaux en profitent pour demander par exemple des peines contre l'inceste. Aucun d'eux ne songe à demander une peine contre le suicide (4).

Enfin, après la Restauration, le Code pénal est retouché sur plusieurs points (5). Non seulement aucune peine n'est infligée à ceux qui se tuent, mais les catholiques ne déposent aucun projet en ce sens. Assez forts pour faire passer leur fameuse loi sur le sacrilège, ils n'ont même pas l'idée de reprendre, en l'atténuant, la législation de l'ancien régime touchant la mort volontaire.

Donc, d'un bout à l'autre du siècle, l'œuvre accomplie par la Révolution n'est pas remise en question dans les assemblées législatives. A l'appel des écrivains qui réclament des peines contre le suicide, toutes les majorités, tous les régimes restent sourds. Dans le même temps, les tribunaux appliquent et développent loyalement le princip posé en 1791 : comme dans la littérature, la morale nuancée résiste vigoureusement dans le droit.

---

(1) Locré, *La législation civile , commerciale et criminelle de la France*, etc. 1827-1832, 31 vol. in-8, t. II, p. 87, (Procès-verbaux du Conseil d'Etat, 16 thermidor an IX). (2) *Ibid*, III, p. 93 ss., (14 fruct. an IX). (3) Bonneville, p. 28. (4) *Observations des tribunaux d'appel sur le projet du Code criminel*. P. an VIII (*B. Nat.* F./20882). (5) Bonneville, t. II, p. 23

V

Victoire de la morale nuancée : 1) Même au moment où il cède sur la question de l'inhumation des suicidés, le pouvoir civil réserve ses droits et en use quelquefois ; 2) l'Eglise victorieuse hésite à tirer parti de sa victoire ; 3) de 1881 à 1887, le pouvoir civil prend sa revanche, supprime le coin des suicidés et assure à ceux qui se tuent des funérailles honorables.

Au seuil de l'époque contemporaine, cette résistance se change en victoire.

Le point vif du conflit — le seul sur lequel l'Eglise triomphe — c'est la question de la sépulture des suicidés : or, sur ce terrain même, elle n'obtient jamais l'abdication définitive du pouvoir civil; victorieuse, elle n'ose pas tirer parti de sa victoire; enfin, de 1881 à 1887, elle est attaquée à son tour et perd d'un coup, sans presque résister, tout le terrain gagné au cours du XIXe siècle.

On a vu plus haut le pouvoir civil céder à l'offensive de l'Eglise, abandonner, pour lui plaire, et la lettre et l'esprit du décret de prairial. Mais il s'en faut qu'il cède de bonne grâce et sans esprit de retour.

En ce qui concerne l'article 19, la lutte n'est pas vive. Néanmoins des jurisconsultes comme Isambert et Vuillefroy défendent contre Cormenin la doctrine impériale (1); au témoignage de l'abbé Prompsault, la Conférence des avocats déclare, après plusieurs séances de discussion, que le maire a le droit de faire ouvrir les portes de l'Eglise pour « présenter » le corps (2); en 1830, la *Gazette des cultes* mène une campagne en règle contre les refus de sépulture (3); des brochures dénoncent les mesures rigoureuses (4); l'opinion publique pousse parfois à l'indulgence : « on veut », dit Lamennais, en 1819, que l'Eglise enterre les suicidés; « on » voudrait qu'elle les inhumât dit Ebrard en 1870. Sans doute, l'administration ne suit pas l'opinion; les circulaires de 1847 consacrent le droit de l'Eglise. Mais, en même temps qu'elle les consacre, elle semble l'inviter à n'en pas faire usage : les maires sont en effet formellement chargés de faire présenter les corps à l'entrée des lieux consacrés au culte; et ils ne doivent s'incliner que « s'il y a eu refus de sépulture écclésiastique, refus persévérant manifesté par l'abstention formelle de l'ordinaire du lieu et de tout ministre commis à son défaut ». Dès l'instant qu'on « commet »

---

(1) *Gazette des cultes*, 21 mars, 1830 ; Vuillefroy, *Traité de l'administration du culte cathol.*, p. 492 ss. (2) Prompsault, *Dictionn.*, art. cité 438. (3) Voir les numéros des 13, 21, 28, 29, 30 mars, 21 avril. (4) Par exemple, celle de Le Febvre, voir plus haut, p. 760 ; cf. Cormier, *Lettre encyclique (sic) à M. de Cosnac, archevêque de Sens, sur le refus de sépulture ecclés.*, 1836.

un second prêtre au refus du premier, il semble bien qu'on donne tort en principe à celui-ci, qu'on affirme théoriquement les droits du pouvoir civil.

Sur la question de l'article 15 et du coin des suicidés, la résistance du pouvoir est autrement vigoureuse.

Nous avons vu le ministre Barthe déclarer que l'Eglise est dans son droit en refusant la sépulture écclésiastique à des suicidés. Mais il n'entend pas autoriser par là l'inhumation dans un coin spécial, car, le 20 août 1838, il écrit à l'évêque de Châlons : « S'il me paraît possible d'accéder à vos désirs en ce qui concerne la subdivision à établir dans les cimetières pour les enfants morts sans baptême, je ne saurais, Monseigneur, consentir à voir étendre la même mesure à une autre classe de personnes. Vous comprenez que je veux parler des suicidés, des duellistes... » Pendant les premières années qui ont suivi le rétablissement du culte en France, continue Barthe, il a toujours été reconnu que les règles de l'Eglise relatives au refus de sépulture « avaient nécessairement été modifiées par la différence des lois civiles » : pour le suicide, il y avait jadis une constatation préalable et régulière, une procédure légale : « n'y aurait-il pas une erreur à vouloir appliquer aujourd'hui, et en l'absence des garanties anciennes, des règles faites pour un temps tout différent? » (1).

Dieullin, vicaire général de Nancy dit que la doctrine de Barthe est confirmée par un avis du Conseil d'état en date du 10 août 1841 : « Il est permis, mais non enjoint, d'affecter dans les cimetières une place à la sépulture des enfants morts sans baptême, parce que la séparation n'a au fond rien d'injurieux pour personne »; mais l'administration ne consent pas à étendre la même mesure aux suicidés: on a craint « qu'elle ne fût considérée comme une punition publique et conséquemment ne blessât les familles ou même ne jetât de l'irritation dans le pays. Conséquemment, un curé ne serait point en droit d'exiger que les suicidés, les duellistes et les mariés civilement fussent enterrés dans un endroit spécial du cimetière commun » (2).

En 1845, Martin (du Nord), ministre des cultes, suggère aux évêques, pour éviter toute difficulté, de ne pas bénir le cimetière, mais de bénir isolément chaque fosse (3). La même solution est reprise en 1869 par le préfet du Cher (4).

En 1867, le préfet de l'Allier, consulté par un maire sur l'article 15, lui dit qu'on ne peut pas enterrer dans un endroit spécial les suicidés, duellistes, etc. « Telle est à cet égard, la jurisprudence bien

(1) *Rapport* de Xavier Blanc, annexe, 8 p. 526-527. (2) Dieullin, *Le guide des curés*, 1849, t. I, p. 328, note 1. (3) *Rapport* X. Blanc, annexe 11, p. 528. (4) Lettre du 28 janvier, (Arch. nat., F. 7/4073).

fixe des deux ministre de l'intérieur et des cultes » (1). En 1881, dans le Lot-et-Garonne, le curé ayant fait inhumer un suicidé dans le coin des malfaiteurs, le préfet le fait exhumer et enterrer au milieu des tombes catholiques (2).

Ainsi l'état retient d'une main ce décret de prairial que, de l'autre, il abandonne. Il cède, mais en luttant. On dira que la victoire de l'Eglise n'en est que plus éclatante; et c'est bien sans doute l'impression que veut suggérer Dieullin, quand ayant rapporté la doctrine de l'administration et du Conseil d'état, il ajoute tranquillement : « En dehors de la loi, a prévalu un usage qui est pratiqué partout : c'est celui d'inhumer les individus privés de la sépulture chrétienne.. dans une place à part... » (3). Seulement Dieullin se vante un peu, L'usage dont il parle n'a pas prévalu *partout*. Bien au contraire, l'Eglise, comme inquiète de sa victoire, hésite, tout au long du siècle, à appliquer le droit canonique.

Même dans la doctrine on sent un flottement. En vain les auteurs condamnent « le suicide » comme le dernier des crimes. Force est bien parfois de détendre cette théorie trop rigoureuse : les ouvrages destinés à l'enseignement admettent certains suicides en les baptisant sacrifices, les catéchismes ne s'accordent pas sur la question de la damnation des suicidés; parmi les théologiens, Carrière proteste contre les éloges excessifs décernés à l'enseigne Bisson, mais Noget-Lacoudre trouve ce suicide très beau (4) ; Gury (5) et ses contemporains font les mêmes concessions que les ouvrages contemporains sur la question du suicide indirect (6). Enfin, l'abbé Prompsault, après avoir parlé des mesures violentes que voulait prendre Napoléon contre les prêtres qui refuseraient la sépulture ecclésiastique, écrit : « Il y a, en effet, dans l'exécution rigoureuse des défenses portées par les anciens rituels, quelque chose qui n'est plus dans nos mœurs et choquait à bon droit cet esprit judicieux ». Il va plus loin et ajoute : « On a laissé subsister dans le nouveau Rituel publié en 1839 les mêmes défenses qui avaient été consignées dans l'ancien. N'aurait-il pas été plus sage de les modifier ? » (7).

Mais c'est surtout dans l'application du droit canonique que l'Eglise se montre indécise et comme embarrassée de sa victoire.

Premier fait : aucun texte officiel n'indique aux curés la procédure à suivre en cas de suicide. Au moyen-âge, sous l'ancien régime, ce

---

(1) Lettre au maire de Souvigny, (*Ibid*). (2) *Rapport* X. Blanc, 528. (3) *Le guide des curés*, 327. (4) Noget Lacoudre, III, 330. (5) Gury, *Compend.*, I, 261 ss. ; *Casus*, I, 214, 256, ss. (6) Je n'insiste pas sur ce point : je ne pourrais que répéter ce que j'ai dit à propos de la période contemporaine. (7) p. 435.

silence est tout simple : l'Eglise suit la justice laïque. Mais, au moment ou tombe l'article 19, l'état ne punit pas le suicide, et les procès-verbaux qui le constatent restent secrets. Dès lors, comment faire pour établir et le fait matériel et l'état mental du défunt? Si l'on veut une répression sérieuse, il est absolument nécessaire de répondre à ces deux questions. Or, personne ne formule une réponse officielle. Il y a, au XIXe siècle, un effort pour faire renaître les officialités, mais on ne dit même pas si c'est elles qui auront à connaître des affaires de suicide (1).

Ce silence sur la procédure énerve d'avance la répression. On dit : punissez le suicide! Mais tous les canonistes ajoutent : le suicide ne se présume pas. — Et sur le moyen de changer les présomptions en certitude, pas une indication, pas un mot! On voudrait empêcher le droit de jouer qu'on ne s'y prendrait pas autrement. Car enfin, quoi de plus simple que de dire au curé, qui n'a ni le droit ni les moyens de faire une enquête officielle, que le défunt a succombé à une attaque? et comment veut-on qu'il proteste s'il n'y à pas eu scandale public et si la famille qui s'adresse à lui est une de ces familles influentes qu'on ne peut contredire que preuves en mains?

Ce n'est pas tout : quand même il y aurait scandale public, l'Eglise admet que la folie est une excuse suffisante. Evidemment, c'est le droit ancien. Mais, quand ils parlent de l'*insaniens*, les juristes du Moyen âge parlent d'un homme notoirement fou ou idiot. Au XIXe siècle, les médecins reconnaissent, à côté de la folie apparente aux yeux du profane, toutes sortes de maladies mentales. Plusieurs sont d'avis que le seul fait de se tuer est l'indice d'un état pathologique. Que doit faire le curé si une famille invoque cette théorie? — Ici encore, pas de règle fixe!

Pas de règle fixe, mais des conseils de prudence. Le concile de Lyon dit aux curés de consulter l'évêque dans les cas douteux et ajoute : *si consuli non potest, in partem mitiorem seu in sepulturam concedendam, habita temporum et morum ratione, inclinabunt pastores* (2). Le concile de Clermont, après avoir énoncé la règle ajoute :

---

(1) Les officialités étaient abolies par le décret du 7-11 septembre, art. 13 (Duvergier, I, 408). Sur leur renaissance, voir *Mémoires histor. sur les affaires ecclésiastiques de France*, P. 1818, III, 308, ss ; *Le bien social*, de l'abbé Clavel, 1844, p. 132 ss., 177 ss. ; aucun de ces textes ne parle du suicide. En 1822, les *Tablettes du clergé et des amis de la religion* citent (p. 47 ss.,) une ordonnance de Mgr Luçon rétablissant l'officialité de son diocèse ; l'ordonnance ne cite pas le suicide parmi les cas relevant de l'official. Même silence dans les *Statuts du diocèse de Dijon*, 1854, *les Statuts synodaux du diocèse de St-Claude*, 1855. Les articles relatifs à la procédure visent uniquement le cas où l'accusé est vivant. (2) *Acta et decreta* s. *concil. recent.*, IV, 481.

verum iniquitas temporum exigit ut jus ecclesiae inter strictissimos limites contineatur (1). Les *Statuts synodaux* du diocèse de St-Brieuc déclarent : « Dans tous les cas douteux qui peuvent recevoir une interprétation favorable, ils (MM. les Recteurs) useront d'indulgence et accorderont la sépulture et les suffrages de l'Eglise (2). Mgr Darcimoles, archevêque d'Aix, dit de même, après avoir énuméré ceux auxquels il n'est pas permis d'accorder la sépulture écclésiastique : « Pour tous les cas énoncés en cet article et qui présentent de pénibles difficultés, on usera de la plus grande circonspection et charité » (3). Les *Statuts* du diocèse de St-Claude prescrivent de consulter l'évêque en cas de doute : « si on ne le peut, on inclinera pour l'indulgence » (4). Les *Statuts* de Versailles disent : « Les pasteurs useront d'une grande prudence relativement au refus de sépulture » (5). Une seule fois à ma connaissance, un évêque manifeste l'intention d'appliquer véritablement la règle canonique et de refuser la sépulture écclésiastique à tous les suicidés « seulement à cause de cet acte ». Mais, avant de passer aux actes, il annonce son intention au Procureur général qui déclare qu'une telle mesure est « de nature à ne produire que du mal et du désordre », et le projet reste sans suite (6).

Invités à la prudence, les curés hésitent fort à appliquer la règle canonique.

Les auteurs d'ouvrages sur le suicide en ont quelquefois l'impression : ils constatent que le droit joue « en divers endroits » (7); ils demandent qu'on l'applique « avec ensemble et vigueur » (8) ; en 1856, Lisle déclare que les suicidés obtiennent ou non la sépulture écclésiastique « selon qu'on a affaire à un prêtre plus ou moins rigide » (9).

Ce sont là des indications vagues. Mais deux ministres des cultes déclarent de façon précise qu'en fait le droit canonique est rarement appliqué aux suicidés.

En 1837, dans sa lettre à l'évêque de Châlons, Barthe, après avoir indiqué les raisons pour lesquelles il engage l'Eglise à faire preuve l'indulgence à l'égard des suicidés, déclare : « Ces considérations ont, la plupart du temps, déterminé les évêques à apporter en cette matière la plus grande réserve et ils ont généralement mieux aimé, dans le cas de suicide, supposer une aberration mentale ou croire à un repentir souvent possible plutôt que de tomber dans les inconvénients que je viens de signaler » (10).

---

(1) Mansi, (Martin-Petit), XLIV, 482. (2) 1861 (p. 245). (3) 1853 (p. 155). (4) 1855 (p. 40). (5) 1846 (p. 205). (6) La lettre de l'évêque d'Orléans au procureur général (27 février 1838) et la lettre du procureur au Garde des Sceaux se trouvent aux Archives nationales (F. 19/4073). (7) Ch. F. Sol., p. 6. (8) Ebrard, 476. (9) Lisle, p. 309. (10) Lettre citée dans le rapport X. Blanc, annexe 8, p. 526-527.

On pourrait croire, il est vrai, qu'écrivant à un évêque, Barthe a intérêt à lui montrer l'épiscopat rallié en général aux vœux du pouvoir civil. Mais, en 1847, le ministre des cultes, *écrivant à son collègue de l'intérieur*, lui dit : « D'après les règles consacrées par les canons reçus en France et implicitement remis en vigueur par l'article 6 de la loi du 18 germinal an X, la sépulture ecclésiastique peut et doit être refusée aux suicidés. Mais cette règle de discipline se trouve aujourd'hui mitigée par l'usage le plus général de l'Eglise de France ». Il y a eu, continue le ministre, des exhumations de protestants, mais « quant aux duellistes, aux suicidés et aux personnes civilement mariées... ils ne sont généralement pas exclus du cimetière des catholiques. Les difficultés qui se sont (rarement d'ailleurs) levées sur ce point ont été constamment résolues dans le sens de la tolérence, accordé par le clergé lui-même comme étant une des nécessités de notre époque » (1).

Ces témoignages montent bien qu'après avoir fait céder, à plusieurs reprises, le pouvoir civil, l'Eglise se trouve gênée par sa victoire. En vain elle a conquis le pouvoir de refuser aux suicidés la sépulture ecclésiastique : « l'usage le plus général » est de la leur accorder.

Un dernier fait trahit ses hésitations : dans les grandes villes, le fameux coin des suicidés n'existe pas, Le clergé, au lieu de bénir l'ensemble du cimetière, benit séparément chaque fosse, de sorte que l'inhumation d'un suicidé peut se faire en n'importe quel coin du cimetière. L'existence de cet usage est attestée, à s'en tenir aux documents officiels, par le ministre Martin (du Nord) en 1845 (2), le préfet du Cher en 1869 (3), par un rapport du baron Chaurand, député, en 1875 (4), par l'exposé des motifs du projet de loi déposé en 1879 par Rameau, Journault et Barthélémy Saint-Hilaire (5), et, en ce qui concerne particulièrement la ville de Paris, par le rapport Joly sur le projet Rameau (6).

Ainsi non seulement l'Eglise évite en général d'appliquer le droit canonique. Mais, à Paris et dans les grandes villes, elle renonce à faire aménager ce coin spécial que réclament les conciles du milieu du siècle.

Le pouvoir civil se rend-t-il compte des hésitations de l'Eglise? Toujours est-il que la loi de 1881 abolit l'article 15, que la loi de 1884 interdit « d'établir des distinctions ou des prescriptions parti-

---

(1) Arch. nat., F. 7/4073. (2) *Rapport* Blanc, annexe, 9, p. 528. (3) Arch. nat., F. 7/4073. (4) *Journ. off.*, 1875, annexe 3264, p. 6952. (5) *Rapport* Blanc, annexe, 1, p. 524. (6) *Journ. off.*, 5 juillet 1880, numéros 27, 28.

culières à raison des croyances ou du culte du défunt ou des circonstances qui ont accompagné la mort (1) », et qu'enfin la loi de 1887 dit que « toutes dispositions légales relatives aux honneurs funèbres seront appliquées, quel que soit le caractère des funérailles, civil ou religieux » (2).

En six ans, la morale simple perd presque tout le terrain qu'elle avait gagné au cours du XIXe siècle. Sans doute le droit canonique subsiste, quitte à ne plus être appliqué; mais l'enterrement civil d'un suicidé peut avoir autant d'éclat que les plus pompeuses obsèques professionnelles, et, au cimetière, rien ne distingue plus la tombe de celui qui s'est tué des tombes qui l'entourent. D'un coup, les usages les plus propres à soutenir la morale simple se trouvent abolis.

Or, ce qui frappe quand on lit les discussions qui précèdent le vote des trois lois, c'est que les orateurs des partis de droite, qui les combattent, ne soulèvent pas une fois la question des suicidés. En 1881, les catholiques défendent un contre-projet créant des cimetières spéciaux pour les personnes qui n'appartiennent à aucun culte (3): on leur fait remarquer, en commission, que ce contre-projet ne règle pas le sort des suicidés; le rapport de X. Blanc n'indique pas leur réponse (4). En séance, ils n'en font aucune. Ils parlent des protestants, des juifs; des suicidés pas un mot. Même silence en 1884. Même silence en 1887. Ni Mgr Freppel, ni Lamarzelle, ni Chesnelong, ni aucun des orateurs qui, au cours de ces débats, représentent l'Eglise ne s'indigne à l'idée que ceux qui se sont détruits auront accès au cimetière commun et droit aux mêmes honneurs que tous les autres défunts. Non seulement la morale nuancée triomphe, mais elle triomphe sans combat.

VI

Le XIXe *siècle et notre hypothèse* : 1) La morale nuancée s'appuie sur les élites, la morale simple sur le peuple ; 2) si l'élite n'est pas unanime, c'est qu'elle est divisée sur la question de la liberté ; 3) l'attitude de l'Eglise s'explique par le fait qu'elle prend parti contre la liberté ; 4) faiblesse des hypothèses classiques.

Il me semble qu'à cette dernière étape, notre hypothèse suffit encore à rendre compte des faits.

D'abord, c'est toujours sur les élites que s'appuie la morale nuancée. C'est la magistrature qui applique et développe le principe posé

(1) Voir plus haut, p. 76. (2) Voir les textes plus haut, p. 75-76. (3) Ce contre-projet est repoussé au Sénat par 158 voix contre 111 et l'abolition de l'article 15 est votée par 146 voix contre 86. A la Chambre, l'abolition avait été votée par 335 voix contre 119 (*J. O.*, du 7 mars et du 29 juillet). (4) Voir le *Rapport* X. Blanc, p. 520.

en 1791. C'est la morale mondaine qui, par le roman et le théâtre, affirme nettement l'idée qu'il y a suicide et suicide.

Quel est, au contraire, le plus ferme point d'appui de la morale simple? Ce n'est pas la morale écrite, qui tour à tour l'avoue et la renie. Ce sont les mœurs populaires. Dès le début du siècle, Portalis constate que l'abolition du droit canonique soulève les résistances, non du clergé, mais de la population. Durant tout le siècle, les villes se refusent à admettre le coin des suicidés ; c'est dans les petites communes, là ou la culture est le moins développée, que l'usage nouveau triomphe. Lorsqu'en 1838, l'évêque d'Orléans a l'idée d'appliquer vraiment le droit canonique, il se dit persuadé que cet acte, d'une juste sévérité, « fera beaucoup d'impression sur les habitants des campagnes ».

Le peuple, pourtant, n'est pas seul à garder la morale simple. Elle a, nous l'avons vu, bien des partisans dans l'élite. Mais cela encore s'accorde très exactement à notre hypothèse. Ce qui soutient la morale nuancée, c'est l'élite éprise de liberté. Or, au XIXe siècle, l'élite est violemment divisée sur cette question de la liberté.

S'agit-il de la liberté politique? Sans doute la Révolution a lancé puissamment l'idée que les hommes doivent se gouverner eux-mêmes, que le peuple est souverain; mais, si puissante que soit cette idée, elle ne cesse de se heurter aux doctrines d'autorité, défendues aussi bien par le positivisme et d'autres philosophies organisatrices que par les conservateurs, et c'est du conflit entre l'esprit de liberté et l'esprit d'autorité qu'est faite pour une bonne part la vie politique du siècle.

S'agit-il de la liberté d'exprimer ses opinions? Assurément le livre et la presse paraissent bien émancipés si l'on compare le XIXe siècle à celui qui l'a précédé. Il n'en est pas moins vrai que la presse est asservie sous le premier et le second empire et qu'à partir de la Restauration les procès de presse se multiplient. A une époque où l'on ne renie même pas ouvertement la liberté, des saints simoniens sont mis en prison; on fait taire Michelet et Renan; des israëlistes sont chassés des lycées de l'état (1). Enfin l'Université elle-même distingue, dans le monde de la pensée, des doctrines orthodoxes, officielles, et des doctrines subversives qu'on bannit avec soin de l'enseignement.

S'agit-il de la liberté essentielle, de la liberté de penser? Certes, le XIXe siècle est un grand siècle de libre recherche et d'esprit critique. La science, c'est-à-dire le rationalisme, s'attaque à toutes les questions. Les progrès des recherches physiques et biologiques, de l'histoire des institutions et des religions, de la sociologie, de la philo-

(1) Voir G. Weill, *Histoire de l'enseignement secondaire en France*, P., 1921, p. 120, 126.

logie ouvrent à l'esprit humain des voies nouvelles. Le grand courant de l'antiquité et de la Renaissance entraîne puissamment les esprits. Mais, dans le temps même où elle affirme d'un façon si magnifique sa puissance de création, la liberté d'examen est âprement dénoncée, et parfois par les écoles mêmes auxquelles elle a donné naissance. Dans le « dogme de la liberté illimiée de conscience » Auguste Comte ne veut voir qu'un expédient provisoire contre le système théologique et, vers la fin de sa vie, il écrit : « Au fond, la science proprement dite est aussi préliminaire que la théologie et la métaphysique et doit finalement être autant éliminée par la religion universelle » (1).

L'élite étant ainsi divisée sur la question de la liberté, le fait qu'elle se divise entre la morale simple et la morale nuancée est une preuve à l'appui de notre hyptohèse. Et, si la morale nuancée en fin de compte l'emporte, c'est que les idées de liberté triomphent elles-mêmes à la fin du siècle.

Enfin l'attitude de l'Eglise s'explique, elle aussi, par le fait que, dans la lutte qui emplit le siècle, elle prend position contre la liberté.

L'Eglise, au XVIIe siècle semblait prête à laisser tomber le droit canonique. Au début de la Révolution, elle n'intervient pas pour le défendre. Sous l'empire elle n'a garde d'organiser la résistance au décret de prairial. Après la Restauration, brusque volte-face. — Pourquoi?

Si l'indulgence du clergé datait de la Terreur et de l'Empire, on pourrait se dire qu'ayant cédé lorsqu'il ne pouvait faire autrement, il revient à ses traditions dès que les circonstances politiques lui rendent la liberté. Mais cette explication ne vaut pas, pusique l'indulgence de l'Eglise se manifeste dès le XVIIIe siècle, et au début de la Révolution. Pourquoi est-elle plus âpre au milieu de XIXe siècle qu'en 1791?

Il ne suffit pas de dire qu'en représentant systématiquement la morale simple comme la chose de l'Eglise, on les rive, sans le vouloir, l'une à l'autre. Ce n'est pas là une nouveauté. La seule raison que j'aperçoive, c'est qu'à la fin du XVIIIe siècle, la masse du clergé paroissial est gagnée au mouvement libéral qui entraîne l'Assemblée constituante, tandis qu'au milieu du siècle, l'Eglise, par réaction contre l'offensive révolutionnaire, est au premier rang des adversaires de la liberté.

Le fait lui-même a été si souvent établi qu'une démonstration est, je crois, superflue. Quand le Saint-Siège jette l'anathème « à ceux qui diront : le Pontife romain peut et doit se réconcilier avec le progrès, le libéralisme et la civilisation modernes », il ne fait qu'exprimer l'idée qui, depuis la Restauration, guide en France, l'action politique

(1) Lettre du 15 Homère 69 à Audiffrent.

de l'Eglise. En tant qu'élite hostile à la liberté, le clergé se trouve naturellement à la tête des partisans de la morale simple. Si, dès le milieu du siècle, il ne pousse pas jusqu'au bout ses avantages, si, à la fin du siècle, il cède à l'attaque du pouvoir civil, c'est d'abord sans doute parce qu'il est une élite, c'est aussi peut-être que, contraint parfois à invoquer la liberté (par exemple au cours de sa lutte contre l'Université), il subit obscurément l'ascendant des idées même qu'il combat.

Que valent, par contre, à cette dernière étape, les hypothèses classiques?

J'avoue que je ne vois pas bien sur quoi pourrait s'appuyer celle de Durkheim. On ne peut guère soutenir, ce me semble, que le respect de la dignité individuelle soit plus vif parmi les partisans que parmi les adversaires de la morale simple, ni que l'homme soit un Dieu pour l'homme dans les milieux populaires plutôt que dans l'élite.

Quant à l'hypothèse qui lie l'horreur du suicide à l'horreur du sang, elle est ici presque aussi gratuite. Elle se heurte d'abord à un fait précis : la réprobation du suicide est particulièrement vive dans l'armée, c'est-à-dire en un milieu où l'horreur du sang est évidemment moins vive que dans le reste de la société. Il est vrai que la réprobation est peut-être encore plus vigoureuse dans l'Eglise que dans l'armée; seulement je ne vois rien qui permette de dire qu'au XIXe siècle, l'Eglise *abhorret a sanguine*. Si elle condamne l'homicide, toutes les morales autour d'elle en font autant. La grande question sur laquelle on peut, au XIXe siècle, montrer plus ou moins de répugnance à répandre le sang, c'est la question de la peine de mort. Cette peine, la Convention, près de se séparer, l'abolit. Rétablie, elle soulève, au XIXe siècle, d'innombrables discussions. Mais il s'en faut que l'Eglise se prononce en faveur de l'abolition. Dans tous les traités de Théologie morale que j'ai lus, j'ai invariablement retrouvé une démonstration destinée à établir que la société a le droit de supprimer les criminels. J'ajoute qu'on retrouve dans ces traités toutes les décisions hardies que j'ai déjà relevées dans les ouvrages contemporains et qui permettent de tuer en certains cas sans jugement des coupables, voire des innocents.

CONCLUSION

Deux conclusions se dégagent, ce me semble, de notre étude : une conclusion théorique et une conclusion pratique.

I

Conclusion théorique : 1) Insuffisance des hypothèses qui lient la morale simple au respect de la dignité individuelle, à l'horreur du sang, au principe de la morale chrétienne ; 2) loi spécifique suggérée par l'étude des faits : la morale nuancée triomphe avec les élites cultivées et éprises de liberté ; la morale simple triomphe dans la masse asservie et sans culture ; 3) prévision autorisée par cette loi : dans notre pays, la morale nuancée éliminera de plus en plus la morale simple.

Au point de vue théorique, ce qui frappe d'abord, c'est la relativité de la morale, l'impuissance de l'esprit humain à trancher *a priori* « la question du suicide ». De tous les arguments avancés pour ou contre la mort volontaire, nous n'en avons pas rencontré un seul qui n'ait été refuté : le suicide est-il une faute contre la Divinité, contre la société, contre le principe de la morale? Est-il une preuve de courage ou une preuve de lâcheté ? Est-il une mort ignoble ou une fin élégante ? En plus de vingt siècles, l'accord n'a pu se faire sur ce point. Non seulement la question reste posée, mais elle reste posée exactement dans les mêmes termes.

Si des raisonnements *a priori* nous passons aux hypothèses suggérées par l'étude des faits, celles qu'on a proposées jusqu'ici ne s'accordent pas aux résultats que nous avons obtenus. L'ayant montré tout au long de ma recherche, je me contente ici d'un bref résumé.

L'hypothèse de Durkheim lie la réprobation du suicide au respect de la dignité individuelle ; cette réprobation se fait plus absolue à mesure que les droits de l'individu, sacrifiés dans la cité antique, à ceux de l'Etat, se développent dans la société moderne; l'indulgence de la conscience de la société contemporaine est par suite un fait anormal, lié à des causes accidentelles et passagères. Mais sur tous les points importants, nous avons vu cette hypothèse se heurter aux faits les mieux établis :

1° la réprobation absolue du suicide ne prend pas naissance au sein des sociétés modernes; elle existe dans la société antique;

2° elle n'y est pas liée au respect de la dignité humaine : elle est liée à des croyances religieuses qui ne touchent pas aux droits respectifs du citoyen et de la cité, elle est surtout liée à l'esclavage, c'est-à-dire à l'institution la plus violemment contraire au respect de la dignité individuelle;

3° la morale servile, l'horreur du suicide commencent à triompher dans notre pays avec la barbarie mérovingienne, c'est-à-dire à une époque où l'homme n'est certes pas un Dieu pour l'homme; elles s'affermissent avec le système féodal qui, loin d'émanciper l'individu, fait de tout homme l'homme de quelqu'un;

4° à l'inverse, c'est au moment où la philosophie antique et la Renaissance affirment la souveraineté de la pensée individuelle, au moment où le XVIIIe siècle et la Révolution proclament les droits de l'homme, que l'horreur du suicide commence à faire place à la morale nuancée;

5° l'indulgence contemporaine, loin d'être une régression accidentelle et passagère, n'est que le résultat d'un travail poursuivi obstinément dans notre pays depuis plus de trois siècles.

La seconde hypothèse classique lie l'horreur du suicide à l'horreur du sang. Elle s'appuie en somme sur un seul fait : l'Eglise, hostile au meurtre de soi-même, a, en principe, horreur du sang, puisqu'elle défend à ses membres d'avoir part à des sentences mortelles; c'est d'ailleurs au nom du *non occides* qu'elle condamne l'homicide de soi-même. Mais ce fait est loin d'avoir l'importance qu'on lui attribue communément. L'interdiction du suicide au nom du *non occides* est chose verbale, puisqu'en vertu de ce même précepte, on autorise certains meurtres et on n'autorise pas certains suicides. Quant à l'horreur du sang, elle ne tient pas dans le menu détail qui veut qu'un clerc reste étranger à une sentence de mort : ce qui l'exprime, c'est la rigueur plus ou moins grande avec laquelle on condamne le meurtre. Or, c'est au moment où l'Eglise se montre la plus indulgente sur la question de l'homicide en général, qu'elle est le plus intransigeante sur la question de la mort volontaire : ce sont les évêques guerriers du VIe siècle qui instituent le droit canonique, ce sont les partisans de la guerre sainte qui l'affermissent, et ce sont les chrétiens scrupuleux du premier âge, ceux qui hésitent à porter les armes, qui ne punissent pas le suicide et admirent le suicide chrétien.

Hors de l'Eglise, on n'aperçoit aucun rapport entre la répugnance à verser le sang et l'horreur du suicide. Chez les Juifs, la complaisance pour certaines morts volontaires semble coïncider avec l'abolition pratique de la peine de mort. Chez les Romains, les philosophes les plus hostiles au meurtre de soi-même, platoniciens et néo-platoniciens, ne se distinguent pas par une doctrine particulière-

ment rigoureuse en matière d'homicide, et je ne vois pas que les esclaves et le peuple, qui ont horreur du suicide, soient plus délicats que les grands, lorsqu'il s'agit du sang versé. Les premières lois contre le suicide apparaissent à l'une des époques de notre histoire où les mœurs sont le plus brutalement sanguinaires. Au moyen âge, les supplices infligés aux suicidés font partie d'un droit qui admet la mort pour les hérétiques, le duel judiciaire, la torture, l'enfouissement des condamnés vivants. La même Ordonnance de 1670, qui maintient les procès contre les suicidés, maintient aussi les horreurs de la question. A l'inverse, ceux qui demandent et prononcent la suppression des procès au cadavre sont les mêmes qui veulent adoucir l'ensemble du droit criminel et remettent en question la légitimité de la peine de mort. Enfin, à l'époque romaine, comme de nos jours, un des milieux les plus hostiles au suicide est l'armée.

La troisième hypothèse classique fait de l'horreur du suicide une création de l'Eglise. Telle quelle, elle est insoutenable : l'Eglise n'a pas créé la morale simple, puisqu'elle existait au sein de la société païenne, bien avant la naissance du christianisme. Mais il y a plus. S'agit-il de l'Eglise chrétienne proprement dite, de celle qui est antérieure à l'édit de Milan? Non seulement elle n'a pas horreur du suicide, mais elle se désintéresse de la question générale et elle admire le suicide chrétien. S'agit-il de l'Eglise associée à l'empire romain? Le haut clergé d'alors se ralie à la morale nuancée, ne punit pas le suicide et n'a pas un mot pour attaquer la doctrine indulgente des juristes classiques. S'agit-il de l'Eglise barbare, de l'Eglise du Moyen-Age? Sans doute elles frappent ceux qui se tuent, mais, contrairement aux idées reçues, ce n'est pas elles qui portent les premiers coups : elles ne font que se plier au droit de l'époque, comme l'Eglise impériale s'était pliée au droit romain. C'est donc seulement à partir de la Renaissance que l'horreur du suicide, aux yeux du public, prend un aspect proprement catholique. Au lendemain de la Révolution, cette nuance se fait encore plus précise. Mais ce qui prouve bien que, même après la Renaissance, l'union de l'Eglise et de la morale simple n'est pas indissoluble, c'est qu'au XVIIe siècle plusieurs écrivains catholiques essaient d'assouplir leur doctrine, c'est qu'au siècle suivant les curés inclinent à l'indulgence, c'est que, en 1790 et 1791, les représentants du clergé ne défendent pas le vieux droit pénal, c'est que, sous la Révolution et l'Empire, l'Eglise laisse tomber le droit canonique, c'est qu'après l'avoir relevé au XIXe siècle, elle ne l'applique pour ainsi dire pas.

Par contre, l'hypothèse que nous a suggérée l'étude des faits s'est vérifiée à chaque étape.

Nous avons vu que, dans la société contemporaine, il n'y a pas,

comme on le prétend communément, une morale hostile au suicide et une morale favorable au suicide, mais bien une morale simple, qui condamne indistinctement tous les suicides et une morale nuancée qui les juge sur le motif. Cherchant l'origine de ces deux morales, nous les avons trouvées l'une et l'autre dans la société romaine, la première morale servile et populaire, la seconde privilège d'une élite cultivée et éprise de liberté.

La coïncidence eût pu être, sinon fortuite, du moins singulière. Mais, à chaque étape de notre histoire, la morale nuancée triomphe avec les élites, avec la culture et la liberté; la morale simple triomphe avec la barbarie, l'ignorance et la servitude.

Je ne rappelle ici que les faits essentiels : dans l'Eglise du IVe et du Ve siècle, il y a une élite savante et une foule asservie et ignorante : on voit apparaître à la fois la morale nuancée dans les écrits des Pères, la morale simple dans le monde des moines.

Au VIe siècle, en Gaule, la barbarie triomphe, la morale simple triomphe avec elle.

Au VIIIe et au IXe siècle, il y a une renaissance intellectuelle : la morale nuancée apparaît aussitôt. Cette renaissance avorte : la morale nuancée disparait.

A partir du XIe siècle, des élites se reconstitunt; la morale nuancée reparait dans le monde des juristes, dans la haute Eglise, dans les romans mondains; mais ces élites sont elles--mêmes bridées par l'esprit du droit coutumier, par l'esprit scolastique, par l'esprit féodal; la masse demeure plongée dans l'ignorance et le servage : la morale simple triomphe de sa rivale.

Avec la Renaissance, l'élite intellectuelle s'affranchit : la morale nuancée relève la tête.

Au XVIIe siècle, il y a partout et au sein même de l'élite, un conflit sourd entre l'ordre et la liberté : les deux morales ennemies se fortifient l'une et l'autre.

Au XVIIIe siècle, l'élite intellectuelle mène ouvertement le combat pour la liberté : première victoire de la morale nuancée.

Avec la Révolution, une élite fait triompher les idées de liberté : la morale nuancée triomphe avec elles.

Au lendemain de la Révolution, les doctrines d'autorité cherchent une revanche : la morale simple prend l'offensive. La liberté prévaut: l'offensive est brisée.

Je crois que toutes ces variations sont assez exactement concomitantes pour que notre hypothèse puisse être considérée, jusqu'à nouvel ordre, comme une loi éthologique, non pas certes loi générale de la « nature sociale », mais loi spécifique de la société romaine et de la nôtre. Pour nous, et peut-être pour nous seulement, il y

a solidarité entre la servitude, l'ignorance et la morale simple, entre la morale nuancée, la culture et la liberté.

Eclairons à la lumière du passé les résultats que nous a donnés l'étude de la morale contemporaine : il me semble qu'il devient possible de discerner plus clairement ce que le seul examen du présent ne suffisait pas à nous révéler, je veux dire ce qui fait la faiblesse et la force des deux morales en présence.

Quels sont en effet, aujourd'hui, les points d'appui de la morale simple? La morale catholique, le gros de la morale écrite, enfin des sentiments, des usages gros d'aversion pour le suicide. Mais, pour peu qu'on compare le présent au passé, on s'aperçoit vite que ces points d'appui sont eux-mêmes en train de céder.

La morale catholique reste véhémente en ses formules. Mais elle parle, elle n'agit plus. Le droit canonique fût-il appliqué, il n'aurait plus l'importance qu'il avait au Moyen-Age, sous l'ancien régime, ou tout simplement il y a cinquante ans, au temps du coin des suicidés. Mais, en fait, il n'est plus appliqué. Abstention d'autant plus instructive que l'Etat ne pèse plus sur le clergé pour l'empêcher d'agir. C'est d'elle-même que l'Eglise laisse tomber le vieux droit canonique. Comme ce droit s'était développé à l'ombre d'un droit séculier, aujourd'hui aboli, comme l'Eglise en France n'est pas rivée par une tradition immuable à la morale simple, rien ne permet de supposer qu'elle puisse ou veuille arrêter longtemps les progrès de cette morale nuancée à laquelle aujourd'hui même elle entr'ouvre la porte.

La morale écrite condamne le suicide. Seulement, depuis la Renaissance, c'est une condamnation de plus en plus théorique. C'est un hommage rendu « au cathedrant », comme disait Montaigne, à l'Eglise qu'on ne veut pas heurter, au moins en paroles, aux traditions livresques. Mais, aussitôt après avoir condamné « le suicide », les moralistes contemporains ruinent leur propre formule par l'application qu'ils en font; dès qu'ils s'approchent de la vie, leur morale simple s'évanouit; quelques-uns d'entre eux, s'adressant aux enfants, aiment mieux encore ne rien dire que de reprendre la doctrine classique. Ce ne sont pas des formules aussitôt démenties qu'avouées, ce n'est pas l'incertitude, le désarroi des auteurs contemporains qui peuvent être longtemps un point d'appui solide pour la morale simple.

Les mœurs sont un élément plus ferme : quand le peuple a horreur du suicde, comme d'une mort violente et anormale, quand il a une répulsion particulière pour la pendaison et la noyade, quand l'usage de cacher les morts volontaires ou de n'en parler qu'à voix basse est encore si général, il est clair qu'il y a là un obstacle

au progrès de la morale nuancée. Seulement, ici encore, elle ne se heurte plus qu'à une force qui cède.

L'aversion pour la mort violente est, par rapport à l'antiquité, un sentiment qui s'en va : quel est, aujourd'hui, le paysan, si peu cultivé soit-il, qui admettrait un seul instant la conception, illustrée par Virgile, d'un enfer où le même châtiment est réservé aux suicidés, aux enfants morts en bas âge, aux jeunes soldats tués dans un combat?

La répulsion pour les morts sans effusion de sang n'est, elle aussi, qu'une survivance. La cause initiale, — toute païenne et religieuse, — ayant disparu, le sentiment a subsisté, se raccrochant sans doute au fait que, pendant le moyen âge et sous l'ancien régime, les criminels finissent par le gibet : ainsi la mort par asphyxie continue pour d'autres raisons, à être une mort infâme. Mais ces autres raisons tombant à leur tour, la répulsion populaire se trouve actuellement sans racines dans la conscience populaire.

Il en va de même enfin du silence dont s'entoure aujourd'hui le suicide. Cet usage, qui nous semble si lourd d'aversion, n'est que la pâle survivance d'usages et de sentiments autrement terribles et vigoureux : au Moyen âge, même au XVIe, au XVIIe siècle, c'est bien en vain qu'une famille de pauvres gens prétendrait cacher le suicide; le corps du coupable est traîné, pendu et, aux yeux de tout le quartier, ignominieusement jeté à la voirie. Il y a là une honte publique. Au XVIIIe siècle, la répression faiblit, est pratiquement abolie pour peu que les familles organisent le silence autour du suicide; elles l'organisent donc : qu'est-ce que la vague flétrissure qu'entraîne un tel silence par rapport à l'infamie qu'entraînait le supplice? Au moment où la Révolution supprime officiellement l'ancien droit, le silence lui-même devient inutile; seulement, au XIXe siècle, la résurrection du droit canonique et l'institution du coin des suicidés, forcent de nouveau les familles à se taire, car c'est surtout en évitant le scandale qu'on est sûr d'obtenir la sépulture ecclésiastique; d'autre part, hors du peuple proprement dit, l'idée, en vogue un instant, que tout suicide est preuve de folie, aide au maintien du mystère; mais, cette idée perdant du terrain tous les jours, le droit canonique cessant, d'autre part, d'être appliqué, enfin, la presse ayant toute liberté d'annoncer les suicides et les journaux populaires se montrant particulièrement friands d'information de ce genre, il est bien vraisemblable que le silence, dernier effet (relativement léger) des vieilles peines contre le suicide, disparaîtra peu à peu après elles.

A l'inverse, les points d'appui de la morale nuancée sont aujourd'hui plus fermes qu'ils n'ont jamais été.

Je ne parle pas du fait que la morale nuancée se glisse un peu

partout, et dans l'œuvre même des moralistes qui la renient officiellement; je ne parle pas du fait que la presse la répand chaque jour dans le pays; je n'insiste même pas sur un fait comme les obsèques des Lafargue, quoi qu'il montre bien le chemin fait par les mœurs en un siècle. Les points vraiment forts de la morale nuancée, c'est, d'une part, le droit, d'autre part, les sentiments qu'exprime la littérature. Or, ici, pas de défaillance.

La littérature contemporaine continue la tradition des deux grandes littératures, classique et romantique, qui l'ont précédée. Elle ne fait pas l'apologie du suicide, mais elle approuve, elle admire quatre sortes de morts volontaires. Elle répand cette morale en action dans un public de plus en plus nombreux. Par certains mélodrames, par le cinémadrame, elle atteint les milieux populaires.

Quant au droit, non seulement il a résisté impertubable à l'offensive de la morale simple, mais il est aujourd'hui solidement assis dans l'opinion, et la seule réforme qu'on envisage, celle qui consisterait à punir, en certains cas, les « suicideurs », serait un nouveau triomphe pour la morale nuancée.

Cet affaiblissement de la morale simple, cet affermissement de la morale nuancée, permettent-ils de prévoir l'issue de la lutte engagée?

Il me semble que, si l'on admet notre loi spécifique la prévision est facile : ce qui explique la force croissante de la morale nuancée à notre époque, c'est le développement de la culture, l'effort, sans précédent dans notre histoire, pour assurer l'instruction au peuple lui-même, et c'est d'autre part, le mouvement qui entraîne la masse vers la liberté, le désir de faire disparaître, avec la servitude économique, le dernier reste des institutions et des morales qui soumettent l'homme à l'homme. Que la civilisation continue à marcher dans ce sens, et la vieille lutte du peuple et des élites prendra fin, par le fait que le peuple lui-même aura part à l'indépendance et à la culture qui font les élites.

Or, sans doute on ne peut pas prétendre que la civilisation actuelle ait devant elle un avenir indéfini; l'exemple de l'empire romain est là pour nous rappeler qu'un retour à la barbarie est toujours possible, et ce retour, s'il venait à se produire, entraînerait, d'après notre loi, l'effondrement de la morale nuancée. Mais hors ce cas, la morale simple est destinée à s'effacer de plus en plus devant sa rivale.

II

Conclusion pratique : 1) Cette prévision ne permet pas de donner à la morale nuancée l'investiture scientifique ; 2) mais elle peut servir au triomphe de la morale nuancée en donnant confiance à ses partisans ; 3) timidité et insuffisance des formules actuelles : formules suggérées par l'étude des faits ; 4) réponse à une objection.

Quelle peut être l'influence pratique de cette prévision?

Il va sans dire qu'elle ne permet pas de déclarer la morale nuancée scientifiquement supérieure à l'autre. Pour la science, elles sont, l'une et l'autre, des faits : il ne peut être question de donner l'investiture à un fait. Même il ne faut pas dire que la morale simple « convient » à certaines époques et que la morale nuancée « convient » à d'autres : ce serait transformer, par un terme ambigu, la constatation en approbation (1).

Non seulement la prévision qu'autorise l'étude des faits ne peut se muer en un impératif, franc ou déguisé, mais la science a beau prévoir le prochain triomphe de la morale nuancée, il est parfaitement naturel que ceux qui combattent cette morale admettent la prévision et continuent la lutte : « Je puis lutter par devoir, disait Rauh, contre un courant que je sais invincible », et l'on sait les vers de Hugo :

Pour les vaincus, la lutte est un grand bonheur triste
Qu'il faut faire durer le plus longtemps qu'on peut.

Ce qui serait peu scientifique, ce ne serait pas de rester fidèle à une cause que la science déclare perdue, qu'on croit perdue, ce serait de s'étonner d'une telle fidélité.

Mais, si l'éthologie, en constatant qu'un principe normatif va s'imposer, ne peut sans abus prétendre à l'imposer elle-même, il reste qu'elle le fortifie en donnant confiance à ses partisans et en leur indiquant les moyens d'aider à son triomphe.

Ils savent que l'ignorance et l'asservissement favorisent la morale simple; si donc, en fait, ils veulent l'éliminer, ils ne se perdront plus, comme on faisait aux siècles précédents, dans des discussions théoriques sur le droit de mourir; ils travailleront à instruire le peuple et à diminuer l'oppression de l'homme par l'homme.

Ils savent que la moindre brèche dans le principe juridique qui

(1) Je n'insiste pas sur cette question que j'ai longuement étudiée dans mon essai sur l'*Idée de bien*, P. 1908.

déclare le suicide non-punissable peut livrer passage à la morale simple; ils auront soin qu'on ne porte aucune atteinte à ce principe.

J'entends bien qu'à l'inverse les partisans de la morale nuancée ne sont pas moins éclairés par la science que leurs adversaires : ils savent, eux aussi, grâce à elle, que leur plus sûr moyen de vaincre, ce n'est pas d'aligner en les renouvelant les arguments de Platon, de saint Augustin, de Rousseau, c'est de modifier, fût-ce d'une façon d'abord insignifiante, le droit actuel, c'est ensuite de lutter contre le progrès de la culture et de la liberté. Mais, d'abord, tel voudrait la fin qui reculerait peut-être devant les moyens. Ensuite, et surtout, ce que la science donne à un des deux partis seulement, c'est cette confiance utile que fait naître en tout lutteur la certitude du succès final.

La confiance, voilà ce qui, depuis une siècle, manque le plus aux partisans de la morale nuancée. Ils triomphent, et ils n'osent même pas regarder la victoire. Dans la société contemporaine, la morale nuancée est partout, et elle n'est nulle part; elle inspire le droit, les mœurs, la littérature, semble entraîner tout; mais, dès qu'on cherche la formule un peu précise qui va l'exprimer, à peine trouve-t-on trois ou quatre phrases. Dans les écrits des moralistes, elle se dresse, vigilante, chaque fois qu'on s'approche d'un cas concret, mais, aussitôt qu'il s'agit de principe, elle s'efface et, plutôt que de s'affirmer, laisse la place à toutes ces contradictions que nous avons vingt fois rencontrées : le suicide est le plus grand des crimes, seulement il ne faut pas le punir; c'est une lâcheté, mais c'est une preuve de courage; c'est la pire faute contre la société, mais ce peut être un devoir envers autrui; c'est la violation de toute la morale, mais c'en est quelquefois la plus haute expression.

D'où vient la timidité que de telles contradictions n'arrivent pas à vaincre? Nous l'avons vu. A partir du triomphe de la morale simple, (qui, elle, ne tient pas compte des cas ni des motifs), la question se trouve posée, dans les livres, entre les adversaires du suicide, qui existent, et les « partisans du suicide », qui n'existent pas. Les yeux fixés sur ce conflit imaginaire, les partisans de la morale nuancée méconnaissent la lutte véritable dans laquelle ils se trouvent engagés. Et aujourd'hui même, crainte d'être comptés parmi les « partisans du suicide », ils répètent consciencieusement les vieilles formules qui le condamnent, tandis que leur pensée véritable, humblement dissimulée dans des exceptions, des définitions arbitraires, des sous-entendus, garde un air embarrassé qui n'est pas fait pour séduire.

La science peut l'aider à devenir plus hardie. Au terme de cette étude, il nous est possible de définir la morale nuancée, non plus avec gêne, avec crainte, comme un ensemble d'idées qui nous plaisent

nous seraient propres et pourraient nous compromettre, mais avec le seul souci de ne pas défigurer une réalité extérieure qui, qu'elle nous plaise ou non, s'offre à tous comme un ensemble de faits qu'on peut contrôler.

S'agit-il du principe? Là où la morale simple déclare : le suicide est un crime, la morale nuancée répond : le suicide n'est pas un crime légal, puisqu'il n'est pas puni et n'est pas près de l'être ; c'est selon le cas, une faute grave, une faiblesse, une sottise, ou un acte qui excite la pitié, l'estime, la sympathie, l'admiration.

S'agit-il de la pratique? Le suicide est une faute grave quand celui qui se tue fait tort à autrui, soit qu'il abandonne une famille qui a besoin de lui, soit qu'il veuille se venger, laisser à quelqu'un un remords, soit qu'il meure pouvant être utile à d'autres hommes; c'est une faiblesse plus ou moins blâmable quand on le choisit comme un moindre mal, pour éviter quelque souffrance qu'on redoute plus que la mort ; c'est une sottise, quand on s'y décide pour un motif que la réflexion ou le temps ferait paraître insignifiant. A l'inverse, le suicide excite la pitié quand les maux qu'on essaie de fuir sont nettement au-dessus des forces ordinaires de l'homme, il excite la sympathie quand c'est un bel et profond amour qui conduit l'homme à la mort ; il excite l'estime, quand celui qui se tue veut sauver son honneur ou l'honneur des siens ou expier spontanément un crime irréparable; il fait naître l'admiration quand il est sacrifice, quand un héros donne son existence pour sa famille, pour ses amis, pour son pays, pour sa foi, pour une idée, pour la vertu.

S'agit-il de casuistique? La morale nuancée répond à la plupart des questions posées par les casuistes et y répond autrement que beaucoup d'entre eux. Ainsi le marin qui saute avec son navire, le soldat qui fait jouer une mine avec la certitude d'être tué, l'homme qui se jette à l'eau sans savoir nager pour céder à autrui la planche de salut, celui qui s'offre à éprouver un remède peut-être mortel, les martyrs qui meurent pour leur foi ou leur cause, afin que leur mort soit un enseignement, ne sont dignes que d'admiration; non seulement on peut se donner la mort pour le salut de la République, non seulement on peut se livrer au juge qui nous condamne justement à mort, mais on le doit, même si l'on est un « personnage considérable »; la femme qui se tue pour sauver son honneur ne mérite qu'admiration; ceux qui se jettent du haut d'une tour en flammes ne méritent que la pitié ; à l'inverse, qui aime mieux se laisser mourir que de subir une opération trop douloureuse, n'aura pas droit à de la pitié toute pure. Quant à celui qui se tue parce que le suicide lui paraît une mort plus agréable, il manque de courage; mais s'il veut sauver l'honneur des siens, ménager leur intérêt ou celui d'un parti, d'une cause, il provoque l'estime et la sympathie.

On pourrait allonger cette liste de « cas ». La littérature, on l'a vu, est plus riche, sur ce point que les plus ingénieux casuistes. Mais je ne cherche pas à reprendre ici toutes les situations qu'elle a envisagées. Ce que je veux mettre en lumière, c'est que le principe, les règles pratiques, les solutions qu'on vient de voir ne sont pas celles d'un moraliste, choisissant au gré de sa conscience, ce qui lui parait juste et bon : c'est un ensemble de faits que révèle l'étude de la morale contemporaine, éclairée par l'étude du passé; et cet ensemble est le même pour tout chercheur, quelles que soient ses opinions et ses préférences personnelles. La science, en le dégageant, ne cherche pas à l'imposer ni à le rendre séduisant : elle le définit, rien de plus. Mais montrer clairement à une société « la morale qu'elle a déja » et qu'elle est appelée à avoir, n'est-ce pas un peu la lui donner, surtout si on lui montre en même temps une autre morale qu'elle croit avoir, qu'en fait elle n'a plus guère et qui est en train de disparaître? La seule vue des faits est propre à dissiper les incertitudes, le désarroi de la conscience contemporaine, et la prévision qu'autorise notre loi, en donnant confiance et hardiesse aux partisans de la morale nuancée, peut en hâter, de façon appréciable, le triomphe définitif.

Reste une objection bien souvent formulée par les partisans de la morale simple : approuver certaines morts volontaires, diminuer l'horreur qu'elles inspirent, n'est-ce pas, qu'on le veuille ou non, pousser les hommes à se tuer, provoquer un accroissement du nombre des suicides?

Si courante que soit l'objection, elle ne s'appuie sur aucun fait établi ou probant.

S'agit-il du passé? On dit couramment : les Romains se tuent, les hommes du Moyen-Age ne se tuent pas, et on explique les deux faits par des raisons morales. Seulement, avant de les expliquer, il serait prudent de les bien établir : or, nous ignorons absolument si la mode stoïcienne, qui a régné à Rome au sein d'une élite, a augmenté de façon appréciable le nombre total des suicides (1), et nous ne savons pas davantage si les suicides, au Moyen-Age, sont rares ou seulement bien cachés. On dit encore : « Jusqu'au XVIIIe siècle, le suicide ne fut que faiblement dévoloppé » (2). Mais on ne pourrait produire ni un chiffre ni un témoignage sûr à l'appui de cette assertion. Les suicides se laissent voir en plus grand nombre au

(1) Durkheim dit bien (p. 421), qu'au moment où l'empire atteignit son apogée on vit se produire « une véritable hécatombe de morts volontaires ». Mais il ne cite pas de faits en dehors de ceux que j'ai indiqués plus haut.
(2) Durkheim, p. 421.

moment où la répression faiblit, où les écrivains s'intéressent davantage aux faits sociaux, mais rien ne permet de dire qu'ils soient réellement plus nombreux. Pendant la Révolution, les modes dont nous avons constaté l'existence, ne provoquent pas une augmentation du nombre total des morts volontaires, et c'est au moment où ces modes s'éteignent que les suicides semblent devenir plus nombreux. Au cours du XIXe siècle, l'offensive de la morale simple n'arrête pas l'accroissement régulier des chiffres.

S'agit-il du présent? Ici nous avons des statistiques. Mais que disent-elles? Les catholiques, qui défendent la morale simple, se tuent moins que d'autres. Mais les protestants, qui la défendent aussi, se tuent plus que d'autres. C'est, dira-t-on, que les catholiques punissent les suicidés. Mais les Juifs, qui ne punissent pas et qu'une vieille tradition incline à la morale nuancée, se tuent encore moins que les catholiques (2). A l'inverse, c'est en vain que la morale simple est assez forte dans l'armée : les suicides y sont plus nombreux qu'ailleurs. Un des milieux les plus réfractaires au suicide est le monde des forçats (3) : il serait, je crois, difficile d'expliquer cette immunité par l'influence d'une doctrine morale. Enfin, les recherches de Dukheim n'ont mis au jour aucune corrélation précise entre les variations de la morale et celle du nombre des morts volontaires.

Reste pourtant, dira-t-on, que, de nos jours, les suicides sont nombreux et que cet accroissement coïncide avec le succès de la morale nuancée. Un fait unique n'est jamais facile à interprèter. Mais, dans la mesure encore inconnue où le fait moral influe sur le fait social, je ne vois rien qui permette d'attribuer le grand nombre des suicides dans la société contemporaine au progrès de la morale nuancée plutôt qu'à l'incertitude provoquée par la lutte des deux morales.

Je sais bien qu'on dit *a priori* : déclarer tous les suicides criminels, c'est le meilleur moyen d'en diminuer le nombre. Mais, quand on lance une telle déclaration dans un monde où elle est démentie par le droit, la littérature, la presse, n'est-ce pas au contraire le moyen le plus sûr de multiplier les suicides? Celui qui veut se tuer ne trouve devant lui, pour l'arrêter, qu'une formule qu'il sait théorique, officielle, qu'il peut croire hypocrite, et, comme il tient par ailleurs qu'il y a de beaux suicides, il se persuade aisément que le sien va être de ceux-là. L'indulgence vague de la presse, le désarroi de l'opinion peuvent le confirmer dans son erreur. Bien comprise,

(1) *Ib.*, 149 ss. (2) Les déclarations concordantes de Cazauvieilh, Lisle, Ferrus, Brierre de Boismont, Leroy sur cette immunité des forçats sont citées par Durkheim, (p. 393).

la morale nuancée lui montrerait, au contraire, la différence entre entre un amour profond et une déception passagère, entre ce qui est déshonneur et ce qui est blessure d'amour-propre, entre le crime irréparable et la faute qu'il faut réparer. Elle retiendrait assurément plus de bras qu'elle n'en armerait.

L'objection pratique ne peut donc suffire à inquiéter les partisans de la morale nuancée. Que cette morale existe, scientifiquement saisissable, qu'elle soit, depuis trois siècles, en progrès constant parmi nous, que ce progrès soit lié à des causes sociales qui sont aujourd'hui dans le plein de leur force, tels sont les résultats solides que nous a donnés l'examen des faits. L'éthologie, répétons-le, n'a rien de plus à nous offrir : constater n'est pas consacrer. Ce serait folie de lui demander, sur ce point ou sur aucun autre, une « morale scientifique » : elle ne peut d'une loi positive faire une loi normative; elle ne peut donner à une société l'ordre de s'engager dans des voies nouvelles. Mais, en éclairant la route que nous suivons sans bien la voir, elle peut rendre notre pas plus ferme, notre élan plus unanime.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 4

PREMIERE PARTIE

Le suicide et la conscience contemporaine : morale simple et morale nuancée.

CHAPITRE PREMIER

Nécessité et plan d'une étude de la morale contemporaine.

Nécessité d'étudier objectivement notre morale ; définition du suicide et de l'époque contemporaine 19

CHAPITRE II

La morale formulée : morale simple et morale nuancée.

I. *Les moralistes.* 1) la plupart des moralistes condamnent le suicide ; leurs arguments (p. 23) ; 2) il n'y a pas, en face de cette morale qui condamne le suicide, une morale qui l'approuve (p. 27) ; 3) mais de tous les arguments allégués contre le suicide, il n'y en a pas un qui n'ait été réfuté par quelque moraliste contemporain (p. 28) ; 4) certains moralistes expriment nettement l'idée qu'il y a suicide et suicide et que l'appréciation morale doit varier selon les cas (p. 31) ; 5) cette morale nuancée influe sur ceux mêmes qui condamnent le suicide en principe et provoque parmi eux des désaccords sur le sens du mot, sur la gravité de la faute, sur les cas dignes d'indulgence et de pitié (p. 33) ; 6) ce conflit de la morale *simple* et de la morale *nuancée* n'est pas lié à un dualisme religieux ou philosophique ; la morale simple a seulement l'air d'être morale officielle 38

II. *L'enseignement moral donné par l'état.* 1) La doctrine avouée et commune : accord sur trois arguments (p. 39) ; 2) morale nuancée : définititions arbitraires, suicides excusables, honorables, obligatoires ; impression de désarroi (p. 42) ; 3) conséquences de ce désarroi dans l'enseignement élémentaire (p. 46) ; 4) ici encore, la morale simple a des allures de morale officielle 48

III. *La poésie : même dualisme.* 1) Morale simple, condamnation du suicide (p. 51) ; 2) morale nuancée : il n'y a presque pas de poètes qui exaltent le suicide, mais il y en a beaucoup qui excusent ou exaltent certains suicides, notamment les suicides d'amour (p. 52) ; 3) il n'est pas possible de rattacher ces diversités à des partis-pris religieux ou philosophiques 56

IV. *La presse : dualisme et désarroi.* 1) morale simple : condamnation du suicide, de certains suicides (p. 56) ; 2) morale nuancée : suicides excusés, admis, exaltés (p. 59) ; 3) la presse conservatrice est peut-être un peu plus hostile au suicide que les journaux d'opinion et la

presse d'information (p. 64) ; 4) mais ce qui domine, c'est l'incertitude : l'opinion semble prise entre une vague aversion et une vague pitié (p. 65). Conclusion 69

CHAPITRE III

Le droit : prépondérance de la morale nuancée

I. *La morale simple.* 1) Quelques jurisconsultes proposent de punir le suicide ou la tentative de suicide (p. 71) ; 2) ils ne sont pas d'accord sur les peines à infliger ni sur les cas dans lesquels il faudrait les infliger 72

II. *La morale nuancée.* 1) Faire régner dans le droit la morale nuancée, c'est ne pas punir le suicide, le blâmer et l'empêcher en certains cas, le favoriser dans d'autres (p. 74) ; 2) or, le suicide n'est ni un crime, ni un délit : jurisprudence relative à la complicité ; lois sur les inhumations et sur les assurances (p. 75) ; 3) le suicide est quelquefois blâmé par les tribunaux et les jurisconsultes, et la police s'oppose à l'accomplissement des tentatives de suicide (p. 78) ; 4) certains suicides sont excusés ou récompensés par la loi, la jurisprudence, le jury : suicide non-conscient, suicide de l'accusé, du commerçant menacé de faillite, du coupable 80

III. *La morale nuancée* (suite). 1) La jurisprudence relative aux co-auteurs d'un suicide ne s'inspire pas, comme on le dit d'ordinaire, de la morale simple, mais bien de la morale nuancée (p. 83) ; 2) la morale nuancée s'affirme également dans les discussions et les propositions relatives à cette question des complices et des co-auteurs 87

IV. *Solidité du droit contemporain.* 1) Il n'est pas critiqué en dehors des milieux juridiques (p. 89) ; 2) il n'est pas question de le modifier (p. 90) ; 3) ce n'est pas le droit d'un parti (p. 90). Conclusion 91

CHAPITRE IV

Les mœurs : équilibre des deux morales.

I. *La morale simple.* 1) Croyances populaires relatives au suicide (p. 92) ; 2) le suicide, mort violente, entraînant une intervention de la justice, provoquant parfois des manifestations hostiles, est une tare pour la famille (p. 94) ; 3) silence fait autour des suicides (p. 96) ; 4) horreur particulièrement vive pour les suicides par pendaison et par immersion 99

II. *La morale nuancée.* 1) Il n'existe aucun usage qui soit un obstacle décisif au progrès de la morale nuancée : les faits allégués plus haut ou ne sont pas décisifs, ou ont un caractère local, voire exceptionnel, ou se heurtent à des faits contraires, (p. 100) ; 2) indifférence et indulgence de l'opinion : les conversations, l'enseignement classique (p. 105) 3) honneurs rendus à certains suicidés 107

III. *Localisation des deux morales.* 1) elles semblent se faire équilibre (p. 108) ; 2) les croyances et les usages qui trahissent l'aversion pour le suicide ne sont pas tous chose catholique (p. 109) ; 3) mais plutôt chose populaire 110

CHAPITRE V

Le théâtre : contraste entre la morale en paroles et la morale en action.

I. *La morale en paroles : équilibre des deux morales.* 1) Le suicide est souvent condamné : c'est une lâcheté, une faute contre la famille, contre

la société (p. 112) ; 2) arguments nouveaux : c'est une sottise, une mort de petites gens, une banalité démodée (p. 115) ; 3) par contre certains suicides sont des solutions excusables, intelligentes, poétiques, dignes d'une grande âme, courageuses, propres à sauver l'honneur (p. 117) ; 4) la morale nuancée s'affirme moins bruyamment que sa rivale 118

II. *La morale en action : triomphe de la morale nuancée.* 1) Il est extrêmement rare que le suicidé soit odieux ou antipathique en tant que suicidé (p. 119) ; 2) il est sympathique lorsqu'il y a suicide altruiste, suicide d'amour, suicide destiné à sauver l'honneur ou à expier (p. 120) ; 3) parfois apparaît l'idée que le coupable, en cas de suicide, peut être autre que le suicidé (p. 125) ; 4) contraste entre la morale en parole et la morale en action 127

III. *Localisation des deux morales.* 1) Le dualisme moral n'est pas lié à un dualisme philosophique ou religieux (p. 127) ; 2) les suicidés sympathiques sont beaucoup plus nombreux dans les milieux mondains et intellectuels que dans les milieux populaires (p. 129).

Chapitre VI

Le roman : contraste entre la morale en paroles et la morale en action.

I. *La morale en paroles : équilibre des deux morales.* 1) Le suicide est une faute contre la société, une désertion, une sottise, une solution sans élégance, et sans poésie, une faute contre la famille, une lâcheté ; ce n'est pas une réparation (p. 131) ; 2) le suicide est en certains cas, et en certains cas seulement, une solution excusable, légitime, intelligente, élégante et poétique, un devoir envers autrui, une expiation, une action courageuse (p. 136) ; 3) la morale nuancée s'affirme moins bruyamment que sa rivale 140

II. *La morale en action : triomphe de la morale nuancée* 1) Le roman montre rarement des personnages qui soient antipathiques par leur suicide p.(141) ; 2) il montre parfois des malades et des victimes de l'hérédité (p. 142) ; 3) ceux qui se tuent ou veulent se tuer sont sympathiques lorsqu'il y a altruisme, amour, désir de sauver l'honneur, ou d'expier (p. 142) ; 4) constrate entre la morale en paroles et la morale en action 150

III. *Localisation des deux morales.* 1) Le conflit des deux morales est quelquefois présenté comme un conflit entre la morale des croyants et celle des incrédules (p. 151) ; 2) mais ceux qui se tuent ou veulent se tuer dans les cas admis par la morale nuancée sont aussi nombreux et aussi sympathiques dans le monde des croyants que dans celui des incrédules (p. 152) ; 3) les personnages sympathiques qui se tuent ou veulent se tuer sont plus nombreux parmi les gens du monde et les intellectuels que parmi les gens du peuple 153

Chapitre VII

Les morales professionnelles : conflit de la morale simple et de la morale nuancée.

I. *La morale militaire.* 1) Le suicide est puni dans l'armée (p. 155) ; 2) mais la morale nuancée prévaut dans l'application des peines (p. 156) ; 3) certains suicides héroïques ou destinés à sauver l'honneur du corps sont communément approuvés 158

II. *La morale commerciale* : suicide et faillite ; conflit de la morale simple et de la morale nuancée 160

III. *La morale médicale* : suicide et euthanasie ; conflit de la morale simple et de la morale nuancée 163

IV. *Localisation des deux morales.* 1) L'hypothèse qui lie la morale simple au catholicisme ne suffit pas à expliquer les morales professionnelles (p. 169) ; 2) la morale simple paraît liée au fait que les membres de certains groupements professionnels aliènent au profit du public une part de leur liberté (p. 170) ; 3) la morale nuancée au fait que ces groupements sont des élites..... 170

CHAPITRE VIII

Les morales confessionnelles : sévérité et indulgences de la morale catholique.

I. *La morale juive.* 1) L'horreur du suicide est étrangère à la tradition judaïque (p. 172) ; 2) les rabbins français s'inspirent de ce qu'il y a de plus indulgent dans la doctrine du Talmud..... 173

II. *La morale protestante.* 1) Les protestants condamnent le suicide (p. 174) ; 2) mais ils nuancent la morale par des définitions arbitraires et des restrictions (p. 175) ; 3) et ils ne punissent pas le suicide..... 177

III. *La morale catholique.* 1) Les moralistes catholiques condamnent le suicide : arguments confessionnels et arguments rationnels, (p. 177) ; 2) sévérités des casuistes (p. 181) ; 3) le droit canonique punit le suicide (p. 183) ; 4) certains catéchismes déclarent que les suicidés sont damnés (p. 185) ; 5) mais il y a désaccord sur les arguments (p. 186) ; 6) les casuistes admettent en certains cas le suicide indirect (p. 187) ; 7) le droit canonique n'est pas appliqué (p. 191) ; 8) il n'y a pas accord sur l'idée que les suicidés sont damnés..... 196

II. *Localisation des deux morales.* 1) Le conflit des deux morales n'est pas lié dans l'Eglise à quelqu'autre conflit doctrinal (p. 197) ; 2) on discerne dans l'horreur catholique du suicide un élément populaire..... 198

CHAPITRE IX

Questions résolues et questions posées par l'étude de la morale contemporaine.

1) L'étude de la morale contemporaine révèle l'existence de la morale simple et de la morale nuancée et de la lutte de ces deux morales (p. 200) ; 2) mais elle ne permet pas de prévoir le dénouement de la lutte engagée : insuffisance des indications qui permettraient d'évaluer la force des deux morales (p. 201) ; 3) nécessité et plan de l'étude du passé 204

DEUXIEME PARTIE

Les origines de la morale contemporaine : morale païenne aristocratique et morale païenne populaire.

CHAPITRE I

L'horreur du suicide n'est pas d'origine juive.

I. *La morale simple n'est pas d'origine juive* .1) il n'est pas exact que la Bible condamne le suicide (p. 207) ; 2) il n'est pas exact que les Juifs aient

refusé la sépulture aux suicidés (p. 210) ; 3) le témoignage de Josèphe sur le châtiment infligé aux suicidés est un témoignage suspect..... 210

II. *La morale nuancée dans les écrits des docteurs Juifs.* 1) Le droit religieux : opinions d'Ismael et d'Akiba ; indulgence de la jurisprudence (p. 214) ; 2) la morale formulée : le suicide est blâmé, mais certains suicides sont approuvée et admirés (p. 216) ; 3) les mœurs : fréquence des suicides après une défaite..... 217

III. *Hypothèses démenties ou confirmées par l'étude de la morale juive.* 1) On n'aperçoit pas de rapport entre les idées relatives au suicide et les idées relatives au respect de la vie humaine p. 219 ; 2) la morale nuancée paraît solidaire de l'idée de liberté religieuse et de l'idée d'indépendance nationale..... 220

CHAPITRE II

L'horreur du suicide n'est pas d'origine chrétienne.

I. *Les deux premiers siècles.* 1) L'Eglise ne s'intéresse pas à la question morale posée par le suicide : aucune trace de peines ; aucune discussion sur la légitimité de la mort volontaire (p. 222); 2) le suicide chrétien : en dépit de quelques réserves dictées par la crainte de l'abjuration, les Chrétiens admirent ceux qui meurent volontairement pour la foi..... 227

II. *Le troisième siècle : la question du suicide.* 1) Une phrase de roman et un mot d'Origène condamnent la mort volontaire, mais ces deux textes portent la marque d'une origine païenne (p. 233) ; 2) droit canonique et morale formulée se désintéressent de la question morale soulevée par le suicide..... 235

III. *Le troisième siècle : le suicide chrétien.* 1) La morale écrite : *a*) les théories extrêmes : Clément d'Alexandrie, Tertullien (p. 237) ; *b*) l'opinion moyenne : Origène, Denys d'Alexandrie, Cyprien (p. 241) ; 2) le droit et la jurisprudence : la lettre de Pierre d'Alexandrie, (p. 244) ; 3) les mœurs : le martyre volontaire dans Eusèbe, dans les *Actes* de Ruinart, dans les *Actes* de l'Eglise copte (p. 246) ; 4) culte rendu à des suicidées (p. 251). Conclusion : rien, dans la morale du troisième siècle, n'annonce l'horreur du suicide..... 252

IV. *Réponse à une objection : l'esprit de la morale chrétienne, étant tout de douceur et de résignation, aurait contraint l'Eglise à condamner le suicide.* 1) Il est *a priori* peu vraisemblable que la douceur et la résignation soient l'âme de la morale chrétienne (p. 253) ; 2) la morale chrétienne est gouvernée par deux sentiments (conviction qu'il n'y a pas de bien hors la foi, horreur du monde et de la vie,) qui relèguent à l'arrière-plan la douceur et la résignation..... 255

V. *Conclusion.* 1) La morale relative au suicide s'accorde à l'esprit général de la morale chrétienne (p. 261) ; 2) cette morale n'est pas directement comparable à notre morale simple ni à notre morale nuancée, mais c'est aux sévérités de notre morale simple qu'elle est le plus violemment contraire (p. 262) ; 3) l'horreur du suicide n'est pas d'origine chrétienne..... 263

CHAPITRE III

L'horreur du suicide n'est pas d'origine celtique.

I *Suicides prescrits ou admis en Gaule.* 1) Un suicide collectif chez les Ligures (p. 264) ; 2) la loi de Marseille consacre le principe de la

morale nuancée (p. 265) ; 3) les Gaulois approuvent le suicide du guerrier vaincu, le suicide après la mort d'un parent ou d'un chef, certains suicides héroïques ou romanesques..... 265

II. *Conclusion.* 1) Les textes ne permettent pas de dire si la morale des Gaulois est une morale simple favorable au suicide ou une morale nuancée (p. 268) ; 2) hypothèses confirmées ou démenties par l'exemple des Celtes (p. 268) ; 3) non seulement l'horreur du suicide n'est pas d'origine celtique, mais la morale gauloise est un obstacle à l'établissement de la morale simple..... 270

Chapitre IV

Horreur du suicide et morale nuancée nous viennent l'une et l'autre de la morale païenne.

I. *La morale nuancée.* 1) Faits qui pourraient faire croire à l'existence d'une morale simple *favorable au suicide* : *a*) La morale écrite : formules épicuriennes, Cicéron, Sénèque, Marc-Aurèle (p. 272; *b*) le droit romain ne punit pas le suicide ; pendant quelque temps l'accusé qui se tue échappe à toute répression, le *mortis arbitrium* est une faveur (p. 272) ; *c*) mœurs et littérature semblent favorables au suicide (p. 278) ; 2) Faits prouvant qu'il y a morale nuancée : *a*) nuances de la morale platonicienne, épicurienne, stoïcienne (p. 284) ; *b*) le suicide est peut-être quelquefois puni ; le droit classique permet de punir l'accusé qui se tue (p. 287); *c*) on trouve dans les mœurs et la littérature des traces d'aversion pour certains suicides (p. 290) ; Analogie de cette morale nuancée avec celle de l'époque contemporaine..... 293

II. *La morale simple.* 1) Le suicide par pendaison est puni par le droit pontifical : refus de sépulture ; rite des *oscilla* ; origine religieuse de cette horreur pour le suicide par pendaison (p. 294) ; 2) les suicidés sont punis dans l'enfer virgilien : l'orphisme populaire et l'horreur du suicide (p. 299) ; 3) le suicide est puni dans l'armée, (p. 303) ; 4) il est puni parmi les esclaves 303

Chapitre V

La morale nuancée est celle d'une aristocratie libre et cultivée, la morale simple est liée à l'ignorance et à la servitude.

I. *Hypothèses démenties par l'exemple des Romains.* 1) L'horreur du suicide n'est pas liée à l'horreur du sang (p. 307) ; 2) elle n'est pas liée davantage au respect de la dignité humaine (p. 308) ; 3) la morale nuancée n 'est pas soumise au principe social dont parle Durkheim..... 308

II. *La morale nuancée est morale aristocratique ; la morale simple est morale populaire.* 1) Le droit romain, rempart de la morale nuancée, n'est pas droit commun, mais droit des hommes libres (p. 309) ; 2) la morale nuancée n'est mise en pratique que par une aristocratie, et cela au moment où cette aristocratie est le plus cultivée et le plus attachée à la liberté (p. 309) ; 3) l'aversion pour la pendaison et l'idée que les suicidés vont en enfer sont chose populaire, liée à l'ignorance (p. 311) ; 4) le rempart solide de la morale simple, c'est l'institution servile 313

III. *La morale simple et la morale nuancée ne se disputent pas la conscience commune : elles se la partagent pacifiquement* 314

CHAPITRE VI

Conclusion : hypothèse suggérée par l'étude des origines ; moyen d'en vérifier la justesse 317

TROISIEME PARTIE

La décadence des élites et le triomphe de la morale simple.

CHAPITRE I

Les deux morales païennes pénètrent dans l'Eglise.

I. *La morale aristocratique.* Il n'y a pas dans l'Eglise, une morale aristocratique réservée à l'élite ; mais il y a une morale qui, en fait, ne règne que sur l'élite 320

II. *La morale écrite : accord des Pères de l'Eglise et des néo-platoniciens.* 1) La plupart des Pères de l'Eglise condamnent le suicide (p. 322) ; 2) doctrines de Lactance et de saint Augustin (p. 324) ; 3) mais ce n'est pas là une doctrine neuve inspirée par l'horreur du sang (p. 326) ; 4) c'est une doctrine reprise à la philosophie païenne qui, depuis le IIIe siècle, est le plus en faveur (doctrines de Plotin, de Porphyre, d'Apulée et de Macrobe) 327

III. *Le droit : l'Eglise et l'empire s'accordent pour ne pas punir le suicide.* 1) Saint Augustin lui-même ne demande pas qu'il soit puni ; rien, dans la *Cité de Dieu*, n'annonce le droit canonique du Moyen-âge (p. 329) ; 2) l'Eglise victorieuse ne cherche pas non plus à modifier le droit séculier favorable au suicide 330

IV. *Morale de l'Eglise et morale néo-platonicienne sont nuancées et incertaines.* 1) Nuances et incertitudes de la morale néo-platonicienne (p. 334) ; 2) nuances de la morale de l'Eglise : les canons d'Elvire et de Carthage ne constituent pas un désaveu du suicide chrétien (p. 335) ; la doctrine de saint Augustin garde quelques complaisances pour le suicide chrétien (p. 337) ; la plupart des Pères et historiens approuvent le suicide chrétien, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Naziance, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, Eusèbe, Socrate, Sozomène, Sulpice-Sévère, (p. 340) ; 3) incertitudes de cette morale nuancée : non seulement saint Augustin contredit saint Jérôme (p. 346) ; mais il y a contradiction au sein même de l'œuvre de saint Augustin et au sein de l'œuvre de saint Jérôme (p. 347) ; cette incertitude même marque un rapprochement avec la morale païenne 348

V. *Réponse à une objection : si l'enthousiasme pour le suicide chrétien était lié à l'esprit même de la morale, comment admettre qu'il fasse place, dès le* IVe *siècle, à une doctrine hésitante et incertaine ?* 1) Les principes auxquels était lié cet enthousiasme s'affaiblissent au cours du IVe siècle et c'est dans l'ensemble de la morale qu'il y a incertitude (p. 349) ; 2) cette incertitude est d'autant plus grande touchant le suicide chrétien que ce sont désormais les païens et les hérétiques qui meurent pour leur foi 356

CHAPITRE II

Les deux morales païennes pénètrent dans l'Eglise : La morale populaire.

I. *La morale simple pénètre dans l'Eglise.* 1) La foule se convertit si vite qu'on n'a pas le temps de l'instruire (p. 359) ; 2) cette foule a horreur du

suicide (p. 360) ; 3) dans l'Eglise où elle pénètre, l'usage chrétien de ne pas punir les suicidés n'a pu abolir l'usage païen de leur refuser la sépulture (p. 361) ; 4) raisons pour lesquelles l'usage chrétien devait, dans le peuple, céder la place à l'usage païen (p. 361) ; 5) les premières peines chrétiennes contre les suicidés apparaissent en Egypte dans un milieu populaire (témoignages de l'*Histoire lausiaque* et de Cassien) (p. 362) ; 6) dès le IVe siècle, elles s'imposent sur un point à la haute Eglise ; les *Réponses* de Thimothée d'Alexandrie 365

II. *Le triomphe du paganisme populaire sur la question du suicide n'est pas un fait singulier.* 1) fêtes, rites, croyances païennes pénètrent dans l'Eglise victorieuse (p. 366) ; 2) quelques-uns de ces usages populaires expriment une morale contraire et à la morale chrétienne et à celle de la haute Eglise (p. 367) ; 3) la victoire du paganisme populaire est particulièrement sensible dans les choses de la mort ; le refus de sépulture, antique peine païenne, apparaît dans l'Eglise au même moment et au même lieu que les peines contre le suicide (p. 368) ; 4) Conclusion, le dualisme païen a pénétré dans l'Eglise, pourquoi il ne peut s'y maintenir longtemps 370

CHAPITRE III

La première victoire de la morale populaire : l'époque mérovingienne.

I. *La morale dualiste en Gaule, avant le triomphe de la barbarie.* 1) Morale aristocratique païenne, morale de la haute Eglise, morale populaire ont, en Gaule, les mêmes caractères que dans le reste de l'Empire (p. 373) ; 2) le concile d'Arles ne condamne pas le suicide en général, mais le *seul* suicide des *famuli* (p. 377) ; 3) cette décision loin d'être une victoire « chrétienne », ou une nouveauté due à l'Eglise, consacre le vieux dualisme païen 378

II. *La barbarie : première victoire de la morale populaire ; l'altération du droit romain.* 1) Le concile d'Orléans punit le suicide des seuls accusés et croit, par conséquent, maintenir le droit romain (p. 380) ; 2) mais il l'altère gravement et fraie la voie à l'idée que le suicide est, par lui-même, un crime (p. 383) ; 3) cette altération du droit romain n'est pas chose d'Eglise, mais chose imposée à l'Eglise (p. 384) ; 4) elle s'explique par le déclin des aristocraties intellectuelles et l'ascendant des mœurs populaires 386

III. *Deuxième victoire populaire.* 1) Les conciles de Braga et d'Auxerre punissent tous les suicides (p. 387) ; 2) l'Eglise, ce faisant, suit toujours la justice laïque (p. 388) ; 3) ce qui triomphe, c'est bien la vieille morale populaire 390

IV. *Hypothèse démenties par l'étude de l'époque mérovingienne.* 1) Le triomphe de l'horreur du suicide ne s'explique, au VIe siècle, ni par l'horreur du sang versé, ni par un plus grand respect de la dignité humaine, ni par l'influence des Barbares (p. 392) ; 2) Il confirme d'autant mieux notre hypothèse qu'il s'accorde au triomphe général de la morale païenne populaire que provoque le déclin des aristocraties. 395

CHAPITRE IV

La renaissance carolingienne : réapparition fugitive de la morale nuancée.

I. *La renaissance anglo-saxonne et la morale nuancée.* Les Pénitentiels dans lesquels en reconnaît l'influence de Théodore de Tarse essaient de nuancer et d'atténuer la législation du VIe siècle 402

II. *La renaissance carolingienne et la morale nuancée.* 1) Les idées anglo-saxonnes pénètrent dans l'empire franc (p. 405) ; 2) abandonnées au moment de la réaction contre les Pénitentiels, elles reparaissent plus hardies dans les faux capitulaires (p. 406) ; 3) les *Réponses* du pape Nicolas et le canon du concile de Troyes montrent qu'à la fin du IXe siècle, la lutte n'est pas terminée (p. 409) ; 4) arguments des deux partis : saint Augustin allégué contre la législation du VIe siècle 410

III. *La renaissance carolingienne et la morale nuancée* (suite). 1) Les moralistes ne traitent pas la question du suicide et il n'y a pas de suicides à la mode (p. 412) ; 2) mais on parle sans indignation des suicides antiques (p. 413) ; 3) et on voit renaître l'enthousiasme pour le suicide chrétien 415

IV. *Le destin de la morale nuancée est lié à celui de l'élite intellectuelle.* 1) insuffisance des hypothèses classiques, (p. 417) ; 2) les théoriciens des idées nouvelles appartiennent à l'élite (p. 418) ; 3) la timidité même de la morale nuancée s'explique par la faiblesse de cette élite naissante 419

CHAPITRE V

Dernière victoire de la morale populaire : le Moyen âge.

I. *La morale écrite* : la doctrine jadis propre à saint Augustin devient la doctrine commune et on ne retient guère de l'antiquité que ses déclarations contre le suicide : théories d'Abélard, d'Alexandre de Hales et de saint Thomas 422

II. *Le droit canonique.* 1) Les idées émises dans les Pénitentiels ne se retrouvent plus dans le Décret de Gratien (p. 433) ; 2) au XIIIe siècle, les suicidés sont privés de sépulture en terre sainte 434

III. *Le droit séculier* : tous les textes qui s'occupent du suicide le punissent. 1) confiscation des biens du suicidé : les quatre régimes (p. 437) ; 2) peines infligées aux cadavres : corps pendus traînés, brûlés (p. 439) ; 3) procédure et jurisprudence 442

IV. *Les mœurs.* 1) Il est impossible de dire si les suicides étaient rares ou fréquents au Moyen âge, mais on ne trouve pas trace d'une mode analogue à l'ancienne mode stoïcienne (p. 446) ; 2) la famille du suicidé était probablement atteinte dans l'opinion au même titre que la famille du condamné 449

V. *La littérature et l'art.* L'horreur du suicide dans : 1) la littérature courtoise (p. 452) ; 2) les *Chansons de Geste* (p. 455) ; 3) les Miracles et les Mystères (p. 459) ; 4) la sculpture du Moyen âge 461

CHAPITRE VI

Le Moyen âge (suite) : renaissance et faiblesse des morales nuancées.

I. *Dans l'aristocratie d'Eglise.* 1) On trouve dans les moralistes quelques traces d'une doctrine moins rude que celle de saint Thomas et Alexandre de Hales (p. 463) ; 2) les théologiens sont étrangers aux rigueurs du droit canonique (p. 467) ; 3) les théologiens et l'Eglise sont étrangers et même hostiles aux rigueurs du droit séculier 468

II. *Dans le monde des légistes.* 1) Les rédacteurs des chartes et coutumes méridionales ne s'occupent pas du suicide, il est probable que tous les suicidés n'étaient pas punis dans le midi (p. 473) ; 2) protestation de Jean Boutillier (p. 478) ; 3) traces d'indulgence dans la jurisprudence 479

III. *La morale mondaine.* 1) Le suicide et les romans courtois : l'apothéose du suicide d'amour (p. 481) ; 2) influence de la morale courtoise sur les *Chansons de Geste* (p. 492) ; 3) la morale courtoise et les mœurs : quelques suicides (p. 494) ; 4) le suicide était-il puni dans la noblesse ? (p. 496) ; 5) faiblesse et timidité de la morale nuancée 499

CHAPITRE VII

Le Moyen âge (fin) : la dernière victoire de la morale populaire est encore une victoire de l'institution servile et de l'ignorance.

I. *Causes du dernier succès de la morale d'en bas.* 1) Les sévérités du droit canonique et du droit coutumier ne datent pas du XIIIe siècle, mais du Xe siècle (p. 502) ; 2) à cette époque, le régime féodal consacre l'institution servile (p. 503) ; 3) il n'y a plus d'élite intellectuelle (p. 504? ; L'horreur du suicide triomphe avec l'institution servile et grâce à la disparition des aristocraties..... 507

II. *Causes de la timidité des morales aristocratiques au XIIIe siècle.* 1) Les aristocraties se trouvent en présence du fait accompli : le suicide est devenu un crime (p. 507) ; 2) l'idée d'une morale unique a prévalu (p. 508) ; 3) les aristocraties du XIIIe siècle, bridées par l'esprit scolastique et par l'esprit féodal ne sont qu'à demi des aristocraties.... 509

III. *Insuffisance des autres hypothèses.* 1) Hypothèse de Durkheim (p. 514) ; 2) hypothèse qui lie la répression du suicide à l'action de l'Eglise (p. 514) ; 3) hypothèse qui lie l'horreur du suicide et l'horreur du sang (p. 514). 4) Conclusion de la troisième partie..... 516

QUATRIEME PARTIE

La renaissance des élites et la revanche de la morale nuancée.

CHAPITRE I

Le seizième siècle : une nouvelle lutte s'annonce entre les deux morales.

I. *La morale nuancée.* 1) Elle s'exprime déjà hardiment dans les romans (p. 520) ; 2) dans la tragédie naissante (p. 527) ; 3) dans les ouvrages des moralistes (les stoïciens, d'Urfé, Montaigne, Charron) (p. 530) ; 4) et, beaucoup plus timidement, dans les mœurs..... 537

II. *La morale simple.* 1) L'Eglise se prononce en faveur de la morale simple (p. 540) ; 2) le droit canonique est maintenu et appliqué comme auparavant (p. 541) ; 3) les casuistes sont assez rigoureux sur la question de la mort volontaire (Navarrus, Tolet, Benedicti, Lessius, Suarez, etc.)..... 542

III. *Les deux morales et le droit.* 1) La question du suicide ne soulève pas encore de controverses passionnées (p. 547) ; 2) mais la lutte inévitable s'annonce déjà *a*) dans les écrits des jurisconsultes (Loisel, Bacquet, d'Argentré, Duret, Chasseneux, Ayrault), *b*) dans la jurisprudence..... 548

IV. *Accord de notre hypothèse et des faits.* 1) La morale nuancée s'appuie sur les élites cultivées et libres et sa faiblesse même vient de ce que la renaissance n'atteint pas les masses populaires (p. 556) ; 2) réponse à une objection : l'Eglise, bien qu'elle soit une élite, se prononce en faveur de la morale simple (p. 557) ; 3) insuffisance des hypothèses classiques..... 558

CHAPITRE II

Le XVIIe *siècle : force croissante des deux morales : l'Ordonnance de* 1670 *ouvre la lutte décisive.*

I. *Progrès de la morale nuancée.* 1) Elle s'affirme de plus en plus librement dans la tragédie (p. 559) ; 2) dans le roman, (p. 565) ; 3) elle a quelques partisans dans le monde des moralistes (Balzac, saint Evremond, Bayle (p. 572) ; 4) elle a même des partisans dans l'Eglise : Duvergier de Hauranne, l'évêque Camus, le P. Le Moyne, etc. (p. 576) ; 5) légères traces d'indulgence dans les mœurs pour certains suicides.. 581

II. *Progrès de la morale simple.* 1) Le droit canonique se maintient (p. 585) ; 2) les casuistes restent rigoureux (p. 588) ; 3) la morale simple se reretrouve chez les moralistes catholiques (Jacques Esprit, Malebranche) et dans les catéchismes (p. 592) ; 4) chez les jansénistes (Nicole, Arnaud) (p. 593) ; 5) chez les protestants (p. 595) ; 6) dans Descartes, chez quelques moralistes mondains (Mme Deshoulières, Mlle de Scudéry) (p. 596) ; 7) chez un moraliste libertin (La Mothe le Vayer) (p. 598) ; 8) dans les manuels de philosophie 598

III. *Les deux morales et le droit.* 1) Progrès continus de la morale nuancée dans la première partie du XIXe siècle (p. 599) ; 2) l'Ordonnance criminelle de 1670 consacre brusquement la morale simple (p. 605). Conséquence inévitable de cette réaction 609

IV. *Accord de notre hypothèse et des faits.* 1) Si les deux morales s'affermissent l'une et l'autre au XVIIe siècle, cela tient à ce que *a*) la culture se développe et se rétrécit, *b*) l'individu et la pensée elle-même sont à la fois plus libres et moins libres..... 610

CHAPITRE III

Le XVIIIe *siècle : victoire de la morale nuancée*

I. *Puissance de l'ancienne morale.* 1) L'Eglise : droit canonique, catéchismes, casuistes, adversaires de la philosophie (p. 617) ; 2) Protestants et philosophes hostiles au suicide : Formey, Dumas, Diderot, Dalembert, Rousseau, d'Argens, etc. (p. 624) ; 3) le droit : déclarations de 1712 et de 1736 (p. 627) ; 4) opinions des jurisponsultes classiques Serpillon, Muyart de Vouglans, Rousseau de la Combe, Jousse, etc. (p. 629) ; 5) jurisprudence (p. 631) ; 6) déclarations en faveur de l'ancien droit (p. 633) ; 7) les mœurs : tendance à cacher le suicide... 634

II. *Victoire de la morale nuancée.* 1) Elle s'affirme toujours dans les romans et au théâtre (p. 636) ; 2) les philosophes hostiles en principe au suicide font de larges concessions à la morale nuancée (p. 645) ; 3) d'autres philosophes attaquent la vieille morale, soit en déclarant que le suicide est toujours l'effet de la folie (Mériam, Dubois-Fontanelle, Lévesque, Andry) (p. 649) ; 4) soit en lançant des formules favorables au suicide (Montesquieu, Maupertuis, d'Holbach (p. 651) ; 5) soit en expliquant qu'il y a suicide et suicide (d'Argenson, Helvétius, Delisle de Sales, Voltaire)..... 655

III. *Victoire de la morale nuancée* (*suite*) : la morale nuancée et le droit. 1) Les philosophes attaquent vigoureusement le droit de leur époque (p. 660) ; 2) à la veille de la Révolution, tout un groupe de jurisconsultes reprend les idées des philosophes (Bernardi, Boucher d'Argis, Brissot, Chaussard, Valazé, etc.) (p. 662) ; 3) dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, le vieux droit n'est plus appliqué (p. 666) ; 4) le clergé paroissial paraît favorable à l'abolition des anciennes peines.. 674

IV. *La morale nuancée et les mœurs.* 1) Le peuple lui-même paraît favorable à l'abolition de l'ancien droit (p. 677) ; 2) l'horreur fait çà et là place au silence (p. 677) ; 3) ce silence lui-même n'est pas général : on parle beaucoup du suicide et ceux qui se tuent ne se cachent pas toujours (p. 678) ; 4) il n'y a pas de mode comparable à l'ancienne mode stoïcienne, mais il y a beaucoup de complaisance pour le suicide philosophique et le suicide d'amour 679

V. *Accord de notre hypothèse et des faits.* La victoire de la morale nuancée ne s'explique pas dans les hypothèses classiques ; s'accorde à notre hypothèse 684

Chapitre IV

La Révolution : deuxième victoire de la morale nuancée.

I. *Survivance de la morale simple.* 1) Il n'y a pas pendant la Révolution un enthousiasme aveugle pour le suicide (p. 688) ; 2) on voit la morale simple survivre dans les manuels de morale (p. 689) ; 2) le roman et le théâtre (p. 689) ; 3) les journaux, les opinions exprimées dans les sections, clubs et les assemblées (p. 690) ; 4) dans le droit (p. 695) ; 5) dans les les mœurs 698

II. *Victoire de la morale nuancée.* 1) Elle s'affirme dans un ouvrage de Mme de Staël (p. 700) ; 2) roman et théâtre restent fidèles à la tradition du XVIIe et du XVIIIe siècle (p. 702) ; 3) le crime de suicide disparaît de nos lois sans que cette disparition soulève une protestation (p. 704) ; 4) le droit canonique cesse d'être appliqué (p. 708) ; 5) certains suicides sont exaltés dans les manuels, les journaux, au théâtre, dans les sections et les assemblées (p. 710) ; 6) certains suicides sont à la mode : suicides patriotiques, civiques, suicides d'accusés et de condamnés, suicides royalistes, suicides altruistes 714

III. *Accord de notre hypothèse et des faits.* 1) La victoire de la morale nuancée contredit les hypothèses classiques (p. 721), et confirme la nôtre (p. 723) ; 2) ce qui en fait la grandeur, c'est que la morale nuancée triomphe par une élite, mais non pour une élite 724

Chapitre V

Le XIXe siècle : offensive de la morale simple ; résistance et triomphe de la morale nuancée.

I. *L'offensive de l'Eglise.* 1) Après avoir laissé tomber le droit canonique sous l'empire et au début de la Restauration (p. 728) ; 2) l'Eglise lutte ensuite pour l'appliquer (p. 732) ; 3) le proclame solennellement, le rend de nouveau redoutable (coin des suicidés) (p. 735) ; 4) elle fait ainsi de la réprobation du suicide un sentiment qui semble proprement catholique et dénonce les adversaires de la morale comme des adversaires de la religion 738

II. *Les points d'appui de l'offensive de l'Eglise.* 1) Moralistes (p. 741) ; 2) auteurs d'ouvrages contre le suicide (p. 746) ; 3) manuels universitaires (p. 746) ; 4) morale en paroles dans les pièces de théâtre et le roman s'accordent à condamner le suicide (p. 747) ; 5) le suicide discrédite une famille (p. 750) ; 6) fait parfois craindre une hérédité de folie (p. 750) ; 7) on le cache soigneusement (p. 752) ; 8) il est puni dans l'armée, flétri par la magistrature (p. 754) ; 9) plusieurs écrivains demandent des peines contre les suicidés 755

III. *Résistance de la morale nuancée.* 1) Il n'y a pas en face de la morale simple, une autre morale favorable au suicide (p. 757) ; 2) mais la morale nuancée s'affirme dans les mœurs : pas de manifestation aux obsèques des suicidés ; mode romantique ; indulgence de l'opinion (p. 759) ; 3) dans la morale écrite : réfutation des arguments allégués contre le suicide ; 4) affirmations du principe de la morale nuancée ; définitions et exceptions ruinant le principe de la morale simple.... 762

IV. *Résistance de la morale nuancée* (suite). 1) La littérature : apologie de certains suicides (p. 771) ; 2) la morale en action : suicide altruiste, suicide d'amour, suicide destiné à sauver l'honneur ou à expier (p. 773) ; 3) le suicide romantique (p. 779) ; 4) Le droit : maintien et affermissement de l'œuvre révolutionnaire 781

V. *Victoire de la morale nuancée.* 1) Même au moment où il cède sur la question de l'inhumation des suicidés, le pouvoir civil réserve ses droits et en use quelquefois (p. 786) ; 2) l'Eglise victorieuse hésite à tirer parti de sa victoire (p. 788) ; 3) de 1881 à 1887, le pouvoir civil prend sa revanche, supprime le coin des suicidés et assure à tous ceux qui se tuent des funérailles honorables..... 791

VI. *Le* XIXe *siècle et notre hypothèse,* 1) La morale nuancée s'appuie sur les élites, la morale simple sur le peuple (p. 793) ; 2) si l'élite n'est pas unanime, c'est qu'elle est divisée sur la question de la liberté (p. 793) ; 3) l'attitude de l'Eglise s'explique par le fait qu'elle prend parti contre la liberté (p. 794) ; Faiblesse des hypothèses classiques..... 795

CONCLUSION

I. *Conclusion théorique.* 1) Insuffisance des hypthèses qui lient la morale simple au respect de la dignité individuelle, à l'horreur du sang, au principe de la morale chrétienne (p. 797) ; 2) Loi spécifique suggérée par l'étude des faits : la morale nuancée triomphe avec les élites cultivées et éprises de liberté, la morale simple avec la masse asservie et sans culture (p. 799) ; 3) Prévision autorisée par cette loi : dans notre pays, la morale nuancée éliminera de plus en plus la morale simple.. 801

II. *Conclusion pratique* 1) Cette prévision ne permet pas de donner à la morale nuancée l'investiture scientifique (p. 804) ; 2) mais elle peut servir au triomphe de la morale nuancée en donnant confiance à ses partisans ; timidité et insuffisance des formules actuelles : formules suggérées par l'étude des faits (p. 805) ; 3) Réponse à une objection..... 807

Imp. des *Presses Universitaires de France.* — 30.884.

ERRATA

				Au lieu de :	*lire :*
Page	38,	*ligne*	24,	éléctrique,	éclectique.
—	135,	—	36,	expiration,	expiation.
—	146,	—	4,	dévouement,	dénouement.
—	156,	—	11,	les officiers,	des officiers.
—	173,	—	14,	de ne s'abstenir,	de s'abstenir.
—	213,	—	20,	tu te pendras,	tu le pendras.
—	230,	—	15,	en se défendant,	en se dénonçant.
—	234,	—	4,	sont punis en enfer,	sont punis d'une peine spéciale en enfer.
—	244,	—	19,	quand il nous offre,	quand il nous en offre.
—	284,	—	29,	il n'est pas raisonnable,	il est raisonnable.
—	292,	—	21,	note : "ignominieuse",	note: mort 'ignominieuse'
—	311,	—	19,	les praticiens,	les patriciens.
—	327,	—	36,	il y a une opposition,	il n'y a pas opposition.
—	363,	—	20,	c'est dans hors,	c'est donc hors.
—	364-365,			la grande trahison païenne,	la grande invasion païenne.
—	376,	—	11,	et du suicide chrétien,	et celle du suicide chrétien.
—	—	—	39,	sous la dénomination,	sous la domination.
—	390,	—	34,	à son aïeul,	à son enfant.
—	394,	—	23,	n'existe pas,	n'excite pas.
—	442,	—	14,	le démentent,	la démentent.
—	—	—	27,	les précautions,	des précautions.
—	445,	—	32,	pour conséquence etc.,	ces affirmations opposées.
—	497,	—	42,	qui veulent se tuer ou se tuent.	touchant la répression.
—	514,	—	32,	c'est que les clercs,	c'est que la morale écrite et le droit assimilent le suicide au meurtre; c'est surtout que les clercs.
—	553,	—	13,	Jean Barquet,	Jean Bacquet.
—	558,	—	4,	qu'elle exerçait etc.,	qu'elle demeure liée quand tout s'émancipe autour d'elle, elle.
—	590,	—	14,	peut-on ne pas visiter,	peut-on visiter.
—	621,	—	32,	se résout,	s'est résolu.
—	666,	—	36,	plus loin,	plus haut.
—	694,	—	4,	philosophie,	philosophique.
—	713,	—	21,	permis de surfaire,	permis de survivre.
—	723,	—	4,	qui vont volontairement,	qui vont à la mort.
—	728,	—	10,	la traduction juridique,	la tradition juridique.
—	747,	—	15,	Drames bourgeois etc.,	Drames romantiques : Ce n'est pas ainsi que doit mourir un.
—	757,	—	4,	à les empêcher,	à les punir.
—	781,	—	23,	sublime et mélancolie,	sublime de mélancolie.
—	786,	—	29,	qu'elle les consacre,	qu'elle le consacre.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU